DOES NOT CIRCULATE

ST LIBRARY

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

# Revue des Sciences Philosophiques & Théologiques

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/revuedessciences04pari

# Revue

des

# Sciences Philosophiques

et

# Théologiques

QUATRIÈME ANNÉE

**1910**

BUREAUX DE LA REVUE

Le Saulchoir, a KAIN (Belgique).

1910

FEB 26 1960

# Le Sens commun et la Métamorale

Depuis le jour où M. Durkheim (1) et M. Lévy-Bruhl (2) se sont ouvertement attaqués à la *Métamorale*, ou Morale traditionnelle, et ont prétendu que cette conception surannée et confuse d'une morale théorique à la fois et normative était appelée à disparaître, nous avons vu surgir bien des systèmes destinés à la remplacer.

Aucun cependant n'y a réussi, et pour cause. La justification psychologique, ou scientifique, ou positive, ou rationnelle qu'ils ont tentée, tour à tour, des données du sens commun en matière morale choque surtout le sens commun.

Le système de M. Durkheim en particulier qui, sous le couvert de la sociologie, propose une justification scientifique de ces données, a rallié fort peu de suffrages. Tous ceux au contraire qui l'ont attaqué se sont ingéniés, et sans peine, à démontrer qu'il n'y a rien de moins scientifique que le concept d'une morale scientifique. « L'effort du savant, sur quelque point de la » réalité qu'il se porte, a écrit M. A. Bayet, est d'ordre théorique » et non normatif. Ce qu'il cherche, ce n'est pas une raison d'a- » gir, un but, un précepte, c'est la loi des phénomènes, l'or- » dre de leur succession » (3). Demander à la science un impératif quelconque, c'est lui demander ce qu'elle ne saurait nous donner, sans cesser d'être la science. Il est vain d'imaginer que la sociologie nous donnera un jour une morale. Plus elle s'étendra, plus elle nous fera connaître les faits sociaux et leurs rapports; jamais elle ne nous dira : fais ceci ou fais cela. Le jour où elle nous le dirait, elle aurait cessé d'être une science (4).

M. Bayet a raison contre M. Durkheim; mais le système qu'il préconise à son tour, pour être plus simpliste, n'en est pas moins

1. Durkheim, *Règles de la Méthode sociologique*, Paris, F. Alcan, 1901.
2. Lévy-Bruhl, *La Morale et la science des mœurs*, Paris, F. Alcan, 1904.
3. Bayet A., *L'idée de Bien*, Paris, F. Alcan, 1908, p. 10.
4. Bayet A., *ibid.*, pp. 11-27, sqq.

fragile. A quoi bon, dit-il, demander à la science ce que nous avons déjà? En effet, sous des formes nombreuses et diverses, *l'idée de bien* existe en chaque société. *C'est un fait.* La science peut l'étudier, non le supprimer ou le condamner. Finalement, *le bien est, en chaque pays, à chaque instant, ce que les consciences collectives jugent, implicitement ou explicitement, être bon.*

Ce qui revient à dire — si les paroles de M. Bayet ont un sens — qu'il y a *plus* dans le mouvement que dans l'immobile, *plus* dans le bien qui évolue que dans le *Bien* stable, *plus* dans le bien apparent ou *phénoménal* que dans le Bien réel ou *transcendantal. L'être,* selon lui, n'est pas, il n'y a que des *phénomènes.* Et le *sens commun* nous trompe qui *immobilise* le Bien dans l'être, et en rattache l'obligation au principe *d'identité.* Il n'y a pas de *Bien,* mais seulement des *biens;* pas de morale absolue, mais des morales relatives, et dont la relativité varie à l'infini, si le *Bien,* dont elles s'occupent, *est en chaque pays, à chaque instant, ce que les consciences collectives jugent, implicitement, ou explicitement, être bon.*

Nous avons cité M. Bayet de préférence à tout autre pour cette unique raison que la logique de son système en dévoile la faiblesse, et démontre à l'évidence que le *sens commun* se retourne finalement centre tous ceux qui « systématisent » sans tenir compte de ses données, et de leur valeur absolue.

Rien ne se peut construire de solide en dehors des données du sens commun, pas plus en morale qu'en psychologie. Nous allons essayer de le prouver 1° en rappelant la façon dont le sens commun pose le problème moral; 2° en montrant l'impuissance des systèmes de morale contemporains à justifier rationnellement les données primitives et immédiates du sens commun; 3° en faisant voir que la Métamorale ou morale traditionnelle est seule capable de fournir cette justification rationnelle.

## § I. LE SENS COMMUN ET LE PROBLÈME MORAL.

Dans un livre récent (1), le R. P. Garrigou-Lagrange a excellemment mis en relief l'origine et la nature du sens commun. Il s'est surtout attaché à montrer comment la philosophie tra-

1. Garrigou-Lagrange, R. *Le Sens commun, la Philosophie de l'être, et les Formules dogmatiques,* Paris, Beauchesne, 1909.

ditionnelle le justifie, en passant des définitions nominales aux définitions réelles, et en établissant le rapport des certitudes de la raison spontanée avec l'*être*, objet formel de l'intelligence, et avec le *principe d'identité*.

Le sens commun est *une philosophie rudimentaire de l'être*. De fait, il se présente comme possédant de façon confuse, mais certaine et strictement suffisante au commun des hommes, la solution des principales questions *métaphysiques*, *morales* et *religieuses*. Mais « s'il possède ces solutions, c'est à l'état épars, » sans pouvoir déterminer leurs rapports, sans pouvoir les clas- » ser et les subordonner en un corps de doctrine; partant, sans » pouvoir justifier sa propre certitude. Il ne soupçonne pas les » difficultés, les contradictions apparentes qui vont naître du » rapprochement de ces notions élémentaires qui lui paraissent » simples » (1).

La raison de cette certitude absolue, mais non justifiée, du sens commun à l'égard de ses propres données, se comprend de reste. Qu'est-ce en effet, en dernière analyse, que le sens commun sinon l'intelligence elle-même considérée dans ses tout *premiers* contacts avec *l'être*, son objet formel? Et que comportent ces *premiers* contacts sinon une certitude spontanée, instinctive plutôt que réfléchie, et par là même non justifiée (2).

Que l'être soit l'objet formel de l'intelligence, on peut le déduire *à posteriori* du caractère *ontologique* de tous nos jugements. Nous jugeons tout ce que nous connaissons ou savons du point de vue de l'être. Ce n'est pas la première fois que l'on remarque que le verbe « être » est l'âme de tous nos jugements, et que sans lui rien n'est intelligible (3).

---

1. Garrigou-Lagrange, ouv. cité, p. 56.

2. Les scolastiques donnent le nom de *sens commun* au *sens* intime qui a pour fonction de coordonner les données de chaque sens, de les comparer entre elles et de fournir ainsi leur matière toute préparée à nos intuitions abstractives intellectuelles. C'est donc par *analogie* que nous donnons à celles-ci le nom de sens commun. Et l'analogie tient surtout en ceci que le sens commun intellectuel, comme le sens commun sensible, atteint *spontanément* et *directement* le *réel* dans ses intuitions, *réel intelligible* bien entendu par opposition au *réel sensible*. La différence au contraire consiste en ce que la connaissance intellectuelle se fait par un morcelage de l'intelligible qui s'impose à la pensée *comme vrai*, tant que cette pensée saisit dans une notion la *raison d'être* d'une autre notion, alors que la connaissance sensible se fait par un morcelage du continu sensible où interviennent souvent des motifs pratiques, artificiels et utilitaires.

3. Il ne s'ensuit pas que tous les jugements de sens commun aient le même degré de certitude. On connaît la division classique de ces jugements en jugements *métaphysiquement*, ou *physiquement*, ou *moralement* certains,

Mais alors il est facile de comprendre pourquoi d'une part le *sens commun* possède la solution *certaine* de tous les grands problèmes philosophiques, et d'autre part pourquoi lui-même ne la *justifie* pas. Elle est certaine, parce que la lumière doit nécessairement jaillir du contact de l'intelligenge avec l'*être*, son objet formel, et rayonner sur toutes les notions immédiatement impliquées dans la notion d'être; — mais elle n'est pas justifiée, pour ce motif très simple que des contacts *primitifs* et *directs* de l'intelligence avec l'*être*, à quoi généralement se ramène le sens commun, ne sauraient être que spontanés et irréfléchis.

Je ne prétends pas d'ailleurs que le sens commun soit absolument incapable de toute réflexion; l'expérience prouve le contraire. Mais il l'est en tous cas de *réflexion philosophique*. Celle-ci commence précisement où finit le sens commun. Elle travaille sur ses données, les analyse, cherche leur *raison d'être*, et, l'ayant trouvée, détermine leurs rapports, les hiérarchise, de façon à former un corps de doctrine qui porte en lui-même sa propre justification.

Au contraire, le sens commun s'arrête d'ordinaire aux notions premières qui jaillissent de la rencontre *naturelle* de l'intelligence avec l'être. Il les saisit dans une sorte *d'intuition abstractive*, et en vertu d'une *induction psychologique* commune à tous les hommes normaux, et qu'on retrouve chez tous à peu près au même degré (1). Ses jugements de valeur sont plus instinctifs que réfléchis; il *sent* beaucoup plus qu'il ne *voit;* il a plus *l'instinct de l'être* qu'il n'en a la *claire vue*, et le caractère *absolu* de sa certitude s'accommode fort bien de la clarté *relative*

---

selon la nature de leur objet. Seuls les jugements métaphysiquement certains sont susceptibles d'être rattachés à l'être directement ou indirectement. Ils sont à ce point de vue d'une certitude absolue : p. ex. nos jugements sur l'être, l'unité, la vérité, la bonté; sur les premières divisions de l'être : puissance et acte, et les quatre causes. Les jugements physiques portent sur les données de l'expérience dans leurs rapports avec les lois physiques dégagées par induction. Leur certitude n'est pas absolue, mais conditionnelle, c'est-à-dire que, les conditions que nous connaissons changeant, il y a place pour des exceptions (p. ex. le miracle). La certitude morale de nos jugements porte sur l'expérience morale dans ses rapports avec les lois ordinaires du monde moral, où l'intervention de la liberté peut contrarier nos prévisions et faire mentir les apparences.

1. S. Thomas, *Contra Gentiles*, L. II, c. 83. « Intellectus *naturaliter* cognoscit *ens* et *ea quae sunt per se entis* in quantum hujusmodi, in qua » cognitione fundatur primorum principiorum notitia. » — *Post. Anal.*, l. I, c. I. — « Inest unicuique homini quoddam principium scientiae, scilicet lumen » intellectus agentis, per quod cognoscitur *statim a principio* naturaliter quae» dam universalia principia omnium scientiarum. » — *Sum. theol.*, Ia P., q. 117, a. I. — *De Veritate*, Q. XI, a. 1.

de ses intuitions. Rien en effet n'est plus certain que le déclanchement *naturel* d'une faculté en présence de son objet, mais rien non plus n'est moins réfléchi, ni, en un sens, moins lumineux. Même les réflexions du sens commun, lorsqu'elles se produisent, réflètent encore l'aspect intuitivement vague de ses données immédiates. Ses raisonnements sont surtout *latents*, et ses jugements, lorsqu'il les exprime, manquent principalement de précision, du moins dans les termes. Ils n'enserrent pas la réalité conceptuelle au point de mettre en évidence ce qui, pour un objet donné, la constitue en propre, et permet d'en rattacher la notion à *l'être* même, par le principe d'identité.

La raison en est que l'exercice *spontané* de l'intelligence est lié à tout un système de représentations sensibles dont la *réflexion philosophique* elle-même a peine à se dégager. L'intuition abstractive de l'idée la plus intelligible, et partant la plus simple, ne se produit pas sans une intuition parallèle d'images sensibles et compliquées. Il s'ensuit que l'intelligence, obnubilée en quelque sorte par la multiplicité des sensations où elle puise spontanément ses idées premières, et en particulier l'idée d'être, n'en retient qu'une connaissance confuse. Rien n'est moins facile que de fixer du premier coup en pleine lumière l'être dans le devenir, l'absolu dans le relatif, l'universel dans le particulier, le nécessaire dans le contingent. C'est seulement à la réflexion philosophique qu'il appartient de projeter sur le fond mouvant et toujours renouvelé de nos intuitions sensibles l'idée *lumineuse* de l'être, et d'y rattacher comme au foyer même d'où elles rayonnent, toutes nos autres idées, de mettre en évidence leur *raison d'être*.

Autant, malheureusement, le sens commun — ainsi que son nom l'indique — est une chose commune, autant la réflexion philosophique saine, celle qui ne s'exerce pas à l'encontre des données du sens commun, mais travaille sur elles et les rejoint, est une qualité rare. D'aucuns philosophes qui, en fait, admettent les données du sens commun, les rejettent en théorie, dès qu'il s'agit de les justifier, comme si leur intelligence, sous l'influence dissolvante de l'esprit de système, était impuissante à *ressaisir* son objet propre, à morceler l'être d'une façon intelligible, et à justifier ce morcelage à ses propres yeux.

La seule justification rationnelle des données du sens commun qui ait jamais été présentée, l'a été par la Philosophie traditionnelle qui, en se donnant comme la *Philosophie de l'être*,

radicalement opposée à la *Philosophie du phénomène*, a rejoint l'objet de l'intelligence que le sens commun lui fournit, et ne s'est développée dans toutes ses parties qu'en fonction de cet objet et de ses notes essentielles.

Nous n'aurons pas de peine à le démontrer en ce qui concerne la *Morale*, après que nous aurons rappelé brièvement la façon dont le sens commun lui-même pose le problème moral.

« Le devoir, écrit M. Bayet, tel est un des mots sacrés que des » philosophes hardiment candides prétendirent élever au-dessus » des désirs, des passions, des intelligences humaines, aussi haut » que le Christianisme avait élevé son Juge et son Ciel. Telle » est la nouvelle loi, qui, fondée, dit-on, sur la raison même, » devait être comme elle éternelle... » (1).

J'estime au contraire que la candeur — si candeur il y a — n'est pas du côté des philosophes auxquels M. Bayet décerne si bénévolement un brevet d'invention. L'idée de *devoir*, ou mieux, l'idée de *bien* qui le fonde, était avant que les philosophes fussent nés. Elle est aussi ancienne que l'homme, et aussi répandue que lui. C'est une idée de *sens commun* (2), et, à ce titre, indépendante jusqu'à un certain point — celui qui sépare une idée confuse d'une idée claire — de la réflexion philosophique. On peut, il est vrai, opposer à cette affirmation les déviations du *sens moral* observées çà et là chez certains peuples, ou chez certains individus. Mais ces déviations, qui d'ailleurs n'ont jamais trait au *Bien* lui-même, envisagé *formellement* comme « un devant être fait », mais à sa *matérialisation*, trouvent leur raison suffisante — nous y insisterons sous peu — et dans la complexité même de *l'objet* moral à connaître et à réaliser, et plus encore dans la complexité du *sujet* humain qui le connaît et le réalise.

La plupart des consciences individuelles portent des jugements de valeur, ou témoignent de sentiments dont la teneur morale ne s'explique que par l'admission spontanée ou réfléchie du *Bien rationnel à réaliser*. Il existe, je pense, très peu d'individus dont le sens moral soit absolument émoussé, et qui n'aient à aucun degré l'intuition du bien à accomplir, et du mal à éviter. Au surplus, le *sens moral universel* confirme sur ce point le témoi-

1. Bayet A., *Les idées mortes*, Paris, Ed. Cornély, 1909, p. 28.

2. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIae, Q. 94, a. 2. — Sicut ens est primum quod cadit in apprehensionem simpliciter : ita bonum est primum quod cadit in apprehensionem practicae rationis quae ordinatur ad opus.

gnage de la conscience individuelle. Partout et toujours, on a distingué plus ou moins clairement les notions de bien et de mal, — et admis, ou tout au moins sous-entendu, que la volonté humaine ne relève pas uniquement de ses caprices, mais est *dominée* par quelque objet. Tout le prouve : les *langues* qui, aussi loin que l'on remonte dans le temps, et qu'on aille dans l'espace, ont toutes des mots différents pour exprimer la vertu et le vice; les *écrits* des littérateurs, des historiens, des philosophes, où les actions des individus et des peuples réputés libres sont jugées au nom d'une loi supérieure, régulatrice de leur liberté; les *lois civiles*, les *tribunaux*, les *institutions* qui supposent l'existence d'une loi morale. Même les théories des Philosophes les plus systématiquement opposés aux données *éthiques* du sens commun n'ont de consistance que celle qui leur vient du peu qu'elles acceptent de ces données.

Ainsi donc le sens commun pose le problème moral d'une façon *transcendante*, et *absolue*, en nous révélant le *Bien* comme une *réalité objective* dont nous dépendons, mais qui ne dépend pas de nous. « Il distingue trois espèces de bien : le bien sen-
» sible ou simplement délectable, le bien utile en vue d'une
» fin, et le bien honnête. L'animal se repose dans le premier, et par
» l'instinct utilise le second sans en voir la *raison d'être* dans
» la fin pour laquelle il l'emploie. L'homme seul, par sa rai-
» son, connaît l'*utilité* ou la raison d'être du moyen dans la fin;
» seul aussi il connaît et peut aimer le bien honnête. Ce der-
» nier lui apparaît comme *bien en soi*, *désirable en soi*, indépen-
» damment de toute utilité; il est bien et désirable par cela seul
» qu'il est conforme à la droite raison et apparaît comme la perfec-
» tion normale et l'achèvement de l'homme comme homme (comme
» raisonnable et non pas comme animal). Il est bien en soi, indépen-
» damment du plaisir qu'on y trouve et des avantages qu'on en re-
» tire, de connaître la vérité, de l'aimer par-dessus tout, d'agir en
» tout selon la droite raison, d'être prudent, juste, fort et tempérant.
» Bien plus, ce bien honnête ou bien rationnel apparaît comme une
» *fin en soi obligatoire:* tout homme comprend qu'un être raison-
» nable *doit* avoir une conduite conforme à la droite raison,
» comme la droite raison est elle-même conforme aux princi-
» pes absolus de l'être. C'est là l'origine rationnelle de la notion
» du devoir : « Fais ce que dois, advienne que pourra » (1).

1. Garrigou-Lagrange, *ouv. cité*, p. 79. — Il est à peine besoin de faire remarquer que ces distinctions attribuées au sens commun sont plus instinc-

Mais si c'est là *l'origine rationnelle* de la notion du devoir, ce n'en est pas encore la *justification rationnelle*. Cette connaissance du *Bien honnête* par le sens commun, pour être complète, fait appel à la réflexion philosophique. Elle est *certaine* à coup sûr, mais elle demeure *confuse*. Sa certitude lui vient des rapports immédiats que le bien honnête soutient avec l'être, objet propre de l'intelligence, et qu'il est impossible à celle-ci de ne pas saisir dans ses premières intuitions abstractives de l'être. Mais elle n'en demeure pas moins *confuse* à cause du caractère spontané et pour ainsi dire instinctif de ces intuitions, et à cause aussi des intuitions sensibles qui les accompagnent, et dont l'intelligence ne se dégage avec peine qu'à la réflexion. Il faut en dire autant, je crois, de la connaissance des conditions psychologiques auxquelles est soumise la pleine réalisation du *Bien honnête*, telles que *la liberté* et *l'immortalité de l'âme*.

Nous avons en effet *l'instinct de notre liberté* comme nous avons celui de Bien rationnel. Lorsque nous nous écoutons, et nous consultons nous-mêmes, remarque Bossuet, *nous sentons que nous sommes libres, comme nous sentons que nous sommes raisonnables* (1). Nous avons conscience — une conscience certaine, mais confuse — de pouvoir, au nom même du *bien absolu* qui nous *domine*, et peut seul épuiser notre capacité infinie de vouloir, de n'être point *dominés* par les biens relatifs et finis qui participent de sa bonté. Il appartiendra à la raison philosophique de justifier cette donnée du sens commun en écartant à la fois l'intellectualisme déterministe, et le volontarisme libertiste. Mais telle quelle, et pratiquement, elle est d'une certitude absolue, contre laquelle les théories les plus sceptiques ne peuvent rien. Et j'ajoute qu'une théorie de la liberté ne sera valable qu'à la condition de rendre raison de cette certitude, et de son caractère *transcendant*.

*Le sens de l'immortalité de l'âme*, comme condition psychologique de l'activité morale, est plus difficile à déterminer, mais il est indéniable. Historiquement en effet, la croyance des peuples à l'immortalité de l'âme, sous une forme ou sous un au-

---

tives que réfléchies. Le sens commun en a plus l'intuition que la claire vue; il les *sent* plus qu'il ne les *voit*; il les affirme plus qu'il ne les justifie. Bref, ces distinctions sont surtout *latentes*, et l'expérience morale seule, chez les individus ou les peuples incapables de réflexion philosophique, nous les révèle. Elles sont certaines, puisqu'elles s'expriment dans la conduite; mais elles restent confuses, puisque ceux-là même qui les utilisent *pratiquement* sont incapables de les justifier *philosophiquement*.

1. Bossuet. *Traité du libre arbitre*, ch. V.

tre, semble s'imposer (1). Psychologiquement, il s'explique par l'intuition abstractive certaine, mais confuse, qu'a l'âme de sa *spiritualité*, et du *droit* qui en dérive pour elle de coexister éternellement avec les vérités éternelles, universelles, nécessaires que cette spiritualité lui permet de connaître, et auxquelles elle *se sent* tenue de se soumettre. « L'homme, dit saint Thomas, désire naturellement exister *toujours*, et il sent que ce désir naturel ne saurait être vain (2). »

C'est aussi à un *désir naturel* du même ordre qu'il rattache la croyance à l'existence de Dieu, comme Souverain Bien et comme fondement ultime du devoir. *De fait*, aux yeux du sens commun, *le devoir est en fin de compte fondé sur l'être, l'intelligence et la volonté de Dieu*, qui, dès qu'il est connu, apparaît comme le *premier désirable*, source de tous les biens.

En résumé, le sens commun comprend de façon confuse, mais certaine, qu'un être raisonnable *doit* avoir une conduite conforme à la droite raison, comme celle-ci est elle-même conforme aux principes absolus de l'être. Et dans cette intuition abstractive d'une *fin transcendante, en soi obligatoire*, qui domine notre activité et la règle, il a aussi l'instinct des conditions psychologiques nécessaires à sa pleine réalisation, telles que la liberté, et l'immortalité de l'âme.

L'existence de ces données du sens commun en matière morale est hors de doute, ainsi que le caractère *absolu* qu'elles revêtent avant toute analyse de la raison philosophique. Dès lors, on pourra juger de la valeur intellectuelle d'une théorie morale à la façon dont elle justifiera rationnellement ces données, et leur caractère. Toute théorie du *Bien* qui, en l'acceptant comme un *fait*, ne pourra rendre compte de sa *transcendance*, ni de l'obligation morale *absolue* qu'il comporte, devra être regardée comme fausse.

Au contraire, s'il existe une théorie morale qui justifie rationnellement le Bien honnête, en rendant compte de son caractère à la fois *absolu* et *normatif*, et des conditions psychologiques de sa réalisation, nous devrons tenir cette théorie pour vraie.

Nous allons précisément essayer de démontrer qu'aucune des théories morales contemporaines, construites en dehors de la morale traditionnelle, et le plus souvent contre elle, n'est parvenue à fournir la *raison d'être* des données morales de sens commun,

1. Le Roy (Mgr). *La religion des primitifs*. Paris, Beauchesne, 1909.
2. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia P., Q. 75, a. 6.

que cependant elles prennent en gros pour base de leurs constructions. Il nous sera plus facile alors de déterminer à quel titre la morale traditionnelle seule nous en offre une justification.

## § II. LE SENS COMMUN ET LA SCIENCE DES MŒURS.

On peut, je crois, ramener à quatre types les principaux systèmes contemporains qui ont assumé la tâche d'expliquer la réalité morale. Ils sont ou *psychologique*, ou *sociologique*, ou *positif*, ou *rationnel*. Tous ont ceci de commun qu'ils demandent à la *science* et non plus à la *métaphysique* de leur fournir cette explication. Et cela va de soi. *Phénoménistes* au point de vue intellectuel, les constructeurs de ces divers systèmes pouvaient-ils admettre un instant que le problème moral comportât une solution métaphysique? Ils ne le pouvaient pas sans contradiction. Aussi bien cet « agnosticisme » initial vicie-t-il radicalement leurs théories. En donnant au *devenir* le *primat* sur *l'être*, en mettant l'hypothèse de l'évolution à la base des idées et des faits moraux pour les justifier, ils reconnaissent, ou du moins sous-entendent, que le *plus* peut sortir du *moins*, qu'il y a *plus* dans le bien qui évolue que dans le bien *transcendant* à toute évolution, qu'une morale *relative* l'emporte sur une morale *absolue*, que la morale n'est pas faite, mais se fait, et, en définitive, qu'il n'y a pas de morale, mais seulement une *science des mœurs*.

Voilà en quoi tous ces systèmes se ressemblent, et dévoilent leur impuissance à justifier les données morales du sens commun qu'au demeurant ils admettent comme un *fait*, mais suppriment ensuite en voulant l'expliquer.

La seule différence qui les sépare, et donne à chacun d'eux sa physionomie propre, leur vient de la *raison scientifique* spéciale qu'ils invoquent pour donner un fondement aux idées et aux habitudes morales courantes.

C'est ainsi que les psychologues font appel à *l'hérédité psychologique*. Ce système explicatif de la réalité morale est né des idées évolutionistes de Darwin, reprises plus tard et coordonnées par Spencer, et finalement adaptées à la mentalité française par M. Ribot (1). Aucune théorie n'est plus séduisante à première vue; j'ajoute aussitôt qu'aucune ne semble plus creu-

1. Ribot, *L'Hérédité psychologique*, Paris, Alcan, 1906, 8e édition.

se à la réflexion. Elle prolonge la difficulté du problème sans le résoudre.

Sa séduction lui vient de ce qu'elle paraît admettre comme un *fait* indéniable les données fondamentales du sens commun. « Actuellement, écrit M. Ribot, chez tous les peuples civilisés, » les principes les plus généraux de la morale sont les mêmes... » Ces principes généraux n'ont rien de mystique. Ils ne sont » que les conditions d'existence de toute vie sociale... La mo- » rale, réduite à ce qu'elle a d'essentiel, consiste en ces con- » ditions d'existence sans lesquels l'homme disparaît » (1). Voilà le *fait moral*. Comment le justifier? Par *l'hérédité psychologique*. C'est dire que le problème moral ne comporte qu'une *justification historique*. « Si quelqu'un, se plaçant au point de vue » de la doctrine de l'évolution, avait montré par quelles pha- » ses successives la moralité humaine a dû passer pour s'éle- » ver des formes inférieures de la vie sauvage aux formes su- » périeures de la civilisation actuelle; si les divers moments de » ce progrès avaient été marqués de façon qu'on pût suivre » leur filiation logique et comprendre pourquoi l'un a précédé » et l'autre a suivi, en quoi le premier a été la condition du se- » cond, il nous serait plus facile de découvrir le rôle de l'hé- » rédité comme facteur de ce développement. Malheureusement » la genèse des idées morales n'a jamais été tracée d'une ma- » nière complète... nous sommes donc réduits à essayer ici une » grossière et informe ébauche » (2).

Là-dessus M. Ribot se livre à une induction « préhistorique », et essaye de déterminer, ou plutôt d'imaginer, quel a pu être le rôle de l'hérédité dans la genèse des idées morales, avant les cinq ou six mille ans qui représentent ce qu'il appelle la *période de consolidation de la morale*, c'est-à-dire au delà des monuments égyptiens, du code mosaïque, des lois de Manou, des livres sacrés de la Chine, où nous retrouvons les mêmes principes fondamentaux que ceux qui régissent la société actuelle. Au delà de ce passé lointain qu'y avait-il? que s'est-il passé?

Deux hypothèses sont possibles : ou bien l'homme apparut alors armé de toutes pièces, portant en lui la loi morale tombée du ciel; ou bien, durant cette période obscure, les bases de la morale ont été posées peu à peu, et affermies par l'hérédité.

---

1. *Ouv. cité*, p. 333.
2. Ribot, *ouv. cité*, p. 334.

« La deuxième hypothèse, note M. Ribot, a pour elle toutes les » raisons qui appuient la doctrine générale de l'évolution, dont » elle n'est qu'un cas » (1). D'abord il est entendu que la moralité de l'homme est un résultat de la sociabilité; c'est dans les instincts sociaux que la morale prend sa source. Or, « à » en juger par analogie avec la grande majorité des quadrumanes, » les ancêtres primitifs de l'homme devaient être sociables. » Ainsi se sont formées de petites tribus. Celles-ci — de même que les sauvages actuels — ne considéraient probablement « les ac- » tions comme bonnes ou mauvaises qu'autant qu'elles affec- » taient d'une manière apparente le bonheur de la tribu, non » celui de l'espèce ni de l'individu considéré comme simple mem- » bre de l'association. Le sens moral est ainsi primitivement déri- » vé des instincts sociaux, l'un et l'autre se rattachant d'abord » exclusivement à la communauté. » Les tribus chez qui les instincts sympathiques étaient trop faibles ou trop instables ont dû périr. La sélection naturelle a assuré la survivance des plus aptes, de celles qui avaient au plus haut degré le sentiment de la solidarité sociale (2).

Mais une question importante se pose ici : Comment chez l'homme primitif les instincts égoïstes, si intenses, si désordonnés, ont-ils pu être maîtrisés par les instincts sociaux? *Grâce à l'évolution de l'intelligence*, répond M. Ribot. « C'est ainsi qu'à » la longue, l'homme primitif en est venu à comprendre l'im- » portance des vertus individuelles (empire sur soi-même, tem- » pérance, etc.), et que les bases de moralité ont été complète- » ment assises » (3).

En résumé, l'homme n'est moral que *parce qu'il est* sociable; la morale a pris sa source dans les instincts sociaux, et elle se ramène *essentiellement* aux conditions générales d'existence de toute société. L'homme primitif n'a pas connu d'autre morale que celle-là, si c'est vraiment à la longue, grâce à l'évolution de l'intelligence, que nos ancêtres ont compris l'importance des vertus *personnelles*. Actuellement, sous la double et féconde influence de l'hérédité et de l'éducation — celle-là *in-*

1. *Ibid.*, p. 335.

2. Ribot, *ouv. cité*, pp. 335-336. — « On ne peut douter que, si la triste » histoire de notre race avait été conservée dans tous ses détails, nous aurions » de nombreux exemples de tribus qui ont péri pour avoir été incapables de » concevoir un système social ou les restrictions qu'il impose ». (Bain, *The Emot. and the Will*, p. 271.)

3. Ribot, *ouv. cité*, p. 336.

*térieure*, celle-ci *extérieure* — le *devoir* consiste à faire triompher les tendances altruistes et spécifiques. La conscience morale est tout simplement la conscience de cette tendance que nous finissons par prendre pour un *impératif catégorique*, oublieux que nous sommes de son origine (1). A mesure que l'humanité *évoluera*, l'éducation sociale complétera l'œuvre de l'hérédité. Après avoir vécu pour lui-même et pour les autres, l'homme ne vivra plus que pour les autres. Ce sera le triomphe des tendances de l'espèce sur celles de l'individu (2).

Telle est, ramenée à ses lignes principales, la doctrine du *sens moral*, dans l'hypothèse de l'évolution. Il n'est pas malaisé de voir en quoi elle s'oppose aux données du sens commun, sous prétexte de les justifier.

D'abord, je me demande comment on peut si facilement se résigner à faire reposer sur une simple hypothèse — fût-ce l'hypothèse évolutionniste — un ensemble de *devoirs* aussi mortifiants que les devoirs sociaux. A cela les disciples de Darwin répondent que cette résignation s'impose, puisque ces devoirs auxquels se ramènent actuellement les principes les plus généraux de la morale sont les conditions d'existence de la vie sociale. Mais cela même n'est pas démontré, ou s'il est démontré que la société ne saurait vivre sans ces principes, la démonstration vaut dans l'hypothèse de l'évolution, où l'on suppose que la morale prend sa source dans les instincts sociaux, mais dans cette hypothèse seulement.

Où donc M. Ribot a-t-il pris que les instincts sociaux sont la source de la morale? L'histoire elle-même n'appuie pas cette affirmation. Elle ignore tout des originines de l'homme moral, et ne s'échafaude que sur de vagues analogies, ou de simples hypothèses. Mais admettons un instant qu'un historien, se plaçant au point de vue de la doctrine de l'évolution, ait noté au jour le jour les phases successives par lesquelles l'humanité a passé pour s'élever des formes inférieures de la vie sauvage aux formes supérieures de la civilisation actuelle. Que faudrait-il en conclure? Sans doute que dans les conditions où elles ont évolué, et en vertu de la sélection naturelle, les tribus mieux douées que les autres d'instincts sympathiques et sociaux, l'ont emporté dans la lutte pour la vie, et ont transmis ces qualités à leurs descendants. Le *fait* brutal s'imposerait, mais la *raison de l'o-*

1. SPENCER. *The data of Ethics*, ch. VII.
2. DARWIN, *La Descendance de l'homme*, ch. II et III.

*bligation morale* qui le caractérise, nous échapperait. Il resterait à prouver que l'humanité, sans cesser d'être elle-même, n'aurait pu évoluer dans d'autres conditions. N'est-ce pas Darwin lui-même qui a écrit : « Si les hommes se produisaient dans des » conditions identiques à celles des abeilles, il n'est pas dou- » teux que les femelles non mariées considéreraient comme un » devoir sacré de tuer leurs frères, et les mères chercheraient » à détruire leurs filles fécondes, sans que personne trouvât à » y redire » (1).

En toute hypothèse, fondée ou non, une justification psycho-historique des données morales du sens commun se retourne finalement contre ces données.

Le sens commun, nous l'avons vu, rattache le *devoir* au *bien rationnel* comme à son fondement; la doctrine de l'hérédité fonde le devoir sur les seuls instincts sociaux.

Dans l'hypothèse de l'hérédité psychologique, le *moral* est finalement absorbé par le *social*, s'il est vrai, comme l'assure Darwin, que le triomphe des tendances de l'espèce sur celles de l'individu, sera le dernier terme de l'évolution. Au contraire, le sens commun nous montre que les devoirs sociaux n'absorbent pas à leur profit les devoirs personnels, mais que les uns et les autres ont leur origine dans le bien honnête ou rationnel.

Le sens commun précise encore la question, et il montre à l'évidence que l'égoïsme bien entendu, l'amour du *moi raisonnable* est la source toujours jaillissante et pure de l'altruisme, bien loin que l'altruisme — ainsi que l'affirment les évolutionnistes — ait à gagner à la suppression complète de l'amour de soi.

Le sens commun affirme le caractère *absolu* du bien rationnel, transcendant à toute évolution, et sa réalisation essentielle obligatoire en soi et pour tous les hommes — la doctrine de l'hérédité, non contente de restreindre le bien humain au bien social, le conçoit comme essentiellement *relatif*, s'élargissant et s'affermissant peu à peu chez les forts, au détriment des faibles. Dans l'intuition abstractive du *bien honnête*, le sens commun saisit la *liberté* comme une condition psychologique de sa réalisation — cette réalisation, la doctrine de l'hérédité la soumet au *déterminisme* des circonstances, et à la loi physique et brutale de la sélection naturelle.

---

1. Darwin, *ouv. cité*, p. 76.

Est-il besoin d'ajouter que l'apport de *l'éducation*, dans la fixation des idées morales héréditaires, ne change pas la nature du problème, et ne fait pas avancer d'un pas la question? J'accorde que, sous l'influence de l'éducation et de l'habitude, l'association des idées morales se renforce au point de paraître *innée* et non *acquise*. Mais ce n'est pas précisément l'aspect *inné* de ces associations, lequel d'ailleurs, de l'aveu de Spencer, n'est qu'une illusion d'optique, qu'il s'agit d'expliquer. L'explication doit porter sur l'*association* elle-même. Pourquoi ces idées morales, et non pas d'autres, se sont-elles associées? Au surplus, qui m'empêche de rompre ces associations? Ni l'hérédité, ni l'éducation ne parviendront jamais à me donner raison de la valeur *ontologique* de ces jugements ou principes moraux qui se retrouvent à la base de l'organisation sociale; à me dire pourquoi le bien social se présente à moi comme un « devant être fait. » C'est ce petit mot « est » qu'il faudrait justifier, ainsi que l'obligation *absolue*, *intemporelle* qu'il manifeste. La doctrine du sens moral acquis sous la double influence de l'hérédité et de l'éducation en est incapable.

Devant cette impuissance de la science psychologique à justifier le *fait moral*, d'autres philosophes ont songé à construire une science physique des mœurs, et à chercher dans la *nature même de la société* le fondement absolu du bien social. Telle est la morale scientifique, ou sociologique de M. Durkheim, revue et considérablement augmentée par M. Lévy-Bruhl.

Les défenseurs de cette morale ne nient pas que le fait moral se présente à nous sous le double aspect que nous avons dit, comme *obligatoire* et *désirable*. Ils admettent au contraire que *Bien* et *devoir* sont les deux caractéristiques de la réalité morale. Mais ils expliquent cela à leur façon. « En interrogeant la conscience morale contemporaine, écrit M. Durkheim, on peut se mettre d'accord sur les points suivants : (*a*) Jamais, en fait, la qualification de moral n'a été appliquée à un acte qui n'a pour objet que l'intérêt de l'individu; (*b*) si l'individu que je suis ne constitue pas une fin ayant par elle-même un caractère moral, il en est nécessairement de même des individus qui sont mes semblables; (*c*) d'où l'on concluera que, s'il y a une morale, elle ne peut avoir pour objectif que le groupe formé par la pluralité d'individus associés, c'est-à-dire la *société*... (1). La

1. DURKHEIM, *La détermination du fait moral*. — *Bulletin de la Société française de Philosophie*, avril 1906 p. 115.

morale commence donc là où commence l'attachement à un groupe quel qu'il soit, parce que c'est là seulement que le dévouement et le désintéressement prennent un sens.

La société est une chose *bonne, désirable,* pour l'individu qui ne peut la nier sans se nier lui-même. Elle est en même temps une *autorité morale* qui, en se communiquant à certains préceptes de conduite, qui lui tiennent particulièrement à cœur, leur confère un caractère *obligatoire.*

Voilà, réduite à ses éléments essentiels, la théorie de la morale scientifique ou sociologique. D'après cette théorie, *c'est de la société et non du moi que dépend la morale.* En d'autres termes, il n'y a pas d'autre morale que la morale sociale; la morale intérieure disparaît au profit de la morale extérieure. L'autorité sociale est le dernier mot de l'activité morale individuelle et sociale.

Ce qu'il y a d'étrange dans cette théorie, c'est que, construite au nom de la science, elle est on ne peut plus anti-scientifique.

D'abord comment oser assimiler la science morale aux sciences de la nature? Le premier point d'orientation de la morale sociologique consiste en effet en ce que les phénomènes sociaux doivent être « détachés des sujets conscients qui se les représentent », et « qu'il faut les étudier du dehors comme des choses extérieures ». Ils sont en effet « des manières d'agir... qui existent en dehors des consciences individuelles » et qui « n'ont pas l'individu pour substratum, mais la société » (1). Or, puisque, dans les sciences du monde physique, le subjectivisme et l'anthropomorphisme ont été écartés, pour le plus grand progrès de ces sciences, il faut également bannir tout subjectivisme et tout anthropomorphisme des recherches faites sur les hommes sociaux.

Voici évidemment de quoi révolter le sens commun. Car comment éliminer le subjectivisme et l'anthropomorphisme d'une science, telle que la science morale, qui s'occupe précisément des *hommes,* des *sujets* conscients? Cette méthode, selon une remarque très spirituelle et très juste, devient alors l'équivalent d'un thermomètre sur lequel on étudie, dans le vide, la température d'un pays, rien que par le simple examen des chiffres marqués sur le tube. Le mercure en serait éliminé pour écar-

1. DURKHEIM, *Règles de la méthode,* p. 6.

ter ainsi la mobilité et l'inconstance des phénomènes de température. Inutile d'insister.

D'autre part, si la morale est le produit de la collectivité, il semble qu'elle doive s'imposer nécessairement à l'individu; que celui-ci en soit réduit à l'accepter *passivement*, sans avoir jamais le droit de porter sur elle un *jugement de valeur*, ni de se dresser contre elle, quelle qu'elle puisse être? En subordonnant la raison individuelle à une autorité extérieure, les sociologues renoncent donc à l'autonomie de la conscience!

Pour échapper à cette difficulté, ils ont imaginé une distinction entre la raison de l'*individu* et la raison *impersonnelle*, qui ne se réalise que dans la science. La seule raison qui ait droit d'intervenir, et de s'élever au-dessus de la réalité historique, en vue de la réformer, c'est la raison s'appuyant sur la connaissance, aussi méthodiquement élaborée que possible, de la réalité sociale, à tel moment donné de son évolution.

La science sociale a donc une portée pratique. « En illuminant le monde, elle ne peut pas laisser la nuit dans les cœurs. » Elle doit être comme l'arsenal où le sociologue, le savant, viendront s'approvisionner pour « régler » la réalité morale, la « perfectionner », et faciliter son « développement objectif ». Mais à quoi reconnaître qu'une société doive être réglée dans ce sens-ci plutôt que dans celui-là; que tel changement l'emporte « en perfection » sur tel autre, *objectivement*, si les notions de « Bien » et de « Mal » qui étaient à la base de la Morale traditionnelle, n'ont aucune valeur scientifique?

En substituant à ces concepts surannés de « Bien » et de « Mal » les concepts nouveaux du « normal » et du « pathologique »; de la « santé » et de la « maladie », répond M. Durkheim (1).

Mais la question demeure entière. Où trouvera-t-on un critère objectif qui permette aux sociologues de distinguer le *normal* du *pathologique*, et à l'idéal moral de se dégager de lui-même? On reconnaît le caractère « normal » d'une société donnée, ripostent les sociologues, à la généralité et à la fréquence de ce caractère. On pourra donc dire que le type normal se confond avec le type moyen, s'il est vrai que ce type est le plus général et le plus fréquent, et que tout écart par rapport à cet étalon de la santé est un phénomène morbide.

Parfait, mais si *moyen* et *normal* sont termes synonymes,

1. Durkheim, *Règles de la méthode sociologique*, Paris, Alcan, 1901.

tout ce qui est au-dessus de la moyenne devient anormal au même degré que ce qui est au-dessous. « L'éclair de génie qui » illumine le cerveau d'un sage, l'inspiration qui enflamme un » poète, sont des faits encore moins fréquents et généraux que » les crises de folie ou de stupidité : on admet volontiers qu'ils » soient tous anormaux; mais, lorsqu'on se place au point de » vue pratique, on ne saurait les confondre, et porter sur eux » un jugement unique. L'état du sage est anormal, mais dési- » rable. L'état du fou est anormal et dégoûtant » (1).

Pareillement en morale. Supposons — et la supposition n'est pas gratuite — que la société se hausse d'aventure au-dessus du type normal, comme un sage au-dessus de la foule qui l'entoure, qui donc alors aurait l'idée saugrenue de la rabaisser par force jusqu'au niveau moyen, jusqu'à la médiocrité?

Fatalement la théorie sociale du « normal » et du « pathologique » aboutit au régime des médiocrités. Au nom du type moyen qu'elle préconise comme étalon de la santé morale, il faudrait bâtir des maisons pour y enfermer tous les hommes de génie et les saints, c'est-à-dire l'élite de l'humanité, comme on construit des prisons pour les criminels, et des maisons de santé pour les malades et les fous.

D'ailleurs ce type normal ou moyen, comment l'établirait-on lui-même? Évidemment à l'aide du passé, et cela semble d'abord tout simple. Mais n'est-ce pas plutôt très arbitraire? Qui nous garantit que le type social n'est pas sans cesse en train d'évoluer? Il est tout à fait possible en effet, — la remarque est de M. Bayet — que l'organisme social, loin d'être, pour chaque espèce, fixé dans ses grandes lignes, soit sans cesse en voie de transformation, et que la distinction du normal et du pathologique évolue sans cesse avec lui.

Nous voici donc loin des affirmations du sens commun.

C'est en effet dans une intuition abstractive intérieure, personnelle, que celui-ci saisit le *Bien rationnel*, comme fondement *objectif* du devoir. Au contraire, MM. Durkheim et Lévy-Bruhl commencent, pour étudier le fait moral, par « désubjectiver » l'homme. Cette méthode, si elle est scientifique, n'a pas en tous cas le sens commun.

Mais elle n'est même pas scientifique. Car la science est im-

---

1. Bayet A. *Du moral et du pathologique en sociologie; Rev. Phil.*, janvier 1907, p. 68. Michelet; *Où en est l'immoralisme scientifique? A propos des idées de M. Bayet. Revue du Clergé français*, 15 novembre 1909, p. 442.

puissante à fournir un *impératif* quelconque. Elle nous dit ce qui est, non ce qui *doit* être. Le jour où elle nous le dirait, elle aurait cessé d'être une science.

Sans parler du caractère *relatif*, et *provisoire* d'une morale sociologique — toutes choses qui vont contre les données du sens commun — il n'est pas facile de voir à quel titre la société a le droit de déterminer le *fait moral*, ni comment elle peut les déterminer.

M. Draghicesco, dont l'ouvrage sur le *Problème de la conscience* (1) n'a peut-être pas été assez remarqué, a mis ce point particulièrement en lumière. Il est le seul qui ait osé pousser jusqu'à ses dernières conclusions le système sociologique. Si M. Bayet l'a fait en dilettante, en donnant du bien la définition fantaisiste que l'on sait, M. Draghicesco l'a fait en logicien impitoyable, et en démagogue décidé. Les lois sociales et psychologiques, écrit-il, ne peuvent pas être, comme les lois naturelles, établies par un simple acte de constatation, ni par une simple recherche scientifique ou contemplative. Sans doute la statistique et le droit sont seuls aptes à tirer des lois de cette matière chaotique et anarchique qu'est la réalité sociale. Mais il faut la compléter par l'*attitude volontaire, législative, contraignante*. « Les lois de l'activité morale et sociale peuvent être dé» couvertes au moyen d'une initiative délibérée, acte créateur » de la volonté, impératif catégorique qui élimine les exceptions » et simplifie la complexité psychique et sociale » (2). *C'est la méthode active démocratique*, symbolisée par le régime représentatif basé sur le suffrage universel. « Une réforme acceptée » par 51 individus s'appliquerait aussi aux 49 autres qui l'ont » rejetée, de telle façon que la méthode devient efficace, et la » force de la volonté illimitée, dans l'élimination des faits ir» réductibles. » *L'anarchie* a *provisoirement* sa place dans la transformation sociale, car tout progrès s'accompagne de désordre, d'anarchie. « Le jour où les derniers progrès scientifiques et » techniques seront réalisés, la société, ayant été universalisée » depuis longtemps déjà, tout élément perturbateur, tout germe » de révolution interne seront désormais impossibles. *La der*» *nière anarchie, déchaînée par le dernier progrès technique, aura* » *été saisie dans la dernière statistique.* » (3).

1. Draghicesco, P. : *Le Problème de la conscience;* Paris, Alcan, 1907.
2. *Ibid.*, p. 136.
3. *Ibid.*, pp. 161, 176; 189, etc.

Aussi bien le mouvement démocratique socialiste est-il la seule méthode sociologique viable et efficace. La démocratie est la science éthico-sociale vivante et vécue... On n'arrivera à découvrir des lois sociales qu'en les *décrétant*, et en les propageant. Finalement l'homme triomphera de l'idée de Dieu. Arrivé à la dernière étape du progrès, il sera omniscient, tout-puissant, éternel. Ce sont là précisément les attributs de la divinité. L'idée de Dieu est la vision instinctive, indéfiniment anticipée, de l'homme à son plein développement.

Il est clair que le sens commun n'a plus rien de commun avec ce « pragmatisme social », et que la théorie de l'évolution dont Darwin nous prédisait monts et merveilles, aboutit ici à la révolution.

La morale positive de M. Belot (1), comme la morale rationnelle de M. Lalande (2), dont il nous reste à dire quelques mots, sont nées plus ou moins inconsciemment du besoin de réagir contre une morale qui se ramène à une *physique des mœurs*, et qui, basée uniquement sur l'évolution mécanique, mène droit à la contrainte et à l'anarchie.

La *Morale positive* de M. Belot se pose très nettement en face de la *morale scientifique* pour l'empêcher d'absorber le « moral » dans le « social ». A la loi de causalité qui, dans le système de MM. Durkheim et Lévy-Bruhl, s'applique aux phénomènes moraux, comme aux phénomènes physiques, et les explique *mécaniquement*, elle ajoute la *finalité* qui, seule, conserve à ces phénomènes leur caractère spécifique, et les explique *dynamiquement*. Ce qu'elle veut sauvegarder avant tout, c'est la réaction autonome et libre de l'individu sur le « donné social » pour se l'assimiler ou s'assimiler à lui. Mais on peut se demander si le fait d'affirmer que *les fins de l'agir humain* sont actuellement données dans la réalité sociale et évoluent avec elle, suffit à les *justifier rationnellement*. A cette question, M. Belot ne répond pas, sans doute par crainte d'un *a priori* quelconque, et d'une immixtion de la raison théorique dans un domaine empirique qui n'est pas de son ressort. « On ne délibère pas sur les fins », répète constamment M. Belot, en prenant à son compte cette maxime d'Aristote, et en la détournant de son sens. Il entreprend en effet de démontrer que le Stagyrite a eu, lui aussi, l'idée d'une *technique morale*, uniquement soucieuse, étant

1. Belot., *Études de Morale Positive*, Paris, Alcan, 1907.
2. Lalande, *Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier 1907, pp. 18-35.

données les fins actuelles qui s'imposent à l'activité humaine, de déterminer les meilleurs moyens de les réaliser. A cet effet, Aristote aurait maintenu la morale sur le terrain de l'expérience, et l'aurait arraché aux généralités métaphysiques, en substituant le syllogisme pratique au syllogisme déductif, en reconnaissant l'impossibilité de démontrer les fins. M. Belot devrait cependant savoir que, pour Aristote, la *fin* et la *forme* coïncident. Ce que la *forme* est au point de vue statique de *l'être*, la *fin* l'est au point de vue dynamique *de l'action*. Or, on ne démontre pas plus la fin que la forme. On ne *prouve* pas plus que l'homme *doit* vivre selon la raison, qu'on ne *prouve* qu'il est raisonnable. Il *doit* vivre selon la raison *parce qu'il* est raisonnable. C'est là une donnée de *sens commun*, de la raison pratique. La découverte des *fins* n'est pas en effet une affaire de démonstration, mais d'induction psychologique. Les *fins* sont ces principes généraux, absolus, intemporels, universels, nécessaires (ἀρχαὶ) que la raison pratique découvre dans l'être par intuition abstractive, et qui servent de bases à la morale (1). Aucun point n'est plus ferme dans la doctrine d'Aristote. Aussi bien sa *téléologie* est-elle aux antipodes de celle de M. Belot. Sa morale, qui repose sur les données fondamentales du sens commun, est une *métamorale*, et non pas une simple *technique*. C'est assez dire que la Morale positive de M. Belot n'est pas une morale de sens commun. Elle est au contraire une morale *relative, provisoire,* qui devient et prépare l'avenir. Quant à établir d'une manière critique, et rationnelle les règles morales qui serviront à la société future, c'est une autre question. Il faut, en attendant, écrit M. Belot, « se résigner à de simples proba- » bilités et accepter la nécessité du risque » (p. 147).

A quoi bon d'ailleurs vouloir justifier les *fins de l'agir humain*, remarquable M. Lalande? La *raison impersonnelle* n'a nullement à intervenir pour porter un jugement de valeur sur la réalité morale donnée, et sur les fins qui lui sont immanentes. En d'autres termes, une morale rationnelle ne doit pas chercher à déduire logiquement d'un principe évident et normal, des conclusions morales particulières, qui trouveraient, dans ce postulat, le fondement de leur obligation. Seuls, en réalité, sont fondements de la morale, les jugements appréciatifs communs

1. Cf. Roland-Gosselin, *De l'induction chez Aristote. Revue des Sc. phil. et théol.*, Janvier 1910, p. 42. — Gillet. *Du Fondement intellectuel de la morale d'après Aristote.* Paris, Alcan, 1905.

à une société, ou, s'il se peut, à la plupart des hommes. En faire la science, « les rationaliser », ce n'est pas prouver leur valeur morale — *celle-ci est donnée* — mais simplement trouver un principe d'où l'on puisse les déduire. Ici, *comme en toute science,* l'important est de dissocier deux idées, trop longtemps confondues, de *fondement réel,* et de *principe logique.*

Mais que sont ces jugements moraux admis par tout le monde dont parle M. Lalande? Lui-même a essayé de le préciser dans une lettre ouverte à M. Laberthonnière, et qu'ont publiée les *Annales de Philosophie chrétienne* (1).

Je n'entends pas par là, écrit-il « une universalité rigoureuse, » qui n'existe même pas en mathématiques, — j'entends l'uni- » versalité telle qu'elle se réalise dans l'accord scientifique, qui » est un fait, un fait au nom duquel vous ne doutez pas, je » pense, qu'on puisse en toute légitimité enseigner la physique, » imposer des mesures de désinfection ou de sécurité, juger une » cause, condamner un fraudeur, etc. »...

« Vous demandez ensuite *pourquoi* vivre ainsi, pour quelle » *raison* il faut suivre ces règles?... Si par *raison* vous enten- » dez une vue du monde qui provoque en nous une réaction » émotive et affective propre à nous fortifier dans la volonté de » bien faire, et dans l'accomplissement du devoir, je recon- » nais (sans approuver le sens du mot) que c'est là une chose » utile et désirable. »

En somme, M. Lalande reconnaît aux données du sens commun, en matière morale, une valeur de fait, et de fait scientifique. On doit lui en savoir gré, comme je lui sais gré pour ma part d'admettre qu'il est grandement utile et désirable de trouver une *raison* à ces données, en l'entendant *d'une vue du monde* qui « provoque en nous une réaction émotive et affec- » tive propre à nous fortifier dans la volonté de bien faire et dans » l'accomplissement du devoir ». Sans doute, M. Lalande n'admet pas le sens donné à ce mot « raison », et croit qu'une pareille justification rationnelle des données du sens commun est une affaire d'art et non d'enseignement. Du moins, selon la remarque de M. Laberthonnière, M. Lalande est de ceux pour qui « la question est ouverte » (2).

Aussi bien, nous reste-t-il à montrer que cette « question ou-

1. *Annales de Philosophie chrétienne,* octobre 1909, p. 80 sqq.
2. *Ibidem,* p. 85.

verte », la Philosophie tradionnelle, celle qui donne à *l'être* le primat sur le *devenir*, l'a depuis longtemps résolue.

## § III. LE SENS COMMUN ET LA MÉTAMORALE.

Le sens commun, avons-nous vu, est une *philosophie rudimentaire de l'être.* Il se présente comme possédant de façon certaine, quoique confuse, en tous cas strictement suffisante au commun des hommes, la solution des principales questions métaphysiques, morales ou religieuses. Il n'est rien d'autre, en dernière analyse, que l'intelligence elle-même considérée dans ses tout premiers contacts avec l'*être*, son objet formel. D'où le caractère à la fois certain et confus de ses données. Celles-ci représentent l'ensemble des principes les plus généraux de l'activité intellectuelle et morale de l'homme, ceux-là même qui se dégagent *analytiquement* et par simple *intuition abstractive* de l'être, en y joignant les conditions psychologiques essentielles de cette double activité.

Toutefois, il faut le reconnaître, le sens commun est incapable de justifier lui-même rationnellement ses propres données, et il en est incapable pour cette raison déjà indiquée, à savoir qu'il est une connaissance instinctive plutôt que réfléchie, qu'il sent plus qu'il ne voit, et que ses réflexions, lorsqu'elles se produisent, gardent le caractère imprécis de ses premières intuitions, liées qu'elles restent à tout un système de représentations sensibles dont la réflexion philosophique elle-même se dégage difficilement.

C'est à cette dernière seule que revient la tâche de fournir une justification rationnelle des données immédiates du sens commun. A cet effet, il faut et il suffit que la même intelligence qui, en vertu d'une induction psychologique connaturelle, saisit les notions d'être, de vrai, de bien, de beau, et, dans ces notions premières, les premiers principes, puisse *réfléchir*, sur les uns et les autres, et en dégager la *raison d'être.* Or, c'est là un fait psychologique d'observation courante. Nos *idées*, en effet, ne sont pas seulement des *médiums* de connaissance, sortes de transparents où se reflète le *réel*, dès que l'intelligence entre en relation avec lui.

Mais, en vertu de l'objectivité de notre entendement, elles sont elles-mêmes des *objets* de connaissance, tout gonflés de la réalité

abstraite des choses sensibles, et sur lesquels peut porter *directement* la réflexion philosophique. Instruments d'intuition, elles sont aussi objets d'analyse. Et cela est vrai des idées morales qui relèvent de la raison pratique comme des idées qui sont du domaine de la raison pure. Car la raison pure et la raison pratique ne sont que deux aspects réels de la même intelligence, ou mieux encore deux de ses fonctions essentielles, dont la diversité provient uniquement des rapports *objectifs* que le *vrai* et le *bien* soutiennent respectivement avec l'être, son objet formel.

Mais l'*être*, dira-t-on, est-il vraiment l'objet formel de l'intelligence, à quoi se ramène *analytiquement* les données du sens commun ?

La philosophie traditionnelle qui, au demeurant, n'est qu'une *philosophie de l'être* radicalement opposée à la *philosophie du phénomène*, l'affirme, et justifie sans peine son affirmation. « Dès » le point de départ de la genèse de nos connaissances, écrit le » P. Garrigou-Lagrange, nous nous séparons des (nominalistes), » en admettant à côté du *continu indistinct et mouvant*, qui est » pour nous le premier objet connu confusément par le sens, un » *primum cognitum intelligibile* qui est l'*être* au concret, τὸ ὄν, » le quelque chose qui est. De même que rien n'est visible que » par la *couleur* (objet formel de la vue), que rien n'est perceptible » à l'ouïe que par le *son* (objet formel de l'ouïe), de même rien » n'est intelligible que par l'*être*, à raison de son rapport avec » l'être (objet formel de l'intelligence). L'intelligence surtout n'est » intelligible à elle-même que comme relative à l'être ou à la » raison d'être, qui est le centre intelligible de toutes ses idées, » le lieu de tous ses jugements et de tous ses raisonnements » (1). Saint Thomas après Aristote, et la plupart des scolastiques après saint Thomas, ont construit l'édifice intellectuel de nos connaissances sur cette affirmation humaine de l'*être* que nous trouvons au terme de toutes nos intuitions, réfléchies ou spontanées.

Il n'y a pas en effet en nous une *idée* qui ne contienne l'affirmation de l'être, ou la raison d'être. C'est même en quoi l'idée diffère *essentiellement* de l'image, et en quoi par conséquent le sens commun intellectuel qui aboutit à des *idées* est irréductible au sens commun sensible qui ne connaît que des *images*. Sans doute l'idée est abstraite et universelle, alors que l'image est concrète et particulière. Mais l'abstraction et l'universalité, si elles sont des propriétés de l'idée, ne la constituent pas essentiellement. Et encore

1. Garrigou-Lagrange, *ouv. cité*, p. 24.

l'abstraction n'est-elle une propriété que de l'idée *humaine*. Il est permis, en effet, de concevoir un autre mode de connaissance que l'abstraction. De telle sorte que l'idée, de soi, ne requiert pas d'être abstraite. L'essence de l'idée est de contenir l'objet formel de l'intelligence, l'être, âme de tous nos jugements, principe vivifiant de tous nos raisonnements.

Ceci posé, nous n'éprouvons aucune peine à reconnaître que les idées pleinement intelligibles, du fait de leur rattachement à l'être, ne sont pas légion. Mais il nous suffit, pour le moment, que les idées constitutives de la morale, celles-là même dont nous avons vu que le sens commun a l'intuition spontanée (idée de bien, de liberté, etc.) le soient. Car cela seul tranche la question de savoir si le problème moral comporte une solution *scientifique*, comme le prétendent les modernes, ou *métaphysique*, comme l'ont soutenu et démontré les anciens.

Or, l'idée de *bien*, en particulier, — idée de *bien honnête* ou *rationnel*, — telle que le sens commun la conçoit, c'est-à-dire comme *fondement prochain* de l'obligation morale, du devoir humain, cette idée est-elle pleinement intelligible? L'intelligence peut-elle, à la réflexion, la rattacher à l'*être*, son objet formel, en donner la *raison d'être?*

Pour le nier, il faudrait établir que l'*être* n'est pas l'objet formel de l'intelligence, et que le *principe d'identité* perçu par elle directement dans la notion d'être, n'est pas régulateur du réel comme il l'est de la pensée. Car c'est au nom de l'objectivité de nos connaissances et du principe d'idendité en particulier que le *sens commun* porte un jugement de valeur sur le *bien rationnel* et sur son *droit* à régler notre activité. Heureusement, l'affirmation intellectuelle de l'être comme premier objet d'intuition est hors de conteste. « *Dans sa toute première appréhension, l'intel-* » *ligence connaît l'être, le quelque chose qui est, avant de se con-* » *naître elle-même, et sans le connaître précisément comme non-* » *moi ; puis, par réflexion, elle se connaît comme relative, inten-* » *tionnelle ; alors elle juge l'être comme distinct d'elle-même,* » *comme non-moi ; c'est le premier morcelage de l'être en objet et* » *en sujet.* » (1).

De telle sorte que l'idée ou la représentation n'est pas objet d'intuition directe, mais de réflexion. L'intelligence affirme le *primat* de l'être sur la pensée, ou si la pensée a une priorité sur

1. S. Thomas, *De Veritate:*, Q. 1, a. 1 et 9.

l'être, c'est uniquement comme *moyen* ou *instrument* de connaissance, et non comme *objet*. La vraie formule de la connaissance n'est pas celle de Descartes : *Je pense donc je suis;* mais bien : *Je pense donc l'être est.* L'intelligence atteint directement l'être de la pensée elle-même avant de réfléchir sur la pensée par laquelle elle l'atteint (1). Or, si l'être est objet d'intuition intellectuelle spontanée, il s'ensuit que dans l'être l'intelligence perçoit d'abord la vérité du *principe d'identité* « tout être est lui-même », « tout être est quelque chose de déterminé », « tout être est un et le même »; — et *du principe de non-contradiction* qui en est la formule négative : un même être ne peut pas à « la fois et sous le même rapport être ce qu'il est et ne pas l'être ». Il s'ensuit également — et par là nous arrivons à la solution métaphysique du problème moral — que le principe d'identité est *régulateur de la pensée et du réel*, si même on ne doit pas dire qu'il ne l'est de la pensée que parce qu'il l'est d'abord du réel.

A supposer d'ailleurs que le *principe d'identité*, ou de *non-contradiction* ne fût pas régulateur du réel « l'être perdrait précisé-» ment ce qui le fait être, c'est-à-dire son identité en lui-même » et par conséquent il ne serait plus. Tout disparaîtrait dans un » insaisissable écoulement... Le principe d'identité n'est pas seu-» lement l'exigence essentielle de la pensée, c'est lui-même qui » constitue la nature en l'affranchissant en son fond du phénomè-» ne » (2).

Mais, par contre, si le principe d'identité est la loi fondamentale du réel, tout devient intelligible, du moins toutes les affirmations spontanées du sens commun susceptibles d'être rattachées à l'être, par les notions premières de l'être, telles que les notions de *puissance et d'acte* (3). La multiplicité et le devenir en particulier peuvent se justifier analytiquement. L'intelligence comprend alors que

---

1. Gardeil A. *Le donné révélé et la Théologie;* Paris, Lecoffre, 1909, ch. I. — Garrigou-Lagrange, *ouv. cité*, p. 98, sqq.

2. Evellin, *Congrès de Métaphysique*, Paris 1900, p. 175.

3. Rappelons d'un mot la façon dont Aristote a déterminé la réalité de la *puissance* et démontre comment les notions de *puissance* et d'*acte* sont des divisions premières de l'être intelligible qui s'imposent comme *vraies*. On sait que Parménide niait le devenir et la multiplicité au nom du principe d'identité. « L'être est, le non-être pas », on ne sortira pas de cette pensée, disait-il. Héraclite, au contraire, niait l'être et le principe d'identité au nom du devenir. « Rien n'est, tout devient » (πάντα ῥεῖ καὶ οὐδεν μένει) : telle était sa formule. Aristote concède à Parménide que ce qui *devient* ne vient pas de l'être déterminé (ex ente non fit ens, quia jam est ens); il concède aussi que rien ne vient de rien (ex nihilo nihil fit). Cependant le *devenir* existe;

tout être ait *en soi* ou *dans un autre* sa raison d'être : *en soi*, si cela lui convient selon ce qui le constitue en propre; *dans un autre*, si cela ne lui convient pas selon ce qui le constitue en propre, s'il y a *en lui union du divers* (1). Or, dans le devenir, il y a *union du divers*, puisqu'il y a passage de puissance à acte. Le devenir, quel qu'il soit, n'a donc pas *en soi* sa raison d'être, mais dans *un autre*, que pour cette raison nous appelons *cause* : *cause efficiente*, s'il s'agit d'expliquer, dans le devenir, le *fait* de l'actualisation ou de la détermination de la puissance; *cause finale*, s'il s'agit en outre d'en justifier la *nature*, l'*ordre*. Car la puissance, considérée en elle-même, ne peut rendre compte ni de l'un ni de l'autre : ni du *fait* de son actualisation dans son passage à l'acte, puisque la puissance de soi n'est pas l'acte; ni de la *nature* de cette actualisation, car ce serait dire que la puissance précontient *actuellement* la détermination de son effet.

Tout devenir appelle donc une cause à la fois *efficiente* et *finale*. *Efficiente*, elle *actualise* la puissance; *finale*, elle l'*ordonne* à tel acte et non à tel autre comme à son achèvement, à sa perfection, en un mot à *sa raison d'être*. Car la puissance est *pour* l'acte, l'imparfait *pour* le parfait, le relatif *pour l'absolu*. De ce point de vue, l'acte est la *fin* de la puissance, et la puissance ne se justifie qu'en lui et par lui. Et nous voici ramenés, *par l'idée de fin*, au premier principe de la raison pratique ou du sens commun qu'il s'agissait de justifier : « Il faut faire le bien et » éviter le mal. » *Pourquoi* faire le bien ? *Pourquoi* en particulier l'homme *doit*-il agir raisonnablement ? Parce que le bien est synonyme de perfection, comme l'acte, et que, dans un être qui *peut*

---

c'est un *donné expérimental*. On ne peut le nier qu'en niant la valeur objective de la connaissance. Faut-il donc, pour le justifier, suivre Héraclite, nier *l'être*, principe de toute intelligibilité, et dire que le devenir est à lui-même sa raison ? Nullement. Le *devenir* est le passage de *l'être indéterminé* à *l'être déterminé*, de la *puissance* à *l'acte*. La puissance est donc un non-être qui est, non pas *absolument* comme l'être, mais *relativement*. Elle mérite le nom d'être par rapport au néant qui n'est absolument pas; mais elle n'est pas moins *non-être* par rapport à l'être qui est absolument. C'est donc une notion *essentiellement relative*. Mais elle n'implique pas contradiction, parce que, si elle demeure inintelligible en elle-même, prise absolument, elle est intelligible par autre chose, relativement. *C'est par l'acte que nous concevons la puissance; c'est la détermination qui nous donne l'idée de l'indétermination.* Par cette notion de puissance. Aristote a donc rendu intelligible le devenir et la multiplicité qu'il implique, et il l'a rendu intelligible en fonction de *l'être* objet formel de l'intelligence, et au nom du *principe d'identité*, et de *raison d'être*.

1. S. Thomas, *Contra Gentiles*, L. II, ch. XV; — Garrigou-Lagrange, *ouv. cité*, pp. 210-235.

agir, dont la nature est tout entière *ordonnée* à l'action, celle-ci a pour lui raison de bien, et de perfection. Si, par nature, l'homme est raisonnable, il doit donc agir raisonnablement. Un homme qui n'agirait pas ainsi perdrait toute *raison d'être*. Bref, la volonté de l'être raisonnable *doit* tendre vers le bien honnête ou rationnel, à l'égard duquel elle a raison de puissance, parce que toute la raison d'être de la puissance est dans l'acte.

*Bien rationnel*, disons-nous, par opposition au bien délectable, ou simplement utile. Du point de vue de la finalité, en effet, c'est-à-dire du *droit* qui incombe au bien de régler l'activité humaine à tous les degrés, le plaisir n'a pas sa *raison d'être*, car le plaisir n'est pas *bien en soi*. S'il *perfectionne* en nous la partie animale, s'il est un bien relatif, il ne perfectionne pas le *tout*, la personne humaine ; il n'est pas *absolument*. Seul le bien qui apparaît comme la perfection de l'être raisonnable, et donne à tous ses actes une valeur humaine, seul ce bien a raison de *fin*, et le bonheur de l'homme, pour autant qu'il est synonyme de *perfection*, coïncide avec lui. C'est dire que le bonheur humain consiste dans la réalisation du bien honnête ou rationnel. Déjà pour Aristote le problème moral se posait de la sorte. A ses yeux, le bonheur n'est pas une somme de plaisirs comme pour Bentham. Car les plaisirs diffèrent surtout entre eux qualitativement. On compte autant de plaisirs qu'il y a d'espèces d'activités (1). Or, les espèces, comme les qualités, ne s'additionnent pas.

En outre, pour que le bonheur, au sens aristotélicien, fût une somme de plaisirs, il faudrait tout au moins qu'il fût une somme de biens, le plaisir étant lié au bien comme l'effet à sa cause. Mais il n'est même pas cela. Le mot de « somme » est trop matériel pour être appliqué au bonheur humain. Celui-ci est un « Tout » dont la raison est chargée d'organiser les « parties ». De même que l'homme, par sa *forme*, est un Tout, une Unité, en dépit des parties hétérogènes et multiples qui concourent à sa constitution, ainsi le bonheur auquel il tend, et qu'il réalise, est quelque chose *d'un*, nonobstant les espèces de biens qui l'intègrent. Matériellement pris, dans leur entité respective, ces biens sont hétérogènes : les biens extérieurs ne se ramènent pas au plaisir, ni celui-ci à la vertu. Mais formellement pris, comme *biens humains*, que la raison marque du même sceau, ils arrivent à former un *Tout*, dont les parties ne se nombrent pas, parce

1. *Eth. Nic.*, K, 5, 1175a, 30-36.

qu'il est lui-même supérieur au nombre : ἔτι δὲ πάντων αἱρετωτάτην ῥμὴ συναιθμουμένην. (1).

*Il n'y a de bonheur humain que dans le déploiement intensif et constant de l'activité rationnelle à tous les degrés.* C'est donc dans la mesure ou le plaisir n'entravera pas, mais au contraire favorisera cette activité, qu'il aura lui-même sa *raison d'être.* Mais il reste que le bien rationnel a une valeur absolue, indépendante de la jouissance qui accompagne sa possession, et aussi de toute utilité. Il est *bien désirable* par cela seul qu'il est conforme à la droite raison, qu'il est la perfection normale et l'achèvement de l'homme, l'acte auquel tend la nature humaine comme à son centre vital, la *seule fin* qui justifie les *moyens*, et sans laquelle, ou en dehors de laquelle, les moyens perdent toute valeur morale, n'ont plus de *raison d'être.*

Le *Bien rationnel*, voilà donc par opposition au bien délectable ou simplement utile, le seul bien dont la réalisation s'impose à la droite raison comme un *devoir.* Mais ce devoir ainsi envisagé *objectivement* appelle un *pouvoir subjectif.* Puis-je *subjectivement* réaliser le bien rationnel qui s'impose à moi *objectivement?* Pour répondre à cette question, il suffit de considérer la *nature* de la volonté que le bien spécifie, et qu'elle est appelée à désirer d'abord, à vouloir ensuite, et enfin à réaliser. Or, la volonté nous apparaît comme une tendance exclusivement rationnelle, c'est-à-dire une tendance, aveugle *de soi* comme toutes les tendances, et qui reçoit toutes ses déterminations de la raison. La volonté a donc dans la raison sa *raison d'être*, et les actes de volonté qui ne relèvent pas de la raison ne sont pas des actes humains. Il s'en suit que les limites de la volonté sont les limites mêmes de la raison, que sa capacité de vouloir correspond à notre capacité de connaître, ou du moins que le bien qui s'impose objectivement à la raison comme un « devant être fait », s'impose à la volonté subjectivement comme un « pouvant être fait ». Peu importe ici les impossibilités de fait, les défaillances individuelles. Ces maladies de la volonté ne se justifient qu'en fonction d'une volonté saine, et normale, la seule dont il soit possible de parler, lorsqu'on traite la question générale de savoir si l'homme *peut* ce qu'il *doit.* Si, en droit, il ne le peut pas, alors tout devient *inintelligible; la morale n'a plus de raison d'être.* Mais comme il n'existe *a priori* aucune raison de dénier à la volonté le pouvoir moral

1. *Eth. Nic.*, A, 5, 1097b, 16-17. — GILLET, *Du Fondement intellectuel de la Morale d'après Aristote*; Paris, Alcan, 1905; ch. III, § 11 sq.

correspondant au devoir, comme d'autre part *a posteriori*, toutes ses défaillances peuvent se justifier, il s'en suit que le droit du bien rationnel à régler notre activité est un droit incontestable, absolu.

Ainsi donc le problème moral se justifie en fonction de l'être, objet formel de l'intelligence. La raison philosophique ou réfléchie rejoint les données fondamentales du sens commun ou de la raison spontanée. En les rattachant analytiquement à l'*être*, par les simples notions de puissance et d'acte, elle explique leur caractère *transcendant et absolu*. La justification rationnelle du problème moral ne relève donc pas de la *science*, mais de la *métaphysique*. La morale est dans son fond une *Métamorale*.

Récemment encore, dans une discussion passionnée sur l'*efficacité des doctrines morales* (1), M. Belot reprochait à la morale traditionnelle de ne pas *justifier ses fins*, et d'en subordonner la réalisation à des motifs qui leur sont tout à fait étrangers. Il est facile de voir, d'après ce qui précède, à quel point ces reproches sont injustes. C'est de l'analyse même de la *fin humaine* que la morale traditionnelle tire la *raison d'être* du devoir humain. Au contraire M. Belot, en admettant qu'on *ne délibère pas sur les fins*, que celles-ci sont données dans la réalité morale ou sociale, et reflètent nécessairement le caractère *relatif*, *provisoire*, *utilitaire* de cette réalité, M. Belot, dis-je, se met dans l'impossibilité d'en justifier aucune, voire même dans la nécessité, pour les faire accepter, de leur trouver des motifs extrinsèques.

Du *bien rationnel* à réaliser, en fonction de la nature raisonnable de l'homme, le sens commun lui-même et la raison philosophique n'ont pas de peine à tirer les préceptes généraux de moralité contre lesquels les *mœurs*, en aucun cas, ne sauraient prévaloir. Que les points d'application de ces principes changent, soit ; mais les principes eux-mêmes demeurent immuables, aussi bien pour la société que pour les individus. L'homme, aussi longtemps que sa nature raisonnable lui imposera la poursuite du bien rationnel, devra subordonner le corps aux droits de l'âme, et ceux de l'âme aux droits de Dieu.

Car la morale rationnelle, en dernière analyse, n'a son principe comme son achèvement qu'en Dieu. Si le bien rationnel est le fondement prochain du devoir humain, Dieu en est le fondement ultime. Les devoirs envers Dieu ne sont pas au terme des devoirs

1. *Bulletin de la Société française de Philosophie*, Paris, A. Colin, juillet 1909.

humains, comme le voulait Kant, mais au principe de ces devoirs. D'un mot, nous allons le démontrer.

Il est clair que le devoir humain a sa raison d'être prochaine dans le bien honnête ou rationnel auquel notre nature est ordonnée comme une puissance à son acte, comme l'imparfait au parfait. Mais le bien rationnel à son tour, où a-t-il sa raison d'être? Raison d'être du devoir, il n'a pas *en soi* sa propre raison d'être. Car le Bien rationnel n'est pas le Bien même, source et cause de tous les biens; il n'est pas le *Souverain bien*, mais un *bien participé*, *dérivé*, *relatif*. Or, le *relatif* ne se justifie que dans et par l'*absolu*, le bien dérivé que dans le bien qui tire toute sa bonté de lui-même; le bien participé que dans le bien imparticipé, ou Souverain bien. De ce point de vue *objectif*, le bien rationnel appelle donc, pour se justifier, le Souverain bien qui est Dieu. Il est à coup sûr le fondement prochain du devoir, mais il a lui-même son fondement en Dieu. La morale rationnelle est donc en fin de compte une morale essentiellement religieuse. Mais si telles sont les exigences de la raison, celles de la volonté ne sont pas moins impérieuses.

Par nature, la volonté a soif d'un bien qui épuise sa capacité de vouloir ou du moins qui la comble. Or, la capacité du vouloir humain est illimitée. La volonté va aussi loin dans ses désirs, et cela *naturellement*, que l'intelligence dont elle dépend, dans ses visions. Or, l'intelligence s'élève facilement, nous venons de le voir, de l'analyse du bien relatif, à la connaissance du bien absolu, du Souverain bien. A ce titre, le Souverain Bien est le *premier désirable*, et il est impossible d'arrêter l'*élan naturel* qui emporte la volonté vers Lui, dès qu'Il est connu. Ce *désir naturel* est efficace et il ne saurait être frustré, car il ne dépasse pas l'ordre de la nature. En effet, l'Absolu auquel il adhère, et où il se repose, ce n'est pas Dieu considéré *en lui-même*, mais *par rapport* à tous les biens finis dont il est la source; ce n'est pas le Dieu de la Foi, objet de la Théologie, mais le Dieu de la raison, objet de la Théodicée.

Dieu donc fonde le devoir et en légitime l'amour. Mais pourquoi, dira-t-on peut-être, le bien rationnel, même fondé sur le Souverain bien, m'oblige-t-il? Il est clair qu'en n'agissant pas raisonnablement, je perdrai ma raison d'être. Mais pourquoi dois-je conserver ma raison d'être? Les lois *impersonnelles* de l'être suffisent-elles à m'obliger *personnellement?* Il semble bien qu'elles n'y suffisent pas, et que le *bien proposé*, eût-il en Dieu son fon-

dement objectif, doive finalement être *imposé* par Dieu. Et, de fait, le bien rationnel est à la fois proposé et imposé par Dieu. Car cette nature raisonnable *finalement ordonnée* au Souverain bien, c'est Dieu qui *l'a faite*, et, en la faisant, a suffisamment marqué sa volonté de la voir agir raisonnablement. *La cause efficiente et la cause finale ici coïncident.* Dieu est tout ensemble l'*Impératif rationnel* et l'*Impératif catégorique.* Il est, comme fondement ultime du bien rationnel, le Souverain Bien qui attire, et Il est encore, du fait qu'il cause efficiemment la nature raisonnable, l'autorité absolue qui commande. Je suis *obligé* de réaliser le bien conforme à ma nature d'être raisonnable, parce que Dieu, à la fois cause efficiente et finale de cette nature, en a ainsi ordonné. C'est donc en Dieu, fin suprême et auteur de tout bien, y compris le bien honnête, que les données du sens commun trouvent définitivement leur justification rationnelle (1).

Quant aux déviations du sens commun en matière morale, elles ont leur raison suffisante, avons-nous dit, dans la complexité même de l'*objet* à connaître et à réaliser, et plus encore dans la complexité du *sujet* humain qui le connaît et le réalise (2).

S'il est, par exemple, au point de vue spéculatif, un principe dont la valeur objective s'impose, c'est à coup sûr le principe d'identité, sans lequel toute pensée est impossible. Or, il ne manque pas de philosophes qui le nient, et de gens « non philosophes » qui, tout en l'admettant *instinctivement*, ne s'en font pas une *idée.* Dira-t-on que ces déviations du sens commun intellectuel infirment le principe lui-même d'identité? Assurément, non. Cela prouve seulement que nos idées les plus simples, loin d'être des idées innées, résistent même quelquefois à la réflexion. A quoi cela tient-il? Mais à la fragilité et à la complexité de ce *roseau pensant* que nous sommes. Nous n'avons pas, en effet, d'*idées* sans *sensations* correspondantes, et l'inclination à nous porter d'abord vers ce que nous sentons, l'habitude de vivre au milieu d'intuitions sensibles, nous empêche de nous arrêter aux idées abstraites, fussent-elles les plus simples, sinon même à raison de leur simplicité.

Cette impuissance relative de notre réflexion intellectuelle s'af-

---

1. Nous reviendrons sous peu sur cette question pour montrer que la notion de Dieu et le vouloir divin ne sont pas, comme le prétend M. Belot, des motifs étrangers aux fins de l'activité humaine, individuelle ou sociale, même si l'on envisage Dieu au point de vue *surnaturel.*

2. S. Thomas, *Sum. Theol.*, Ia IIae, Q. 94, a. 4, Utrum lex naturae sit una apud omnes?

firme plus encore dans le domaine des idées morales, et les raisons en sont manifestes. La *loi naturelle* n'est pas plus une idée innée que le principe d'identité, et, si on l'appelle naturelle, ce n'est pas parce qu'elle nous est donnée toute faite par la nature. La loi naturelle est une idée *abstraite*, obtenue comme toutes les autres, par induction sur nos intuitions sensibles. Elle est naturelle en ce sens que nous sommes plus portés naturellement à la connaître que les autres lois qui dérivent d'elle, et que notre nature nous pousse à l'admettre, dès qu'elle est connue. Mais les actions humaines qu'elle est appelée à régler sont si contingentes, leur diversité est si grande; par ailleurs, les raisons subjectives que nous avons de nous soustraire à son joug sont si pressantes, et notre tendance à l'accepter si faible au contraire, que tous les préjugés à son égard, toutes les ignorances, toutes les perversions s'expliquent.

Quiconque réfléchit un peu parvient à comprendre qu'en tout et partout sa conduite doit être raisonnable; que l'animal en lui doit céder le pas à l'homme et l'homme à Dieu, que la prudence, la justice, la force, la tempérance sont des vertus qui s'imposent à son activité. Mais encore faut-il qu'il y réfléchisse! Au surplus, comment, avec des principes aussi généraux de conduite, régler les actions particulières dont la particularité même, à raison des circonstances, varie à l'infini? La simplicité de la loi naturelle se heurte ici à la complexité de l'objet qu'elle règle. L'idée se noie dans les sensations auxquelles elle est mêlée.

Ce n'est pas tout. La psychologie nous apprend qu'il n'y a pas en nous d'idée — pensée ou sensation — sans une inclination à l'acte correspondant, sans une poussée de l'appétit. Or, comme la poussée de l'appétit sensible est fatale et forte, aussi longtemps que la volonté, dont l'inclination naturelle au bien est réelle, mais faible, ne se sera pas affermie par des actes multipliés, et ne se sera pas rendue maîtresse des poussées d'en bas, la lutte pour la vie morale demeurera à l'état aigu, et le devoir aura à en souffrir. Les hommes plongés dans leur sens, en perdront la claire vue. Les préjugés germeront dans leur esprit. Leur sens moral s'émoussera. L'hérédité et l'éducation aidant, le nombre des ignorants et des pervertis augmentera, et finalement, sous l'influence des mœurs privées et publiques, des notions entières évolueront en marge du devoir humain.

Mais quoi qu'il en soit de ces déviations du sens commun, elles n'infirment par ses données primitives. Elles les confirment

au contraire. Car c'est au nom même du sens commun que nous dénonçons leur caractère anormal. Sous l'enchevêtrement des mœurs individuelles ou sociales, le sens moral demeure le même, à la fois certain et obscur. La philosophie traditionnelle pourra donc toujours y faire appel pour en justifier les données fondamentales, et du même coup se justifier.

M. S. Gillet, O. P.

Kain.

---

# De l'Induction chez Aristote

C'est une tentation à laquelle succombe bien vite le philosophe, en quête d'une théorie plus profonde et plus satisfaisante que celles de ses prédécesseurs, de ramener à son point de vue et de juger d'après ses exigences de pensée, des questions envisagées avant lui en un sens parfois tout autre. S'il arrive, par exemple, de consulter Aristote sur les difficiles problèmes que pose l'induction, on ira, convaincu par avance d'y recueillir certaines indications, sans doute plus ou moins précises, sur un procédé de la Science et de la Science expérimentale, sur les méthodes qui le caractérisent, sur le principe qui le légitime. Procédé scientifique, l'induction serait-elle autre chose? Et sa valeur ne dépendrait-elle pas de la manière dont on observe les cas individuels, du principe qui en dégage les lois?

A suivre cependant une méthode un peu différente, plus soucieuse de réalité historique et moins pressée de conclure, l'on se persuade que l'induction aristotélicienne est un procédé général, dont le champ d'application déborde celui de la Science, puisqu'il s'étend à la Dialectique, à la Rhétorique et à la Métaphysique, et que ce n'est pas là où il en est parlé le plus explicitement, qu'il convient de chercher un point de comparaison entre les méthodes modernes et celle que préconisait Aristote en vue de constituer les Sciences naturelles.

## I

Si le terme ἐπαγωγή ne se rencontre pas avant Aristote (1) et s'il en donne, le premier, la définition devenue classique : ἡ ἀπὸ τῶν καθ' ἕκαστον ἐπὶ τὰ καθόλου ἔφοδος (2), il attribue, lui-même, à

1. Heinrich Maier, *Die Syllogistik des Aristoteles* (S A). 2. Th. 1. Hälfte, p. 374. Tübingen, Laupp, 1900.

2. *Top.* A 12. 105 a 13.

Socrate la découverte du raisonnement inductif (1). Celui-ci et, à son exemple, Platon, en ont fait l'un et l'autre un usage fréquent; Aristote le reçut donc de leurs mains tel qu'ils le pratiquèrent. Et le témoignage rendu à Socrate nous assure de l'identité initiale de leur point de vue, d'autant mieux que l'exemple apporté par le Stagirite, lorsqu'il définit l'induction, est l'un des plus familiers aux entretiens des Mémorables (2). J'aurai, de nouveau, à utiliser cette constatation très simple. Pour l'instant, je n'en veux retenir qu'une seule conséquence, ayant trait aux fins les plus générales de l'induction.

Les recherches dialoguées de Socrate et de Platon tenaient de leur forme spéciale un double caractère. D'une part, elles visaient à un résultat scientifique, c'est-à-dire tout à fait précis et nécessaire; d'autre part, elles s'efforçaient de produire une conviction immédiate dans l'esprit de l'interlocuteur. Il paraît même que chez Socrate, cette dernière préoccupation était dominante. Il voulait agir sur ses concitoyens et les persuader. Ce serait une œuvre difficile de faire le départ, dans les exemples qui nous restent de sa manière de raisonner, entre les observations qui fondent sa conviction personnelle, avant toute discussion, et celles dont il se sert suivant les besoins de l'esprit dont il veut se rendre maître. De même, Platon use avec toute sa liberté et sa fantaisie d'artiste des ressources dialectiques, jamais épuisées pour l'invention d'un Grec. Disputes logiques, discussions sérieuses et travail scientifique, vont de pair et se prêtent mutuellement secours. Ici et là, listes d'exemples à peu près semblables, d'où l'on infère une conclusion, utile au discours ou, suivant les cas, définitive. Il n'est que juste, en somme, de reconnaître que si l'induction socratique eut le mérite de contribuer à l'élaboration des premiers concepts de la science morale, dès le début elle ne fut pas restreinte à cet usage, mais reçut de son fondateur une direction plus large, moins rigoureuse, adaptée aux exigences courantes de la discussion dialectique (3).

Que ce mode de discussion se retrouve plus d'une fois dans les œuvres d'Aristote, la plupart du temps comme préliminaire à l'étude vraiment scientifique, c'est plus que certain. Mais le

1. *Met.* M 4. 1078 b 27.

2. *Top.* A 12. 105 a 14... *οἷον εἰ ἔστι κυβερνήτης ὁ ἐπιστάμενος κράτιστος καὶ ἡνίοχος, καὶ ὅλως ἐστιν ὁ ἐπιστάμενος περὶ ἕκαστον ἄριστος.*

3. S A. 2 T. 1 H. p. 382. — R. Eucken. *Die Methode der aristotelischen Forschung*, p. 170. Berlin, Weidmann, 1872.

ST. BASIL'S SEMINARY LIBRARY

Philosophe possède une conscience très nette de la distinction des deux méthodes, et, de même qu'il a édifié la théorie de la Science et de la Démonstration, il a consacré à la Dialectique ce traité des *Topiques*, le mieux composé, peut-être, et le plus achevé de tous ceux qui nous viennent de lui. Or, malgré cela, l'induction telle qu'il l'entend, continue d'être commune aux deux disciplines et, de plus, à la Rhétorique, sous la forme dérivée de l'exemple. Il importe de l'établir avec précision et de noter quelle physionomie spéciale revêt ce procédé, identique en son fond, par suite de ses applications diverses.

« Il est nécessaire de déterminer, est-il dit au premier livre des *Topiques* (1), en combien d'espèces se divisent les raisonnements dialectiques. *Or, l'une d'elles est l'induction.* » Et c'est précisément à cette occasion — le fait est significatif — que l'induction est définie et expliquée au moyen d'un exemple emprunté à Socrate. Le texte est assez clair pour qu'il soit inutile d'y insister. Au besoin, il serait facile de se convaincre en continuant un peu la lecture, que cette espèce du raisonnement dialectique, la plus persuasive et la plus accessible (2), est efficacement recommandée par le Philosophe.

Parallèlement à l'induction dialectique se trouve, dans l'art oratoire, l'exemple (3). Aristote, pour en expliquer la nature, renvoie simplement aux *Topiques*. La coupe du raisonnement est la même que pour l'induction. Comme celle-ci s'oppose au syllogisme dialectique, l'exemple s'oppose à l'enthymème.

Il est plus délicat de se rendre compte de l'emploi scientifique de l'induction, de son rôle dans la Science telle que la conçoit Aristote. Le texte qui, à ma connaissance, l'exprime le mieux, au moins dans ce qu'il a de plus essentiel, se lit dans l'*Éthique à Nicomaque* (4) : « Tout enseignement, comme nous le disons dans les analytiques, procède de connaissances antérieures; tel en effet utilise l'induction, tel autre le syllogisme. L'induction

---

1. *Top.* A 12. 105 a 10 .. χρὴ διελέσθαι πόσα τῶν λόγων εἴδη τῶν διαλεκτικῶν. Εστι δὲ τὸ μὲν ἐπαγωγή.

2. *Top.* A 12. 105 a 16.

3. *Rhét.* A 2. 1356 a 36 ss. ... καθάπερ καὶ ἐν τοῖς διαλεκτικοῖς τὸ μὲν ἐπαγωγή ἐστι τὸ δὲ συλλογισμὸς τὸ δὲ φαινόμενος συλλογισμὸς. καὶ ἐνταῦθα ὁμοίως ἔχει· ἔστι γὰρ τὸ μὲν παράδειγμα ἐπαγωγή, τὸ δ' ἐνθύμημα συλλογισμὸς. Καλῶ δ'ἐνθύμημα μὲν ῥητορικὸν συλλογισμόν. παράδειγμα δὲ ἐπαγωγὴν ῥητορικήν. κ. τ. λ.

4. *Eth.* Z 3. 1139 b 26. ἐκ προγινωσκομένων δὲ πᾶσα διδασκαλία, ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς ἀναλυτικοῖς λέγομεν· ἡ μὲν γὰρ δι' ἐπαγωγῆς, ἡ δὲ συλλογισμῷ. Ἡ μὲν δὴ ἐπαγωγὴ ἀρχή ἐστι καὶ τοῦ καθόλου, ὁ δὲ συλλογισμός, ἐκ τῶν καθόλου. Εἰσὶν ἄρα ἄρχαὶ ἐξ ὧν ὁ συλλογισμός, ὧν οὐκ ἔστι συλλογισμός · ἐπαγωγὴ ἄρα.

est principe [de l'enseignement], et [enseignement] de l'universel, le syllogisme, au contraire, part de ce qui est universel. Il y a donc des principes d'où procède le syllogisme, dont il n'y a pas syllogisme : [d'eux il y a] donc induction. » Ainsi, dans la Science, l'induction doit suppléer à l'impuissance de la démonstration syllogistique et nous faire connaître les principes mêmes sur lesquels celle-ci repose. C'est un point très ferme dans la doctrine d'Aristote que la démonstration ne peut ni être circulaire ni remonter à l'infini, mais doit trouver un terme fixe où elle s'origine. A l'induction, il appartient de nous y mener. Son rôle est donc fondamental. Mais les ἀρχαὶ dont il est ici question, ce sont à la fois les principes proprement dits et les notions premières, communs à toutes les sciences ou propres à chacune d'elles. Les uns et les autres sont autonomes et non pas simples anneaux d'une chaîne syllogistique. C'est pourquoi l'on rencontre si souvent dans les œuvres du Stagirite la mention que tel ou tel concept, dont il vient de faire l'analyse, s'impose à nous par l'induction. Dans la *Métaphysique*, en particulier, la réflexion est fréquente (1). La pratique scientifique d'Aristote est, à ce point de vue, encore plus instructive que sa théorie, à peine formulée. Il est aussi très digne de remarque que dans les sciences physiques secondaires, où cependant l'observation et l'expérience ont une part si prépondérante, l'importance de l'induction est moindre, si l'on considère le but auquel elle prétend. On ne peut comparer, en fait de valeur scientifique, l'invention des principes de la Philosophie première et les quelques résultats d'une étude, pourtant consciencieuse, du Ciel ou des Animaux.

Si l'on se rappelle, ici encore, la nature de l'induction socratique, il paraîtra naturel de voir son rôle scientifique compris avant tout par Aristote, comme une recherche des principes les plus universels.

A vrai dire, la méthode de Socrate n'était pas exclusive de notions inférieures, plus proches des sens. Plus d'une fois, Platon s'en servit pour préciser la nature de réalités tout à fait communes. Et je n'ai nullement l'intention d'affirmer que cet usage fût répudié par Aristote. Bien au contraire. Mais, tandis que la simple induction suffit à l'intelligence pour s'élever aux principes et aux idées simples (2), son efficacité ne s'étend pas

1. *Mét.* Θ 6. 1048 a 36; I 3. 1054 b 33, 4. 1055 a 6, b 17, 8. 1058 a 9; K 7. 1064 a 9, 11 1067 b 14. — *Phys.* E 1. 224 b 30.

2. Elle lui suffit aussi dans certains cas exceptionnels, relevant des sciences

jusqu'à lui permettre, par elle seule, de former les idées complexes, qui sont les définitions par genre et différence, auxquelles toute science physique doit parvenir. Les notions premières sont indéfinissables (1) et l'induction les dégage des singuliers. Les définitions proprement dites relèvent d'une autre méthode, car l'induction seule ne peut les atteindre, comme il ressort très clairement de la longue discussion du IIe Livre des *Derniers Analytiques*. Celui qui induit « ne démontre pas, en effet, ce qu'est telle chose, mais qu'elle existe ou n'existe pas (2). » L'induction pratiquée par la Science a pour fin essentielle l'abstraction de l'universel, principe de la démonstration, pour fin secondaire de constater entre les singuliers telle ou telle ressemblance, et de préparer par là (mais seulement de préparer) la matière d'une définition. Je ne crois pas que l'on puisse, avec les seuls textes d'Aristote, lui demander plus.

## II

Les trois formes d'induction, distinguées par Aristote, ont ceci de commun que, au sens le plus général des termes, elles procèdent par observation des singuliers semblables entre eux, pour y trouver l'universel. Mais n'est-il pas possible de préciser davantage leur méthode?

On le demande, d'ordinaire, au texte connu des *Premiers Analytiques* : B 23. 68 b 8 ss.

Le traité auquel ce texte appartient est, on le sait, consacré à l'analyse du raisonnement syllogistique, considéré au seul point de vue de sa forme, c'est-à-dire abstraction faite, non seulement de toute matière, de tout objet réel, mais encore du caractère démonstratif ou dialectique qu'il peut revêtir. La première phrase du passage en question l'exprime avec toute la clarté désirable (3) : « Que non seulement les syllogismes *dialectiques et*

---

inférieures, lorsque les données sensibles sont assez simples pour révéler immédiatement la cause ou la définition cherchée. Cf. *Dern. An.* A 31, 88 a 5. Mais, d'ordinaire, la science doit résoudre des *problèmes*, où la détermination de l'universel requiert une méthode plus compliquée.

1. *Mét.* Θ 6. 1048 a 36.

2. *Dern. An.* B 7. 92 a 35. *Οὔτε γὰρ ὡς ἀποδεικνὺς ἐξ ὁμολογουμένων εἶναι δῆλον ποιήσει ὅτι ἀνάγκη ἐκείνων ὄντων ἕτερον τι εἶναι, ἀπόδειξις γὰρ τοῦτο, οὔθ' ὡς ὁ ἐπάγων διὰ τῶν καθ' ἕκαστα δήλων ὄντων, ὅτι πᾶν οὕτως τῷ μηδὲν ἄλλως· οὐ γὰρ τί ἐστι δείκνυσιν, ἀλλ' ὅτι ἢ ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν.* — Cf. *Mét.* E 1. 1025 b 15.

3. *Ὅτι δ' οὐ μόνον οἱ διαλεκτικοὶ καὶ ἀποδεικτικοὶ συλλογισμοὶ διὰ τῶν προειρημένων γίνονται σχημάτων...*

*démonstratifs* s'engendrent au moyen des figures susdites », etc... Et, dans ce texte lui-même, l'on a dessein de montrer comment toutes les autres espèces de raisonnement peuvent se ramener, toujours au point de vue de la forme, à ces mêmes figures. « Que non seulement les syllogismes dialectiques et démonstratifs s'engendrent au moyen des figures susdites, mais encore les [syllogismes] oratoires et d'une manière générale tout moyen de persuasion, quel qu'il soit, et suivant n'importe quelle méthode, il faut maintenant l'exposer. » Parmi ces méthodes, trouve place évidemment l'induction : *ἅπαντα γὰρ πιστεύομεν ἢ διὰ συλλογισμοῦ ἢ ἐξ ἐπαγωγῆς* (1).

Remarquons-le aussitôt, cette entrée en matière ne permet pas de douter que le problème n'appartienne exclusivement à la logique formelle, et qu'il ne soit fait abstraction, en principe, de toute forme spéciale de l'induction.

Cependant, si nous suivons le texte relatif à la méthode inductive, nous apercevons deux paragraphes bien distincts, dont le second (68 b 38 — 69 a 20) examine, pour lui-même, le mécanisme spécial de l'induction oratoire.

Le premier serait-il donc réservé aux deux autres espèces : l'induction scientifique et l'induction dialectique? L'attention éveillée sur ce point, comment ne pas se rappeler que, soit au VIII^e Livre des *Topiques* (1. 156 b 10), soit surtout au traité de la *Rhétorique* (A. 1356 b 3; B. 1393 a 27), Aristote rapproche et compare l'induction dialectique et l'exemple? Ici, n'en serait-il pas de même? Le premier paragraphe n'aurait-il pas trait à la seule induction dialectique? Ce n'est en vérité qu'une présomption. Mais une autre la fortifie, qui est prise de la phrase d'introduction déjà citée : *ἀλλὰ καὶ οἱ ῥητορικοὶ καὶ ἁπλῶς ἡτισοῦν πίστις*. Cette *πίστις* signifie, avant tout, l'induction, comme il est visible par la phrase suivante (2). Une fois encore, c'est le parallélisme avec l'argument rhétorique. Mais, de plus, le terme *πίστις* possède, dans la langue d'Aristote, une valeur spéciale, qui en restreint l'usage aux preuves capables seulement de persuasion, et ne permet pas d'y voir signifiée une méthode vraiment démonstrative (3). Il ne s'applique normalement qu'aux raisonnements oratoires et dialectiques. Enfin, la preuve décisive qu'il ne s'agit pas ici de l'induction scientifique, est que, si nous

1. *Prem. An.* B 68 b 13.

2. *Ἅπαντα γὰρ πιστεύομεν ἢ διὰ συλλογισμοῦ ἢ ἐξ ἐπαγωγῆς.*

3. Voir la preuve de cette assertion dans SA. 2 I. 1 H. p. 383 (1).

en avons bien compris la nature, elle ne peut se réduire au syllogisme, étant donné qu'elle est faite pour suppléer à l'impuissance où est ce mode de raisonner, de se donner à lui-même ses principes. La science a besoin de l'induction pour connaître les notions simples et les premières propositions qui permettent la démonstration. Comment cette induction pourrait-elle prendre la forme d'un syllogisme? Le seul principe que lui assignera Aristote est le νοῦς ; la seule méthode, une méthode psychologique (*Dern. An.* B 19. 99 b 20).

Ainsi, ce texte des *Analytiques*, si souvent discuté, si souvent commenté, où est expliqué le mécanisme du syllogisme inductif, ne paraît viser que l'induction dialectique. Celle-ci ne devant pas être démonstrative, il importe peu qu'elle n'ait pas de moyen terme, au sens strict, et que, pour conclure avec rigueur, elle ait besoin de l'énumération complète. Dans la discussion dialectique, où il n'est pas requis d'argumenter en forme, où les adversaires font usage de raisons probables, où ils ne doivent pas démontrer par la cause, qu'ils se contentent d'une base inductive à laquelle l'objectant n'ait rien à opposer (1). L'on s'explique alors que le Philosophe n'ait pas poussé plus loin cette étude.

Nous trouvons donc ici exposée, la méthode logique de l'induction dialectique et de l'induction oratoire. A la fin des *Derniers Analytiques* est réservé de voir discutée, la méthode de l'induction scientifique qui est et ne peut être que psychologique.

## III

L'on nous objectera, peut-être, que l'exemple d'induction donné par Aristote en ce passage des *Analytiques*, est scientifique, au moins par sa matière, puisqu'il y est question de prouver que les animaux sans fiel vivent longtemps. Et, ajoutera-t-on, de quel droit restreindre l'induction scientifique à l'établissement des principes, alors que des propositions particulières de ce genre sont bien, pour Aristote, objet de science et, par ailleurs, ne peuvent être établies que par l'induction?

A la première difficulté, il est aisé de répondre que la dialectique abstrait de toute matière spéciale et peut traiter de n'importe quel problème, même scientifique. De telle sorte que

1. *Top.* A 14. 105 b 10.

si l'exemple n'est évidemment pas en faveur de l'interprétation proposée, il n'y fait pas non plus obstacle (1).

A la seconde, j'opposerai deux remarques qui achèveront, je l'espère du moins, de faire la lumière, et indiqueront où il faut chercher, dans les œuvres d'Aristote, un élément de comparaison avec les théories inductives modernes.

En premier lieu, il est impossible de mettre en doute qu'il y ait jamais eu, dans l'intention d'Aristote, une exception quelconque à la théorie de la Science exposée aux *Derniers Analytiques*. Ce serait une illusion de croire qu'il ait pu donner le nom de Science à une discipline satisfaite du probable ou même de faits et de rapports dûment constatés. Toute science doit pénétrer les causes et en montrer la nécessité (2). Il n'y a pas pour le Philosophe de *Sciences expérimentales*, ni de *lois*, au sens moderne.

Or, il est non moins certain, car il le dit plusieurs fois avec une égale précision, que, pour lui, l'induction ne peut répondre qu'à la question εἰ ἔστιν ou, ce qui revient au même, à la question ὅτι. Ni elle ne révèle l'essence, ni, par suite, elle ne découvre la cause, puisque la recherche du διότι, nous y reviendrons à l'instant, s'identifie avec celle du τί ἐστιν.

N'est-ce pas encore ce qui est exprimé clairement par cette différence entre le syllogisme véritable et le syllogisme inductif, que ce dernier a sa raison d'être lorsqu'il n'y a pas de moyen terme : Ἔστι δ' ὁ τοιοῦτος συλλογισμὸς (ἐξ ἐπαγωγῆς) τῆς πρώτης καὶ ἀμέσου προτάσεως · ὧν μὲν γὰρ ἔστι μέσον, διὰ τοῦ μέσου ὁ συλλογισμός, ὧν δὲ μή ἐστι, δι' ἐπαγωγῆς (*Prem. An.* B 23. 68 b 30)? Le moyen terme ne doit-il pas en effet donner la cause?

Sans doute, Aristote admet d'autres démonstrations moins parfaites qui, elles non plus, ne dépassent pas le fait : soit que le moyen exprime l'effet, soit que, signifiant une cause, celle-ci ne soit pas immédiate et propre, mais lointaine et accidentelle. Mais on ne saurait assimiler leur cas à celui de l'induction où, même au point de vue logique, le terme qui devrait être moyen, n'est pas cause de la conclusion; et, le pourrait-on, l'induction resterait, comme elles, une méthode de science insuffisante.

En second lieu, et c'est évidemment capital, nous savons, de manière positive, par quel moyen Aristote entend que l'on

1. SA. 2 T. 1 H. p. 436.

2. Réserve faite des conditions imposées par l'objet spécial de chacune des sciences particulières.

résolve les questions posées par la Science, et que l'on établisse des propositions scientifiques.

L'on n'a pas assez remarqué, semble-t-il, la portée tout à fait générale du chapitre des *Derniers Analytiques* (1), où le Philosophe détermine quel nombre de questions scientifiques peut être réellement posé, et son indépendance, immédiate au moins, de toute recherche concernant la méthode. Quelle que soit celle-ci, l'esprit humain ne peut s'interroger sur les choses que des quatre manières énumérées. Ce serait une méprise de restreindre le passage à l'importance qu'il peut avoir par rapport à la notion même de la Science ou à celle de la démonstration. Il indique nettement sa fin à tout procédé scientifique, et celui-là aura le plus de prix, qui permettra de résoudre la question fondamentale.

Or, la démonstration, si elle nous donne par voie déductive et nécessaire la cause de telle attribution, pour être elle-même établie, suppose connu le moyen terme. Connaître le moyen terme est donc la clé de la Science. « Lorsque nous cherchons, dit Aristote, *τὸ ὅτι* (c'est-à-dire l'existence d'une attribution quelconque) ou bien *τὸ εἰ ἔστιν ἁπλῶς* (c'est-à-dire l'existence absolue d'une chose), nous cherchons si le moyen de cela même existe ou n'existe pas. Et, connaissant ou bien *τὸ ὅτι*, ou bien *εἰ ἔστιν*... lorsque de nouveau nous cherchons *τὸ διὰ τί* ou bien *τὸ τί ἐστι*, alors nous cherchons ce qu'est le moyen... Il arrive donc dans toutes les recherches, de chercher si le moyen existe ou ce qu'est le moyen » (2). Est-il possible d'exprimer plus catégoriquement que la méthode qui tend à constituer la Science, a pour fin de trouver l'existence et, en définitive, la *nature* (3) d'une cause? Et, par suite, peut-on mieux signifier que la question même du pourquoi se ramène à une question d'essence, que la méthode fondamentale de la recherche scientifique est celle qui permet de former les définitions? Aussi, à ce même endroit, Aristote commence-t-il à étudier quelle peut être cette méthode, et il y consacre de longs chapitres.

Comme si, d'ailleurs, son intention n'était pas assez claire,

---

1. B 2. 89 b 36.

2. *Dern. Anal.*, B. 2. 89 b 36 ss. *Ζητοῦμεν δέ, ὅταν μὲν ζητῶμεν τὸ ὅτι ἢ τὸ εἰ ἔστιν ἁπλῶς, ἆρ' ἔστι μέσον αὐτοῦ ἢ οὐκ ἔστιν · ὅταν δὲ γνόντες ἢ τὸ ὅτι ἢ εἰ ἔστιν..., πάλιν τὸ διὰ τί ζητῶμεν ἢ τὸ τί ἐστι, τότε ζητοῦμεν τί τὸ μέσον... Συμβαίνει ἄρα ἐν ἁπάσαις ταῖς ζητήσεσι ζητεῖν ἢ εἰ ἔστι μέσον ἢ τί ἐστι τὸ μέσον.*

3. Il ne suffirait pas à la Science de connaître l'existence de la cause, car *seule* sa définition permet d'en affirmer la *nécessité*.

il revient, après les avoir terminés, à ce qu'il appelle lui-même les *problèmes* de la Science, et montre comment une recherche de la définition les doit résoudre en faisant connaître les divisions naturelles des genres, leur ordre logique, lequel répond à leur hiérarchie réelle (1). La série régulière supposée établie, il est facile de voir le lien analytique, jusque-là inconnu, qui unit deux caractères. Si je sais la définition de l'animal, je comprendrai pourquoi tel attribut qui en fait partie se rencontre dans le cheval et dans l'homme. Par là seulement j'arriverai à passer d'une attribution quelconque à un jugement scientifique.

Or, tel est bien le résultat que s'efforcent aussi d'atteindre les méthodes inductives modernes, malgré la transposition exigée par la conception qu'elles supposent de la science et de la loi.

Il est donc inexact de dire qu'Aristote a méconnu l'existence de cette fonction décisive de la science et la nécessité d'une méthode qui lui soit adaptée. L'invention du moyen terme, la recherche du διότι s'impose pour transformer un jugement problématique en conclusion scientifique. Elle-même ne peut aboutir que par l'usage des méthodes qui permettent d'établir une définition. C'est en étudiant ces méthodes que l'on peut espérer se faire une idée précise de la manière dont Aristote a résolu les difficultés que soulève l'induction scientifique, telle que nous la concevons aujourd'hui.

M.-D. Roland-Gosselin, O. P.

Kain.

1. *Dern. Anal.* B 14. 98 a 1 ss. Πρὸς δὲ τὸ ἔχειν τὰ προβλήματα ἐκλέγειν δεῖ τάς τε ἀνατομὰς καὶ τὰς διαιρέσεις, κ. τ. λ.

# La philosophie religieuse de Kant

La condamnation de la théologie et de l'apologétique des modernistes a attiré l'attention du monde catholique savant sur la philosophie dont ils s'étaient inspirés. Il ne sera donc pas oiseux de reprendre cette philosophie à sa source et de l'étudier dans son initiateur, dans Kant. Ce sera l'objet de la présente étude. Mais comme il n'est pas possible d'exposer un fragment d'une synthèse complète, sans le situer dans cette synthèse, il nous faudra d'abord jeter un coup d'œil d'ensemble sur la philosophie kantienne prise dans ses grandes lignes. De là deux chapitres :

I) Aperçu sommaire de la philosophie kantienne.

II) Théorie kantienne de la foi religieuse.

## I

## APERÇU SOMMAIRE DE LA PHILOSOPHIE KANTIENNE.

Ce premier chapitre, nous l'orienterons surtout vers l'explication de la doctrine du primat de la raison pratique.

Nous le diviserons en quatre paragraphes intitulés respectivement :

1° Théorie kantienne de la vérité.

2° Parallélisme entre la philosophie spéculative et la philosophie pratique de Kant.

3° Primat de la raison pratique.

4° Vice radical du kantisme.

### § 1. — Théorie Kantienne de la vérité.

Le kantisme est moins pernicieux par les erreurs qu'il introduit dans les esprits que par la déformation générale qu'il

leur fait subir. C'est presque encore moins un système faux qu'un dissolvant intellectuel; c'est l'eau régale de l'intelligence. Kant commence par déformer l'intelligence, tellement, qu'elle n'est plus susceptible que de certaines vérités, de certaines erreurs, et surtout de constants compromis entre la vérité et l'erreur. — Et comment cela?

Parce que c'est la notion même de vérité logique que Kant atténue et exténue, en la privant de ce qui fait son essence et de ce qui la fait le lest de l'intelligence; c'est-à-dire il la dépouille de sa valeur représentative de l'ordre objectif et réel.

Sans doute, comme nous, thomistes dogmatistes, Kant parlera de *vérité*, de *certitude*, d'*évidence*, de *valeur objective* et même de *conformité de la connaissance avec son objet*. Même ce sera par cette dernière formule qu'il définira bien des fois la vérité; au point de laisser croire à quelque lecteur pressé ou superficiel qu'il adhère de tous points à la théorie thomiste sur l' « *adaequatio rei et intellectus* » (1). Mais prenons garde de nous méprendre. Rien de plus déroutant que la terminologie kantienne : à côté de bien des vocables nouveaux nous trouvons tous les termes de la philosophie traditionnelle, de la « perennis philosophia ». Cependant au fond nous trouvons ici, en philosophie, une opération semblable à celle qui ne se rencontre proprement qu'en musique : une transposition. Du kantisme qui se joue dans le ton subjectiviste, au thomisme qui se joue dans le ton dogmatiste, les mêmes mots ne sont point synonymes mais analogues.

Le plus important des vocables qui nous sont communs à Kant et à nous, c'est celui de « vérité » (et partant celui de « valeur objective »). Mais la chose signifiée par ces mots est

---

1. Voir Kant. *Kritik der reiner Vernunft*, 2e édition, pp. 82, 115, 236, 296, 670, 816, etc., etc.

Quant à savoir comment Kant accorde cette formule avec celle qui est pour lui la définition prépondérante du vrai (à savoir, pour le dire dès maintenant : la conformité du jugement synthétique avec les lois de la raison qui en règlent l'élaboration) nous nous permettons de renvoyer à notre ouvrage sur l'*Objet de la Métaphysique selon Kant et selon Aristote*, chap. III.

Remarque — Quand nous citons la *Critique de la Raison pure*, nous nous en rapportons, sauf mention contraire, à la *seconde édition*, celle de 1787. Notre pagination est aussi celle qui était propre à cette édition. Elle se trouve généralement reportée au bas des pages ou en marge des réimpressions actuelles, celles, par exemple, de Reclam, de l'Académie de Berlin, de Vorländer, etc. Comme l'édition manuelle de Reclam en fait autant des éditions les plus connues, celles de Rozenkranz, de Hartenstein et de von Kirchmann, il est facile de retrouver la citation originale.

loir d'être identique pour nous et pour lui. Kant met à la valeur de la connaissance de tout autres conditions que nous. Pour lui, la vérité n'est pas ce qu'elle est généralement pour tout le monde, ni ce que certaines définitions ou locutions qu'il emploie feraient supposer qu'elle est aussi pour lui, à savoir: la conformité de la connaissance avec le réel et l'objectif. Non, la vérité pour lui n'est pas proprement la re-connaissance de « ce qui est ». En effet des deux espèces de jugements (1), le

1. Cette allusion aux deux espèces de jugements, établies par Kant, requiert une explication.

Kant, on le sait, commence son étude critique de la connaissance par une observation de fait; et il proclame d'emblée le principe qui s'en dégage avec une portée générale. C'est le principe suivant — incontestable et admis également par les thomistes — : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu.* Il poursuit ensuite sa route en la jalonnant des propositions suivantes:

1° Il n'y a de connaissance, et *a fortiori* il n'y a de vérité, que dans les jugements, qui *comme tels* ressortissent à l'intelligence.

2° Dans les jugements, à côté d'un élément qui tient à la sensation, il y a un second élément qui tient à l'intelligence; et les deux éléments solidairement unis se compénètrent objectivement sous forme de chose unique à connaître, ils se présentent comme un objet indivisible dans le champ de la conscience.

3° L'action *propre* de l'intelligence est de donner à la connaissance une portée nécessaire et strictement universelle, et de nous apprendre plus que ce que la sensation directe, supposée isolée, pourrait nous apprendre.

4° Donc l'élément propre à l'intelligence est une addition de celle-ci, c'est un élément que l'intelligence trouve en elle-même, il préexiste *a priori* par devers l'intelligence, et il entre en scène sous l'action de la chose extérieure par le moyen de la sensation.

5° Cet élément, c'est d'abord une « intuition » *a priori* (temps, espace), ensuite et surtout un des « concepts purs » de l'entendement, qui se répartissent entre les douze catégories.

La question que Kant se pose est donc la suivante :

Comment connaître *au moyen de ces concepts?*

Kant passe ainsi à l'étude des concepts considérés comme éléments de jugements, c'est-à-dire à l'étude des jugements mêmes, divisés primordialement selon l'emploi qu'ils font des concepts. Or cet emploi peut être double : Ou bien les jugements ne font que *démontrer* un concept, ou la connaissance plus compréhensive dont il serait un élément. Ces jugements sont purement explicatifs; ils sont oiseux, ils piétinent sur place; ce sont des non-valeurs. Kant les appelle *jugements analytiques.* — Ou bien les jugements étendent la connaissance; ils font, par le moyen des concepts, connaître quelque chose, ils ajoutent aux connaissances que nous avons déjà. Ils sont, dès lors, appelés *synthétiques.* Ils sont aussi *a priori* parce que, selon Kant, nous détenons par devers nous, en réserve, le concept qui en est l'élément intégrant principal et spécifique. Ils sont aussi, et nécessairement, d'ordre réel, car ils se rapportent au réel existant, du chef de leur élément sensible.

De l'élimination des jugements analytiques résulte que la question de la connaissance se précise de mieux en mieux, pour Kant, d'après les étapes logiques que voici : Comment connaître? Comment juger? Comment juger par le moyen des concepts? Comment sont possibles les jugements synthétiques *a priori?* C'est à cette formule que Kant se tient, et qu'il amorce toute son idéologie.

Cfr. *Revue néo-scolastique,* mai 1907, *Les préambules de la question kantienne.*

premier, le jugement purement idéal ou analytique, ne peut nous faire connaître « ce qui est » : il consiste simplement à faire une tautologie, à répéter identiquement le sujet d'un jugement dans un prédicat, sauf à démarquer là le sujet. — Et le jugement synthétique *a priori* ne peut pas davantage nous aider à connaître « ce qui est » à savoir, cette fois, le réel existant tel qu'il est. Car le réel comme tel et la pensée, comme telle – soutient Kant (1) — sont incompénétrables. En fin de compte, Kant adhère à cette conception de la vérité : *La vérité de la connaissance consiste à faire, à propos du réel existant* (2) *mais nécessairement ignoré en lui-même, et toutefois sous une certaine action de ce réel, des jugements qui soient psychologiquement et dialectiquement normaux* (3).

Si la vérité *proprement dite* est ainsi purement formelle et tout interne, le réel existant et sensible n'a pas précisément pour la connaissance vraie le rôle de mesure ou de garantie. Il remplit plus spécialement le rôle d'excitant, en fournissant la « matière » d'une connaissance. Cette matière c'est l'impression sensible née de la chose extérieure. Cette impression comme telle, et jusqu'au moment de son union avec la « forme » de la connaissance, est proprement inconnue elle-même ; à peu près comme est inaperçu le contact de la chair avec un charbon brûlant jusqu'au moment, toujours un peu ultérieur, où « l'on a mal ».

Cette impression (matière inconnue de la connaissance) est toutefois le principe d'une représentation. Elle déclanche le jeu de certaines « formes » subjectives, d'abord sensibles : l'espace et le temps, — puis conceptuelles : les catégories de l'entendement. C'est dans ces « formes » que l'impression est reçue ; c'est par elles qu'elle est interprétée. Ainsi par la « synthèse » de

1. « Ce qui est contenu dans l'objet en soi, je ne puis le connaître que quand ce m'est présenté et donné. Mais en ce cas aussi, il est assurément inconcevable que l'intuition d'une chose présente me la fasse connaître comme elle est en elle-même, puisque ses propriétés réelles ne peuvent se transporter dans ma faculté représentative ». (KANT. *Prolegomena*, § 9.)

Et comme Kant, les Kantistes diront : « Le réel doit précisément sa réalité à ce qu'il ne se laisse pas réduire aux lois de l'entendement. » L. BRUNSCHVICG, *La modalité du jugement*, page 65.

2. Kant en effet ne prétend pas nier l'*existence* des choses extérieures, encore qu'il *doive* aboutir à l'idéalisme.

3. « C'est dans l'accord avec les lois de l'intelligence que consiste formellement toute vérité. » (KANT, *Kritik der r. V.* page 350).

Et comme le propre du travail intellectuel est une objectivation, le jugement « vrai » est une objectivation normale. C'est en ce sens que le jugement normal sera, selon Kant, « conforme avec son objet ». C'est une équivoque évidemment.

l'élément matériel acquis, avec les formes subjectives qui existent en nous *a priori*, se produit selon les cas telle ou telle connaissance une et complète.

Cet élément acquis, que Kant appelle « matière » de la connaissance quand il le considère comme partie intégrante, « impression sensible » quand il marque sa signification psychologique, et « action affective du réel » quand il rappelle son origine, — cet élément, disons-nous, ressemble assez bien à quelque moteur qui cumulerait et exécuterait en même temps un double rôle, d'abord celui de mettre en jeu la soufflerie d'un orgue, ensuite celui d'abaisser une touche et de tirer un registre. La première opération fournirait la matière d'un son, et la seconde, la forme. Chacune de ces opérations est indispensable, et les deux sont solidaires, pour former tel son, un et complet à l'audition, mais dont personne ne pourrait ni séparer ni situer, ni doser les facteurs.

La vérité est ainsi obtenue quand la combinaison de la matière et de la forme de la connaissance, telle qu'on la trouve dans le jugement synthétique *a priori*, s'opère normalement.

En somme, la théorie kantienne de la vérité, établit, on le voit, entre le franc subjectivisme et le franc objectivisme une fusion ou un compromis qui se ramènent au *relativisme*, en ce qui concerne la connaissance du monde extérieur (1). La formule en pourrait, nous semble-t-il, tenir en ces mots : Le monde extérieur existe, mais nous ne le connaissons, même à prendre les choses au mieux, qu'en fonction de nous-mêmes.

Prenons en effet ce que Kant nous dit aux pages 193 à 197 de sa *Kritik* (2). Nous y voyons :

*a)*. Que la chose réelle est une donnée originelle et nécessaire de tout le mécanisme intellectuel : « Pour qu'une connaissance puisse avoir une réalité objective, c'est-à-dire se *rapporter* à un objet et y trouver de la *signification* et de la valeur, il faut que l'objet puisse être donné de quelque façon ; sans cela les concepts sont vides, et bien qu'on ait vraiment pensé par leur moyen, on n'a en réalité rien connu par cette pensée, mais on n'a fait que jouer avec des représentations ». Nous y voyons :

— *b)*. Que malgré cette base réelle, le jugement élaboré n'a

1. Nous ne voulons pas préjuger de ce que la vérité qui ressortit à la raison pratique pourrait avoir d'absolu — dans la pensée de Kant.

2. Voir la traduction de MM. Trémesaygues et Pacaud, pp. 185-188.

qu'une valeur relative. Le texte ci-dessus rapporté l'insinue déjà dans le mot *se rapporter*. Voici un autre texte : « Dans les jugements synthétiques je dois partir du concept donné pour considérer en rapport avec lui quelque chose d'entièrement différent de ce qui était pensé en lui : ce rapport n'est donc jamais ni un rapport d'identité, ni un rapport de contradiction ».

Nous y voyons enfin :

— *c)*. Que — c'est Kant qui parle — « par suite, il [le rapport susdit] est incapable de démontrer soit la vérité soit l'erreur du jugement en lui-même ».

De fait, nous l'avons vu, la vérité selon Kant ne saurait être faite d'un rapport de conformité, mais seulement d'un rapport d'analogie (dont la clé même nous est cachée, mais que l' « *évidence* » nous signale comme *normalement* établi par l'esprit), entre une réprésentation et son correspondant ou excitant objectif.

Et pourquoi au fond le relativisme est-il le dernier mot de l'épistémologie kantienne ? A cause du mélange indiscernable — dit Kant — de la spontanéité et de la réceptivité de l'esprit dans l'acte indivisiblement un de la connaissance. Kant non seulement soutient que le jugement seul est susceptible de vérité ; mais il soutient même — à tort d'ailleurs — qu'il n'y a de connaissance que dans le jugement. Or le jugement est le produit en partie de l'intelligence et en partie de la sensation (1). Celle-là a en propre la spontanéité, et celle-ci la réceptivité. Le résultat total de la collaboration est indivisible au regard de la conscience. Par conséquent le jugement d'ordre réel sera *forcément* inexact — d'une inexactitude qui n'empêchera donc pas la « normalité » de ce jugement — à raison de l'élément qui tient à la *spontanéité* intellectuelle, et à raison de son indivisible union avec l'élément qui tient à la passivité de la sensation : « Notre connaissance dérive de deux sources principales : la première est le pouvoir de recevoir des représentations (réceptivité des impressions) ; la seconde, celui de connaître un objet au moyen de ces représentations (spontanéité des concepts)... Intuitions et concepts constituent donc les éléments de toute notre connaissance, de sorte que ni des concepts sans une intuition qui leur corresponde de quelque manière, ni une intuition sans concepts, ne peuvent don-

1. La sensation est donc moins un pouvoir distinct de connaissance qu'une partie intégrante d'un pouvoir complexe de connaissance : il est distinct à raison de sa fonction *spéciale*, mais non comme capable de fonctionner *seul*.

ner une connaissance... Si nous appelons *sensibilité* la réceptivité de notre esprit, nous devrons nommer *entendement* la spontanéité de la connaissance... Ces deux pouvoirs ne peuvent pas échanger leurs fonctions... De leur union seule peut sortir la connaissance » (1). Nous pouvons dire, en d'autres mots : De leur union ne peut sortir qu'une connaissance relativement objective et analogiquement valable (2). Car l'entendement a en propre *d'ajouter* à la connaissance sensible (3) ; il ajoute à la sensation, qui vient originairement de la réalité externe, quelque chose qu'il tire de lui-même et qui se trouve par devers nous, *a priori*. Ainsi la connaissance intellectuelle porte plus loin que la sensation parce qu'elle met dans son objet plus que la sensation directe ne peut indiquer. Kant utilise ainsi dans le sens de son relativisme subjectiviste la thèse aristotélicienne : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*, en lui donnant comme pendant cette thèse nouvelle : Nihil esset in cognitione nisi conceptus prius fuerit in intellectu.

Conclusions : Pour Kant, la vérité, c'est la « normalité » du jugement synthétique *a priori ;* elle ne comporte, quant au monde extérieur, qu'une objectivité relative.

## § 2. — Parallélisme entre la philosophie spéculative et la philosophie pratique de Kant.

L'aperçu sommaire qui précède suffit à donner quelque idée du singulier mélange de facteurs subjectifs et objectifs que Kant met dans la connaissance vraie. A tout prendre et en fin de compte, elle est subjectiviste la conception kantienne de la vérité : il est facile de voir que les éléments objectifs de la connaissance perdent toute valeur représentative des objets, du moment qu'« informés » par les concepts, ils sont aussitôt « déformés » par eux au regard de la conscience.

---

1. Kant, *Kritik der r. V.*, pp. 74-76.

2. « Il y a des choses qui nous sont données comme étant, hors de nous et effectivement, les objets de notre connaissance sensible ; mais nous ne savons rien de ce qu'elles peuvent être elles-mêmes, nous n'en connaissons que les représentations ». (Kant, *Prolegomena* § 13, Anmerk, II.)

3. Kant affirme cette thèse dès le début de sa *Kritik :* « Notre connaissance expérimentale est un composé de ce que nous recevons des impressions sensibles et de ce que notre propre pouvoir de connaître (simplement excité par des impressions sensibles) produit de lui-même, addition *que nous ne distinguons pas* de la matière première ». Kant, *Kritik*, Introduction, I.

Cependant la théorie kantienne de la vérité ne rompt pas absolument — au moins d'une façon explicite — avec l'objectivisme. Pour Kant, il reste toujours quelque chose d'objectif dans la connaissance « vraie » : du chef de sa matière éloignée, la chose extérieure sensible, — du chef de sa matière propre, l'impression exercée en nous sur nos sens par les choses, et qui est de quelque façon un substitut des choses, — du chef de sa forme même, qui est bien le concept *a priori*, mais le concept appliqué selon les lois impersonnelles qui dominent le fonctionnement de notre pensée. « On a dit et répété, écrivait en 1899, M. le Dr Van Roey (1), que le scepticisme est le dernier mot de la philosophie de Kant. A la formuler en ces termes absolus, la thèse ne nous semble pas exacte. Il suffit, en effet, de rappeler quelques doctrines kantiennes pour s'assurer que toute certitude n'en est pas bannie... Il est une autre pensée qui nous semble dominer le monument kantien et en explique bien mieux la structure, l'autonomie de la raison... Autonomie de la raison théorique, qui se trouve affranchie des « choses en soi », et transforme même les impressions venues du dehors en les soumettant au jeu subjectif des « formes *a priori* ». Autonomie de la raison pratique, puisque « l'impératif catégorique » norme de la moralité, proclame l'indépendance de l'agir vis-à-vis de tout mobile extérieur ou étranger à l'accomplissement du devoir pour lui-même ».

En quoi consiste cette autonomie ?

Non pas en ce que l'intelligence humaine se prescrit elle-même, à son gré, les lois qui régissent soit l'exercice théorique soit l'exercice pratique de l'entendement ou de la raison, — mais en ce que ces lois valent seulement par leur caractère absolu, après que la raison en a reconnu le caractère absolu, et dans la mesure où elle l'aura reconnu (2).

Kant, on le voit, « platonise » mais dans un sens subjectiviste. Comme Platon, il met dans un monde transcendantal on ne sait quelles entités supérieures qui dominent le monde sensible ; mais tandis que pour Platon ces entités sont la forme des choses réelles, pour Kant ce sont des lois absolues régissant l'élaboration des phénomènes, qui sont dans l'homme l'envers représentatif du monde nouménal ou intelligible, lieu naturel des « choses en soi ».

1. Voir *Revue néo-scolastique*, 1899, p. 405, *L'influence du kantisme sur la théologie protestante.*

2. Logiquement cependant un adepte de Kant devra aboutir à reconnaître la raison *individuelle*, arbitre absolument autonome de son propre fonctionnement.

Un interprète très exact de la pensée kantienne, M. Troeltsch (1), résume de la sorte l'épistémologie kantienne : « La doctrine kantienne repose sur l'hypothèse que la vérité de la connaissance se fonde sur les nécessités apriorìques de la raison et sur leurs conséquences. Cette vérité peut s'appeler *normative;* seule elle est à portée de l'intelligence humaine ». Et plus loin (p. 26) : « L'âme de la doctrine kantiste, écrit-il, se trouve dans la tendance au *normatif* ».

Cette tendance se manifeste non seulement dans la théorie morale de Kant, mais déjà dans son criticisme spéculatif : De même que la volonté se trouve dominée par une loi établie en dehors et au-dessus d'elle, et par un impératif catégorique, ainsi l'intelligence se trouve, dans l'élaboration de ses connaissances, sous l'empire absolu d'une loi qui prédétermine les conditions de son bon fonctionnement. L'autonomie de la raison pratique se trouve avoir ainsi dans la raison théorique un analogue qui ouvre une voie d'accès au primat de la raison pratique.

L'analogie signalée entre la raison théorique et pratique n'est pas la seule :

Non seulement la vérité est, nous venons de le voir, la « normalité » d'une connaissance, comme la bonté morale est la « normalité » d'un vouloir; mais l'erreur comme le mal s'expliquent d'une façon analogue l'une et l'autre.

Comment Kant explique-t-il l'erreur? « La vérité ou l'illusion, dit-il, ne se trouvent pas dans l'objet ... mais dans le jugement... Il n'y a pas d'erreur dans une connaissance qui s'accorde de tous points avec les lois de l'intelligence. Il n'y en a pas non plus dans une représentation sensible, vu qu'elle ne contient pas du tout de jugement. Or aucune force de la nature ne peut, par elle-même, transgresser ses propres lois. Donc l'intelligence à elle seule (sans l'action de quelque autre cause) ni les sens à eux seuls, ne pourront se tromper; car si la première agit dans le sens des lois qui la régissent, elle devra nécessairement s'y conformer et du même coup atteindre le vrai, qui consiste dans la normalité de la connaissance. Quant aux sens, ils ne comportent, faute de jugement, ni vérité, ni erreur... *L'erreur donc ne peut se produire que par une influence inaperçue de la sensibilité*

1. Dr E. Troeltsch, *Das historische in Kants Religionsphilosophie,* 1904, p. 21.

*sur l'intelligence* (1). Ainsi les raisons subjectives du jugement, se confondant avec les raisons objectives, compromettent le résultat normal de ces dernières » (2).

Or, c'est de la même façon exactement que Kant explique la présence du mal moral. Après avoir constaté cette présence, Kant nous dit : « Le principe du mal ne peut pas se trouver dans les facultés sensibles de l'homme, ni dans les tendances naturelles qui en découlent... ni dans une corruption de la raison qui se prescrit les lois morales... Cela est absolument impossible : se considérer à la fois comme être libre, et comme indépendant de la loi morale, propre à l'être libre, reviendrait à se considérer comme une cause agissant sans aucune loi, ce qui implique contradiction. S'il nous faut donc assigner une raison au mal moral chez l'homme, la sensibilité contient trop peu, car elle réduit l'homme à l'animal, faute de lui reconnaître la liberté; et la raison, supposée s'émancipant de la loi morale et méchamment pervertie, contient trop, car elle réduit l'homme à un être diabolique, en tant qu'il serait mû précisément par le désir de contrarier la loi....

» L'homme (même le plus méchant) en quelque matière que ce soit, ne s'élève pas en rebelle contre la loi morale... N'était l'action de quelque autre excitant... il serait moralement bon. Mais *il subit aussi l'action des mobiles sensibles*, et les met aussi (d'après le principe subjectif de l'amour-propre) au nombre de ses maximes.

» ... Par conséquent l'homme n'est méchant qu'en ceci : qu'il intervertit l'ordre moral des mobiles d'actions, en les élevant au rang de ses maximes » (3).

M. Delbos, dans son livre sur la *Philosophie pratique de Kant*, dit donc très justement (p. 618) : « Le mal s'explique par le rapport de la sensibilité et de la raison ». Il s'explique donc comme l'erreur. Et les textes empruntés à Kant, à plusieurs

---

1. Il faut mettre cette proposition en accord avec cette autre de Kant (voir plus haut) : c'est à raison de la spontanéité intellectuelle que tout jugement synthétique *a priori* n'a qu'une objectivité *relative*, — de la façon suivante : C'est à raison de la spontanéité intellectuelle combinée avec la réceptivité de la sensation, que le jugement a *normalement* une objectivité simplement relative; mais c'est à raison d'un influence indue des sens sur l'entendement, que le jugement se revêt à nos yeux d'une signification objective anormale, c'est-à-dire d'erreur.

Au reste nous ne prétendons pas, c'est évident, justifier la conception kantienne; nous nous bornons pour le moment à la faire connaître.

2. Kant, *Kritik*, p. 530.

3. Kant, *Die Religion* (édition *Reclam*), pp. 35-37.

années de distance d'ailleurs, montrent bien le parallélisme presque littéral, entre son explication de l'erreur dans l'intelligence et celle du mal dans la volonté.

Signalons encore un parallélisme entre les thèses de la philosophie morale de Kant et celles de son criticisme spéculatif : Dans l'étude de l'une comme de l'autre, Kant part comme d'une donnée acquise, du *fait* de la certitude, soit d'ordre spéculatif, soit d'ordre moral.

Pourquoi, par exemple, en criticisme, se borne-t-il à la question du « comment » de la certitude en fait de mathématiques et de physique ; et pourquoi, quant à la métaphysique, se pose-t-il non plus une mais deux questions : comment est-elle possible? et : comment doit-elle se reconstituer méthodiquement et scientifiquement? C'est parce que les sciences *sont données* comme certaines, alors que la métaphysique, vu ses fluctuations, ne peut se réclamer de cette garantie de fait : « Puisque ces sciences (Mathématiques et Physique) sont données, il convient de se demander comment elles sont possibles ; qu'elles doivent être possibles, c'est démontré par leur réalité. Quant à la métaphysique, elle a fait peu de progrès jusqu'ici, et l'on ne peut dire d'aucun des systèmes exposés qu'il ait atteint son but essentiel ; de sorte que chacun a le droit de douter avec raison de la possibilité » (1).

Or, si nous passons à la philosophie morale de Kant, que lisons-nous? Prenons le § 7 de la *Kritik der praktischen Vernunft.* Après avoir exposé la loi fondamentale de la raison pure pratique, Kant écrit : « *Conséquence :* la raison pure est, de par elle-même, pratique ; elle donne aux hommes une loi universelle que nous appelons la loi morale. » Puis « *Remarque. — Le fait* rapporté ci-dessus est indéniable »... Et plus haut. « On peut considérer la conscience que nous avons de cette loi fondamentale comme *un fait* de la raison ».

Et si nous passons à ce qui est le principe formel même de l'objectivité tant des jugements d'ordre spéculatif que des lois de l'ordre moral, nous trouvons de part et d'autre la même chose, à savoir la nécessité stricte et l'universalité : « La valeur objec-

1. Kant, *Kritik der r. V.* Einleitung, VI. La même idée se retrouve souvent dans les *Prolegomena*, p. ex. § 4. Et ailleurs : « La mathématique pure et la physique pure n'ont pas besoin, à l'appui de leurs propres sûreté et certitude, de l'explication que nous avons mise sur pied à leur sujet... Ces deux sciences donc n'exigent pas pour elles-mêmes les recherches que nous avons faites, mais seulement, en vue de la détermination de la métaphysique. » (§ 40).

tive du jugement d'expérience n'est autre que sa nécessaire universalité » (1). Et ailleurs : « Universalité et nécessité emportent la pleine certitude » (2). — Or, c'est bien, encore une fois, de la nécessité absolue et de l'universalité stricte que dérive pour les propositions de l'ordre éthique, avec le caractère apriorique, ce que Kant considère comme l'objectivité, c'est-à-dire le caractère impératif et obligatoire : « Une loi, dit-il (3), c'est le principe objectif valable pour tout être intelligent, et la norme fondamentale selon laquelle il doit agir, c'est-à-dire un impératif ». Or, plus bas on lit : « Pour fonder l'impératif, il n'y a que l'*universalité* d'une loi en général à laquelle se conformera la maxime de l'agir : conformité qui seule nous propose l'impératif comme proprement *nécessaire* ». De là la formule de l'impératif catégorique principal : « N'agissez que d'après ces maximes dont vous pouvez vouloir qu'elles s'élèvent à l'état de règle universelle ». De là enfin l'idée supérieure et définitive de la volonté, comme « d'une volonté qui en *chaque* être intelligent, peut s'élever au rang d'une volonté qui prescrit des lois universelles ».

Le critérium des maximes (ou principes d'action) valablement subordonnées à l'impératif catégorique fondamental se trouve ainsi — en dehors de l'évidence — dans le consentement de tous les hommes à ce que prescrivent les maximes (4).

Or, c'est précisément ce consentement, encore une fois, qui est avec l'évidence (5) la garantie de la vérité objective d'ordre spéculatif : « La pierre de touche qui permet de distinguer, dans l'assentiment, la certitude d'avec la pure opinion, c'est la possibilité de communiquer cet assentiment, et de le trouver valable pour l'esprit de chaque homme. En ce cas, l'on a au moins une présomption que, si tant de jugements s'accordent entre eux, malgré la différence subjective d'homme à homme, ils ont un fondement commun, c'est-à-dire l'objet avec lequel ils s'accordent tous ensemble. Cet accord prouve ainsi la vérité de ces jugements mêmes » (6).

---

1. Kant. *Prolegomena*, § 18.

2. Kant. *Kritik der r. V.*, p. 851.

3. Kant. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, (Grundlegung... édition de Berlin, p. 421.)

4. Pourvu, bien entendu, que l'on déduise ce consentement non de leur conduite effective, qui peut souvent être immorale, mais de leur adhésion intellectuelle.

5. Kant. *Kritik der r. V.*, p. 762.

6. Kant. *Kritik der r. V.*, p. 848-849.

Nous venons d'établir une série de rapprochements entre les thèses du criticisme spéculatif et celles de l'éthique de Kant :

identité de définition de la vérité et de la bonté morale, par le moyen de la normalité ;

identité d'explication en ce qui concerne l'erreur et la faute morale, lesquelles proviennent l'une et l'autre de l'influence de la sensibilité sur la raison ;

identité du point de départ : le *fait* de la certitude d'expérience et du caractère catégorique de l'impératif ;

identité des critères : l'évidence et le consentement universel ;

identité de l'élément formel de l'objectivité tant du vrai que du bien moral : la nécessité absolue et la stricte universalité.

Ce parallélisme est assurément significatif. Déjà, de par sa symétrie seule, il nous révèle le caractère prédominant de la mentalité kantienne : un besoin d'ordonnance interne des faits psychiques, dominé par des conceptions *a priori*. Il trahit aussi le principe même du subjectivisme, à savoir : l'arrière-pensée que c'est l'ordonnance interne du psychique qui est le principe et la norme de l'objectif, qu'il s'agisse de vérité pour la raison spéculative ou de bonté morale pour la raison pratique. Il laisse voir donc que la tendance de Kant consiste non à ramener ce qui est d'ordre affectif à ce qui est d'ordre cognitif, mais à faire l'inverse. Ce n'est pas la loi qui se présente comme une vérité, mais la vérité qui se présente comme une loi (1). Et par cette quasi-assimilation des opérations de l'intelligence à celles de la volonté nous voyons la première ébauche du primat de la raison pratique.

## § 3. — Le primat de la raison pratique.

La doctrine kantienne du primat de la raison pratique repose au fond sur cette idée : Si la vérité est une loi, ce qui est par excellence la loi représente par excellence le type d'une proposition vraie. Or, c'est la loi morale, absolue, catégorique, qui est par excellence *la loi ;* elle est donc en elle-même douée de vérité.

De plus, son objectivité à elle garantit la vérité de toutes

1. De la notion de *vérité-loi* à celle de *pensée-action*, la transition est assez facile. Or c'est la notion de *pensée-action* qui fait le fond de la théorie moderniste de la vérité. Voir *La notion de vérité dans la « Philosophie nouvelle »* par J. de Tonquédec, Paris, 1908, p. 17.

les propositions qui lui sont logiquement ou naturellement connexes.

Enfin, — et c'est ici spécifiquement la doctrine du *primat* de la raison pratique — : (1)

la certitude d'ordre pratique *déborde* sur le domaine des connaissances d'ordre théorique pour leur assurer définitivement ce qu'elles peuvent comporter d'objectivité ;

cette certitude l'*emporte* sur la certitude d'ordre théorique, parce qu'elle atteint à des propositions qui sont inaccessibles à la seule raison spéculative.

Ces deux derniers points requièrent une brève explication.

Nous avons établi, plus haut que, d'une façon générale, la vérité revient, pour Kant, à la « normalité ». Nous avons vu aussi, qu'à raison de son fonctionnement, à raison de la participation de la « réceptivité » et de la « spontanéité », l'entendement en quête de connaissance expérimentale ne peut aboutir qu'à une connaissance *relativement* objective du monde extérieur. Or, toute connaissance d'ordre spéculatif revient à de la connaissance expérimentale. « Science théorique » et « expérience » sont synonymes en langage kantien, les jugements d'ordre purement idéal étant écartés par Kant comme des non-valeurs et des truismes, en suite du procès qu'il a instruit contre les jugements analytiques. La science théorique *tout entière* se trouve donc soumise au relativisme.

Or, ce relativisme rend la connaissance d'ordre spéculatif défectueuse par chacune de ses extrémités, celle où elle commence et celle où elle finit. D'une part la connaissance commence par postuler le réel ; d'autre part elle ne va pas au delà de la valeur objective du « phénomène » et ne nous apprend rien du « noumène ». Or, si l'on veut bien y prendre garde, c'est pour une seule et même raison que la science spéculative commence par un vide (comblé par un emprunt, car un postulat c'est un emprunt), et que dans son achèvement elle ne dépasse pas la connaissance phénoménale : c'est à raison de l'incapacité de l'entendement d'atteindre le noumène ou la chose en soi. C'est faute d'atteindre le noumène que la science d'expérience ne peut, à ses débuts, assurer qu'il existe ; c'est pour la même raison encore

1. La primauté suppose en effet, *vi vocis*, une prééminence de ce qui en est doué par rapport à quelque chose qui s'y trouve subordonné.

qu'elle ne peut, si loin qu'on la pousse, dire quelque chose de ce que le noumène est en soi.

Ainsi Kant nous dira, parlant de l'existence des choses : « Quand la raison avertit la sensibilité de ne point prétendre à saisir les choses en soi, mais à s'en tenir aux représentations, elle pense sans doute à quelque objet en soi, mais seulement comme objet transcendantal. Cet objet est conçu comme cause de la représentation; partant il n'est pas lui-même une représentation... *On doit par conséquent absolument ignorer s'il est saisi comme étant en nous ou hors de nous, s'il peut survivre à la suppression de la sensibilité ou s'il doit être supprimé avec elle.* » (1).

Et quant à la connaissance que nous aurions, non plus de *l'existence* des choses, mais de *ce qu'elles sont*, Kant est tout aussi explicite : « Les lois subjectives, qui seules rendent possible une connaissance expérimentale des choses, s'appliquent aux choses considérées comme objets d'une expérience possible, mais non certes aux choses en soi dont il ne peut aucunement être question » (2).

Un postulat pour commencer, le relativisme pour finir: voilà les deux lacunes que Kant lui-même reconnaît à la science théorique — c'est-à-dire expérimentale — telle qu'il la conçoit.

Reconnaître une lacune, c'est s'apprêter à y pourvoir. C'est ce que Kant fait. Pour lui, *l'existence* des choses ne peut être mise en doute (3). Et quant à *ce qu'est* le noumène, il y a une certaine façon de s'en rendre compte, non pas en « connaissant » le noumène par l'entendement, mais en le « pensant » par la raison. Voilà donc une nouvelle faculté qui prend un rôle: la « raison », — un nouveau mode d'opérer, à savoir « penser », — un nouvel « élément formel » *a priori* de l'opération propre à la raison : une « idée », — un nouvel objet de la pensée : le « noumène », — un nouvel ordre de science qui en traite : la métaphysique. Tout cela opposé respectivement à l'entendement — à la connaissance — au concept — au phénomène — à l'expérience. « Il faut bien remarquer, dit Kant, que nous réservons toujours ceci, que les objets de l'expérience, nous

1. Kant. *Kritik der r. V.*, p. 344.

2. Kant, *Kritik der r. V.*, p. 236.

3. « Il ne m'est jamais venu à l'esprit de mettre en doute l'existence des choses extérieures » Kant, *Prolegomena*, § 13, Anmerkung III.

pouvons au moins les penser comme choses en soi., [c'est-à-dire comme noumènes] sinon les connaître » (1).

Le monde des noumènes, c'est le « monde intelligible » opposé au monde sensible, celui des phénomènes. A en croire M. Paulsen (2), « la possibilité de penser le *mundus intelligibilis*, l'établissement d'un rapport avec lui, qui repose sur la raison et non sur l'entendement, est, et restera en dernière analyse, l'apport le plus important de Kant à la philosophie... Il faut surtout distinguer le « penser » connaturel à la raison, d'avec le « connaître » scientifique... La physique est une connaissance scientifique, la métaphysique est de la pensée rationnelle ».

Il se fait ainsi que le « penser » prolonge le « savoir » : « Toute connaissance humaine, dit Kant, commence par des intuitions, va de là à des concepts et *finit par des idées* » (3). Et l'achèvement des concepts dans les idées est nécessaire. D'une part « les idées métaphysiques seraient privées de sens, d'objet et d'emploi si elles ne complétaient une science donnée ». D'autre part, « si l'on peut se passer de la métaphysique quant à l'usage de l'expérience, on ne peut s'en passer pour la comprendre entièrement ». (4). Et ailleurs : « La raison pure... procure la plénitude de l'usage de l'entendement, dans la cohésion de l'expérience » (5).

La connaissance expérimentale se prolonge donc en *pensée métaphysique*, par le moyen des « idées » qui constituent le résumé synthétique et global de tous les objets déterminés de l'expérience.

Or la pensée métaphysique elle-même se prolonge en certitude d'ordre pratique. Comment cela?

A cause de l'identification réelle des « postulats de la raison pratique » et des « idées métaphysiques de la raison théorique ».

Nous n'expliquerons pas par quel chemin Kant réduit les idées métaphysiques à trois idées suprêmes de la raison : le moi, le monde, Dieu (idées psychologique, cosmologique et théologique), ni comment il arrive aux trois postulats de la raison (Dieu, liberté, immortalité). Ce qu'il importe de remarquer, c'est

1. Kant, *Kritik der r. V.*, Vorrede, p. XXVI.
2. Paulsen, *Kants Verhältniss zur Metaphysik.*
3. Kant, *Kritik der r. V.*, p. 730.
4. *Id.*, *Prolegomena*, § 44.
5. Kant, *Prolegomena*, § 56.

qu'il y a un parallélisme entre les « idées » et les « postulats », et que ce parallélisme aboutit à une identification réelle des objets correspondant aux unes et aux autres.

La vérité de notre interprétation et de ce que nous disons quant à ce parallélisme ressort avant tout du but que Kant assigne à la métaphysique *spéculative:* « Le but capital de la science métaphysique est la connaissance d'un Être suprême et de la vie future ». Ce but est donc d'ordre moral; et cependant il ne s'agit encore que de métaphysique *spéculative,* car le texte est tiré des *Prolégomènes* et du début de cet opuscule, § 4.

Ailleurs (1) il s'exprime de même : « La métaphysique n'a comme but de ses recherches que trois idées : *Dieu, liberté, immortalité,* de telle sorte que les deux premières, mises en connexion mutuelle, concluent nécessairement à la troisième. Tout ce qui fait l'objet de la métaphysique ne lui est qu'un moyen d'atteindre à ces idées et à leur réalité. Elle ne s'en sert pas pour aider à la science naturelle, mais pour dépasser la simple nature. Son but est de mettre la théologie, la *morale,* et, au moyen de la connexion de celles-ci, la religion même, à l'abri de toute raison spéculative ».

Remarquons, de plus, que dans ces textes Kant appelle « idée de la raison » ce qu'il appelle d'ordinaire « postulats de la raison pratique ».

A première vue le parallélisme dont nous parlions n'est pas évident. On voit bien sans doute que le postulat « Dieu » correspond à « l'idée théologique » et que l' « idée psychologique » a un double correspondant dans les deux postulats « liberté » et « immortalité ». Mais l'idée cosmologique reste sans correspondant d'ordre moral! Qu'à cela ne tienne. Le postulat « liberté » fournit par *analogie* « l'idée cosmologique » à savoir l'idée d'un monde dépendant de Dieu, et source de nos perceptions : C'est pour avoir résolu, par expérience interne, la question d'une cause libre, donc d'une cause commençant absolument, que nous concevons pour les phénomènes un commencement absolu en Dieu, et la création. « Il est remarquable, dit Kant, que des trois idées de la raison pure, celle de liberté constitue le seul concept suprasensible qui démontre la réalité objective de la nature » (2). Ce serait remarquable en effet, si c'était vrai.

1. KANT, *Kritik der r. V.*, p. 395, note.

2. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, n° 91. Ce serait prolonger indéfiniment cette exégèse que d'expliquer toute la pensée de Kant. Au reste, à quoi bon?

En somme donc, les idées métaphysiques de la raison, qui elles-mêmes donnent à la connaissance scientifique le prolongement que réclame l'unité absolument synthétique de l'expérience, s'identifient objectivement avec le contenu des postulats de la raison pratique. Ainsi la métaphysique spéculative et, par celle-ci même, l'expérience, bénéficient de la certitude propre à la raison pratique : « L'emploi spéculatif de la raison, tel qu'il se produit dans la métaphysique, et son emploi pratique propre à la morale, se trouvent unis solidairement dans une nécessaire unité » (1).

M. Ruyssen (2) dit de même : « S'il n'y a de science que du phénomène, comment une métaphysique pourra-t-elle se présenter comme science? La réponse est simple : Une métaphysique est scientifique en tant que la critique en détermine les limites, le contour, la méthode et le mode de certitude. Mais de l'objet propre de la métaphysique, la chose en soi, il ne saurait y avoir de science véritable, mais seulement certitude pratique ».

La métaphysique s'amorce ainsi à la science d'expérience avant de la compléter : ce sont les résultats acquis par la science qui suggèrent à la métaphysique son objet propre, à savoir le contenu des « idées »; l'entendement instigue à la raison ce que celle-ci doit dire, mais dire dans un autre ton; ce sont les lacunes de l'expérience que remplissent le contenu des idées. Bref l'expérience une fois faite, en tout ou en partie, se condense et se résume sous trois rubriques : les idées métaphysiques; c'est la raison théorique (faculté distincte de celle qui préside à l'élaboration de l'expérience, à savoir l'entendement) qui opère cette synthèse, — pour demander ensuite à la raison pratique d'homologuer en bloc les résultats de l'expérience et du savoir théorique.

Ainsi, après avoir fait des noumènes, qui achèvent l'intelligence de l'expérience en tant qu'ils sont « pensés », l'objet de la métaphysique spéculative, Kant en fait, sous un autre nom, l'objet de la raison pratique, en tant qu'ils sont tenus pour *certains*. C'est le rôle de la « croyance », assentiment d'ordre moral : « La croyance est un mode de penser moral, propre à la raison, et qui lui fait tenir pour certain ce à quoi la spéculation théorique n'a pas accès » (3).

1. Kant, *Prolegomena*, § 60.
2. Ruyssen, *Kant* (1re édit.), p. 67.
3. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 91.

On voit donc en quoi consiste le « primat de la raison pratique. » Il consiste bien en ce que nous en disions quelques pages plus haut. Non seulement ce qui est d'ordre pratique est éminemment vrai, puisque c'est en principe, la LOI par excellence ; — mais la certitude d'ordre pratique *déborde*, sur le domaine des connaissances d'ordre théorique pour leur assurer définitivement ce qu'elles pouvaient comporter de certitude ; et elle l'*emporte* sur la certitude spéculative, parce qu'elle atteint à des propositions qui sont inaccessibles à la seule raison spéculative. Ainsi, après un travail préliminaire de la faculté purement sensible, l'« entendement » (*Verstand*) connaît de science expérimentale le phénomène sous l'action du réel objectif, ou des choses en soi, ou du noumène, dont l'existence, provisoirement douteuse, est postulée ; ensuite la « raison » (*Vernunft*) « pense » le noumène sous une triple catégorie suprême ; enfin survient la « raison pratique » qui en certifie l'existence et qui y adhère par une invincible croyance.

L'inaccessible de la raison spéculative, c'est toujours le noumène ; c'est à cause de sa transcendance que la science d'expérience a la double lacune dont nous parlions plus haut : celle qui consiste à commencer par un postulat, et celle qui consiste à se cantonner dans le relativisme.

Le secours que la raison pratique donne à la science est donc tout d'abord d'*assurer* ce qui est *postulé*. Car « la chose, qui *dans le monde sensible* [relevant de l'entendement] ne peut se présenter que comme apparence a cependant en elle-même une certaine puissance, qui n'est pas objet de l'intuition sensible, et par laquelle elle peut, malgré tout, être cause des apparences. Il se fait ainsi qu'on peut traiter de la causalité de cet être à deux points de vue différents : le considérant comme *intelligible*, dans son action de chose en soi ; le considérant comme *sensible* dans son rôle de phénomène dans le monde des sens » (1). Ainsi donc la certitude d'ordre pratique, qui homologue ce qui est objet de pensée dans le monde intelligible, nous garantit la vérité du postulat original de notre connaissance du monde sensible : l'existence des choses extérieures.

Postulat en science, hypothèse en métaphysique, thèse en morale : telles sont les étapes successives de la proposition : Il existe des choses.

1. KANT, *Kritik der r. V.*, p. 566.

Et voilà la façon dont la raison pratique pare au premier défaut de la connaissance théorique, celui de débuter par un postulat.

Pare-t-elle aussi au second, celui de se cantonner dans le relativisme?

Pas absolument. La connaissance d'ordre scientifique, ou théorique, ou expérimental, reste relative. L'« entendement » dans son domaine propre ne saurait s'en dégager. Mais d'autre part, il est acquis aussi qu'au sujet des mêmes objets dont s'occupe « l'entendement », la « raison », d'abord spéculative, « pense » des attributs qui conviennent à ces objets en soi; et que la même « raison », opérant dans le domaine des propositions d'ordre pratique, en pense et en certifie encore davantage : la spiritualité de l'âme, sa liberté, l'existence de Dieu, la causalité, la vie future, etc.

Ainsi *prise dans son ensemble*, LA science (total de la science expérimentale, et de la métaphysique combinée avec la morale) a deux commencements absolus; le premier est provisoirement un postulat, le second est immédiatement certain : ce sont :

1) Le réel existant hors de nous; par la matière qu'il fournit à la connaissance, il donne le branle à notre spontanéité interne et à tout un jeu de formes, de concepts *a priori*, et d'idées » supérieures, métaphysiques; 2) l'impératif catégorique, qui s'impose avec évidence à la conscience et l'oblige à admettre une série de conséquences ultérieures. Les « sciences » proprement dites, ou empiriques, s'achèvent comme synthèse subjective et comme conception de tout le réel objectif, dans la métaphysique, couronnement de l'expérience. Comme telle cependant, la métaphysique resterait en suspens, n'était qu'elle prend pied dans la certitude propre à la science morale, avec laquelle elle se rejoint.

La *science totale* peut donc être représentée graphiquement par un circuit : Partant du réel inconnu et *postulé* (la chose en soi), elle passe, par le moyen de la sensation et de l'entendement opérant solidairement, au même réel *interprété* (objet de l'expérience); et par le moyen de la raison spéculative, au réel *pensé* (objet de la métaphysique) pour aboutir enfin au *réel assuré*, par le secours de la morale.

Kant en somme emploie beaucoup de mots et de subtilités pour dire : Ne sachant rien en somme dans le domaine d'ex-

périence par l'entendement, nous sommes obligés cependant de soupçonner quelque chose par la raison, et finalement d'en être sûrs par devant le sens moral. C'est donc la raison pratique qui est reine de tout le champ de la conscience, reine absolue dans son domaine, suzeraine avec des droits de servitude dans le domaine voisin. « Dans l'alliance de la raison pure spéculative et de la raison pure pratique en vue de la connaissance, c'est la raison pratique qui jouit de la primauté; à supposer, bien entendu, que cette alliance ne soit pas quelque chose de fortuit ou d'arbitraire, mais *a priori*, fondée sur la raison même, et par tant nécessaire. Sans cette subordination, il y aurait conflit de la raison avec elle-même. Car (1) si les deux raisons étaient coordonnées, la première [la raison spéculative] serait sans doute disposée à restreindre toujours son domaine, bien loin d'empiéter sur celui de la seconde [de la raison pratique], au contraire de celle-ci qui serait envahissante. Et l'on ne peut non plus renverser l'ordre de subordination, car tous les intérêts sont en dernière analyse d'ordre pratique; et même ce qui concerne la raison spéculative est conditionné par la pratique et ne se trouve achevé que dans l'emploi pratique » (2).

## § 4. — Vice radical du Kantisme.

Le vice radical du kantisme consiste précisément dans le primat de la raison pratique, dans l'interversion de la prééminence normale des deux raisons.

Kant a cru, comme son subjectivisme relativiste admettait une certitude restreinte, d'ordre expérimental, par rapport aux phénomènes, qu'il amorçait naturellement une doctrine ultérieure, un dogmatisme moral concernant les noumènes (3). Pour lui, ces deux parties du savoir total sont indépendantes : elles sont complètes *dans leur ordre*. A d'autres égards, elles sont dépendantes dans la mesure où elles sont incomplètes : l'une (l'expe-

1. Voici le raisonnement de Kant : On ne peut coordonner les deux raisons... donc il faut subordonner l'une à l'autre. Or si subordination il y a, elle ne peut être inverse de celle que je dis, car tous les intérêts sont en dernière analyse d'ordre pratique... Donc j'ai démontré ma thèse.

2. Kant, *Kritik der r. Vernunft* (éd. Reclam), p. 146.

3. Léon Brunschvicg considère comme les deux thèses essentielles de la philosophie kantienne, d'une part que l'intelligible et le réel sont irréductibles l'un à l'autre, d'autre part que la dualité de l'intelligible et du réel a un intérêt pratique. Or c'est par la faculté pratique que l'alternative doit être résolue. — *La modalité du jugement*, p. 71. Paris, Alcan, 1897.

rience) ne commence qu'à partir d'un postulat et ne s'achève pas absolument; l'autre (la métaphysique) ne commence qu'à partir de la première. L'expérience se couronne dans la métaphysique; celle-ci table sur l'expérience, car l'entendement fournit à la raison la matière des « idées » métaphysiques ou les lui instigue. Les deux ordres du savoir ne pourraient se nuire, l'un parce qu'il ne pourrait être offensif, et l'autre parce qu'il est d'ailleurs absolument inattaquable : les vérités morales sont hors des atteintes des objections empruntées à la connaissance spéculative et, de plus, elles englobent dans le bénéfice de leur certitude propre ce qui reste de vérité dans l'ordre spéculatif, et suppléent à ce qui lui manque.

Telle est l'œuvre éminemment utile que Kant crut avoir réalisée par son criticisme. Mais il se faisait illusion : l'interversion de la prééminence des deux raisons devait aboutir à un dualisme incohérent et meurtrier de la raison tout entière.

C'est la thèse que nous voulons établir dans ce paragraphe.

Pour la démontrer, il ne faut invoquer qu'un seul argument : l'examen du dualisme kantien lui-même. Mais il faut le développer :

1) Nous montrerons d'abord en quoi consiste effectivement ce dualisme : il n'a pas précisément pour effet d'établir deux domaines du vrai, mais de n'en établir aucun ; chacun des deux ordres de connaissance ne réalisant jamais qu'en partie l'ensemble des conditions mises par Kant lui-même à LA vérité.

2) Même si l'on concède que, dans son ordre, la vérité d'ordre moral au moins, ait une valeur non seulement précaire ou provisoire, mais absolue — en ce cas nous soutenons que la vérité morale, étant hétérogène par rapport à la vérité d'ordre spéculatif, restreinte aux phénomènes d'expérience, ne peut pas suppléer à ce qui manque à cette dernière. Elle reste donc tout au moins *seule* à être valable.

3) Elle n'est même pas valable du tout. Loin que le savoir expérimental puisse se soutenir par la force propre à la croyance, à l'inverse, c'est cette dernière qui est atteinte par les objections de Kant contre la certitude d'ordre spéculatif et qui pâtit de sa faiblesse.

Reprenons ces trois points.

*
* *

Nous disions donc que Kant établissant deux ordres de connaissance, n'en a établi aucun qui soit valable.

En effet, il a fait alterner entre eux la possession du vrai, par son imprécision à déterminer quel est enfin le terrain stable de la vérité. Kant a établi deux autorités dans le domaine de la conscience, chacune avec une juridiction équivoque, des droits mal fixés chez elle, et des servitudes mutuelles chez la voisine. Ainsi les a-t-il mises indéfiniment aux prises pour l'hégémonie exclusive et définitive. M. Fouillée dit très justement (1) : « Chaque moitié de la raison est tour à tour critiquée, puis plus ou moins exemptée de toute critique; le beau rôle passe successivement d'une partie à l'autre selon qu'il s'agit de science ou de morale : dans la sphère de la spéculation c'est la raison pure qui est au banc des accusés et l'expérience prononce le réquisitoire; dans la sphère de la pratique tout change : c'est l'empirisme qui est l'accusé et la raison pure l'accusateur. »

Ainsi, en fin de compte, impossible de savoir où est le domaine *certain* de la vie consciente : est-ce la science expérimentale? est-ce la métaphysique morale? La vérité est donc comme un de ces documents enfermés dans un coffre-fort à deux serrures, dont deux autorités jalouses gardent chacune une clé, mais qui ne s'entendent jamais pour ouvrir le coffre ensemble, par la même peur de trouver dans les archives authentiques un démenti à leurs prétentions propres.

Le dualisme kantien a donc sa forme première dans la double conception du mot même de vérité : il y a ainsi un strabisme à l'origine même de toute la « Weltanschauung » du criticisme (2). Nous aussi, nous admettons des ordres de connaissance différents : la connaissance de foi n'est pas précisément la connaissance de raison; la connaissance par la vue n'est pas précisément celle qu'on obtient par le calcul; la méthode des scien-

1. Fouillée, *Critique des Systèmes de morale*, p. 131.

2. « Es finden sich bei Kant zwei völlig verschiedene Auffassungen des Wahrheitsbegriff und damit der Wissenschaft überhaupt... Man kann sie als die *realistische* und die *immanente* bezeichnen... Die Erfassung dieses Unterschiedes ist von der grössten Bedeutung für das Verständnis der kantischen Werke, denn gerade hier liegen die grössten Schwierigkeiten der erkenntnisstheoretischen Untersuchung und damit auch die Quellen zahlloser Widersprüche und Schwankungen ». Dr K. Oesterreich, *Kant und die Metaphysik*, Berlin, 1906; p. 73, note.

Ne faut-il pas *peut-être* rattacher au dualisme foncier du kantisme, la tendance caractéristique de Kant à établir des parallélismes, et à présenter toujours dans son système les difficultés sous forme d'antinomies, et les solutions sous forme de symétries?

ces naturelles n'est pas celle de l'histoire; et ni l'une ni l'autre ne sont celles de la géométrie; d'une façon plus générale nous distinguons dans l'ordre rationnel des jugements (vrais) d'ordre idéal et des jugements (non moins vrais) d'ordre réel; et ainsi de suite. Mais nous ne définissons pas LA vérité elle-même de deux façons qui ne seraient conciliables que par un replâtrage, ou par l'effet d'une erreur radicale et générale qui annihile la vérité tout entière.

Plus haut, nous avons expliqué la double définition kantienne du vrai, et nous avons conclu en disant que la première définition tenait compte surtout de la nécessité imposée à la connaissance, d'être objective; et que la seconde définition considérait plutôt les conditions de la normalité de la connaissance. La première tient compte surtout de la passivité du sujet connaissant; la seconde de la spontanéité. La première se souvient avant tout de l'intuition, élément sensible du jugement; la seconde du concept, son élément intellectuel. La première signale la matière du savoir, fournie par l'élément originel de l'intuition, et la seconde la forme du savoir, constituée par tout le mécanisme de la synthèse *à priori*.

Et c'est se payer de mots que de concilier les deux définitions de cette façon : l' « objet » dont il est question dans la première, c'est ce qui, d'après la seconde, est « normalement objectivé » — sur la base d'une donnée *postulée*, à savoir le réel sensible existant hors de nous.

Or, insistons sur ce dernier point: Si chacune des définitions kantiennes du vrai peut passer pour juste d'après son point de vue propre, chacune aussi est défectueuse, précisément parce qu'elle a un point de vue restreint. La vérité d'expérience qui est *a potiori* objective, vit d'un capital d'emprunt *au point de vue même de l'objectivité :* elle a *postulé* l'existence du réel extérieur et son action sur la conscience! — Et la vérité d'ordre moral qui jouit *a potiori* de la normalité, apparemment, se tient dans une sphère extra-expérimentale, alors que Kant a proclamé si haut : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu!* Et voyez ensuite quel compromis se produit : c'est la vérité qui n'est pas d'expérience qui fournit sa base à toute l'expérience. Car à quoi a-t-il fallu recourir pour établir le fondement logique du savoir, et pour justifier le postulat anti-idéaliste : il existe des choses extérieures qui agissent sur nous?

Est-ce aux axiomes absolus? — Impossible, dit Kant; un ju-

gement analytique explique peut-être tout le connu, mais ne fournit rien de neuf à la connaissance.

Est-ce à l'expérience même? — Impossible encore, poursuit Kant, l'expérience ne se prononce pas sur les conditions suprêmes et inconditionnées de toute expérience comme telle, à savoir sur les noumènes.

Il a donc fallu recourir aux principes non analytiques et qui cependant ne sont pas directement expérimentaux, donc aux thèses de la raison pratique en tant que ces thèses s'appliquent, *mutatis mutandis,* aux « idées » de la raison spéculative, après avoir certifié les « postulats » moraux.

Tellement qu'en fin de compte, c'est surtout la vérité d'ordre moral qui serait « objective » parce que son appoint à la certitude originelle, d'expérience, est de garantir l'existence du réel; et que c'est la certitude d'expérience qui serait surtout « gesetzmässig » ou « normale », parce qu'elle dépend, dans ce qu'elle a de propre (notamment à partir de son postulat originel, exclusivement), de la justesse du bon fonctionnement idéologique; elle dépend spécialement de la bonne ordonnance de cette cinématographie mentale qui aboutit aux synthèses *a priori* qui portent sur le monde phénoménal.

Ainsi entendrons-nous Kant dire une fois : « Le principe qui régit complètement et caractérise spécifiquement mon idéalisme est celui-ci : toute connaissance des choses obtenue au moyen de l'entendement pur ou de la raison pure n'est que vaine apparence et *n'est douée de vérité que dans l'expérience* » (1).

Nous l'entendrons dire une autre fois : « Les idées transcendantales, quoique inaptes à nous donner quelque connaissance positive, servent toutefois à ruiner les affirmations téméraires du matérialisme, du naturalisme et du fatalisme, qui restreignent le champ de l'intelligence. Ainsi donnent-elles carrière aux idées morales, en dehors du domaine de la spéculation (2). »

C'est ce qu'il devait plus tard exprimer bien clairement en ces mots : « *Abolir la science* pour faire place à la croyance » (3).

Mais, au milieu de tout ce jeu des facultés distinctes, pendant cet échange de bons procédés, et sous ce « *chiasma* » de leur fonctionnement respectif, où donc enfin se tient la vérité? Sa

1. Kant, *Prolegomena,* Anhang (Probe eines Urteils der Kritik).
2. Kant, *Prolegomena,* § 60.
3. Kant, *Krit. der r. V.* 2e éd. Préface, p. XXX.

vraie place, où que l'intelligence se mette pour la chercher, est indéfiniment... « autre part ». Son domaine est-ce celui de l'entendement, parce qu'il se base sur le sensible réel, et sur l'objectif-postulé? Est-ce celui de la raison pratique, parce qu'il est éminemment régi par la LOI? Si j'attache surtout du prix à l'objectivité, je penche à dire : LA vérité, c'est la vérité d'expérience; si j'attache surtout du prix à la normalité, je préfère affirmer : LA vérité, c'est la vérité d'ordre métaphysico-moral? Mais si, tout compte fait, j'attache du prix à la fois à l'objectivité et à la normalité, en ce cas j'hésite; je dis : la science d'expérience est certaine dans sa vérité relative seulement, et seulement à partir d'un postulat; la connaissance d'ordre moral est douée de vérité sans doute, mais d'une vérité toute particulière qui, n'est pas précisément expérimentale, mais qui, finalement est, elle, du plus pur aloi tout de même!

***

Et ceci nous amène au second point. Malgré tout, dira-t-on, pour Kant, la vérité d'ordre moral est valable *au moins dans son domaine:* elle prime et secourt l'autre, la vérité expérimentale. Peut-être, dira-t-on encore, a-t-il eu le tort d'avoir établi deux vérités hétérogènes et d'avoir dit notamment que « l'esprit va son train ordinaire quand il procède empiriquement, et qu'il prend son allure particulière quand il procède transcendantalement » (1); mais au moins ce n'est pas le tort que vous dites, ce n'est pas le tort d'avoir mis la vérité toujours « autre part », ce serait simplement le tort de l'avoir mise deux fois « quelque part », et éminemment dans l'ordre moral.

De même, s'il a dit qu'il fallait abolir la science pour faire place à la croyance », il a voulu moins parler d'*abolir* que de *restreindre.* Lisez en effet ce qui précède ce mot : « Ni l'existence de Dieu, ni la liberté de l'âme, ni son immortalité, je ne puis même les admettre pour le seul usage nécessaire de ma raison pratique, *si, en même temps je n'enlève à la raison spéculative ses prétentions aux aperçus transcendantaux.* Car, pour y atteindre, celle-ci n'a à sa disposition que des principes qui se rapportent aux seuls objets de l'expérience possible. Dès qu'ils sont appliqués à des objets qui ne sont pas susceptibles

1. KANT, *Kritik der r. V.*, p. 591.

d'expérience, ils les transforment en phénomènes, et montrent ainsi que toute extension pratique de la raison pure est impossible. Je devais donc abolir la science pour faire place à la croyance » (1). Ce qui veut dire : je devais faire régner la croyance en suzeraine, sur la science son feudataire.

Acceptons pour le moment cette hypothèse, en oubliant ce que Kant a dit logiquement (voir pages 71-74) pour nous attacher à ce que le plus souvent il a dit expressément. N'oublions pas cependant que c'est étendre très loin le sens des mots « enlever à la raison spéculative ses prétentions aux aperçus transcendantaux » que de ne pas satisfaire son impérieuse exigence de s'assurer tout d'abord l'existence de l'objet réel, à propos duquel cette raison spéculative opère et sur lequel elle prétend se prononcer, et que de l'obliger à attendre satisfaction d'une suzeraine! Or, dans ces conditions, comment la raison pratique, maîtresse chez elle, pourrait-elle suppléer à ce qui manque à celle-ci? Comment notamment pourrait-elle légitimer le postulat originel — d'ailleurs absolument nécessaire — de tout le travail d'ordre spéculatif, à savoir l'existence du monde extérieur? La raison pratique ne peut donc secourir la science spéculative si elle n'a pas un certain contact avec elle.

C'est ce que Kant a bien vu. Aussi a-t-il rêvé d'un intermédiaire (2): le « *Vernunft* » (raison) distincte du « *Verstand* » (entendement), raison *spéculative* qui « pense » les noumènes, dans la forme des « idées » et qui élabore la métaphysique à son premier stade, le stade spéculatif. Cet intermédiaire tient de la raison pratique, puisqu'il est raison, et de l'entendement puisqu'il est spéculatif (3). Ainsi entre la métaphysique morale et l'expérience se tient la métaphysique spéculative qui « pense » les conditions suprêmes, nouménales, de l'expérience et qui ensuite les reconnaît dans les postulats certifiés par la raison pratique.

---

1. Kant. *Kritik der r. V.*, 2e Éd. Préface, p. XXX.

2. La théorie kantienne de cet intermédiaire métaphysique entre la raison pratique et l'entendement, rappelle de bien près sa théorie sur le *schème*, intermédiaire entre la sensibilité et l'entendement.

3 Remarquez en effet que Kant qui distingue soigneusement le sens (*Sinnlichkeit*), l'imagination (*Einbildungskraft*) et l'entendement (*Verstand*), qui, surtout, distingue soigneusement le « Verstand » du « Vernunft », assimile sous ce dernier nom et la faculté supérieure *spéculative* et celle à laquelle ressortissent les thèses d'ordre éthique. Ceci, sans préjudice des distinctions ultérieures signifiées par les mots *rein* et *praktisch*.

Mais cet intermédiaire est sans valeur : si les vérités d'ordre pratique et les connaissances de métaphysique spéculative, intermédiaires entre l'Éthique et l'Expérience, sont hétérogènes par rapport à celle-ci, la raison pratique, quoique souveraine chez elle, peut-être, est, tout au moins sans primauté par rapport au domaine voisin, sans pouvoir sur l'entendement, sans moyen de suppléer à ses lacunes. Et si cet intermédiaire est homogène avec la connaissance d'expérience, ce qui est « pensé » par la raison est forcément élaboré en vertu des mêmes lois fondamentales qui règlent la « connaissance » (par l'entendement) de l'objet d'expérience. Dans cette seconde hypothèse, la métaphysique est caduque et défectueuse comme l'expérience elle-même; non seulement elle n'a pas de primauté sur l'expérience, mais elle est compromise par les objections kantiennes qui atteignent les vérités d'ordre spéculatif. Or, c'est cette seconde hypothèse qu'il faut admettre. Prouvons-le.

*
* *

La doctrine morale de Kant ne manque pas de prestige qui en impose. Cette loi catégorique qui nous domine, cet absolu désintéressement de la volonté dans son obéissance à la loi, cet appel à la justice immanente pour retrouver comme résultat (soit sous forme de conclusion logique quand il s'agit de l'existence de Dieu, soit sous forme de profit effectif quand il s'agit de notre bonheur) ce que nous ne pouvions considérer ni comme auteur de la Loi ni comme but de notre obéissance à la Loi — tout cela fait une éthique basée sur un stoïcisme fier mais honnête, et qui ne manque ni de grandeur ni de force spécieuse.

Malheureusement, c'est le cas de redire du mélange d'objectivisme et de subjectivisme que fait la philosophie kantienne : *pejorem sequitur conclusio partem.* A tout prendre et en fin de compte, toute cette éthique, c'est du subjectivisme, à cause des éléments subjectivistes qui se trouvent à la base de toute la théorie épistémologique, à savoir : l'inanité des propositions analytiques d'ordre idéal, et la relativité de la connaissance des choses extérieures, sensibles, postulées, et enfin l'impossibilité pour l'entendement de se prononcer sur la valeur objective des propositions générales, dès qu'elles sortent du monde des phénomènes pour s'appliquer au monde des noumènes. Dès lors, la

belle construction morale de Kant est viciée par le relativisme subjectiviste qui domine tout le domaine de la connaissance, *même quand celle-ci se porte sur ce qui est d'ordre pratique.*

Pourquoi pas? Car enfin il n'y a qu'une seule certitude, *la* certitude tout court; et elle est d'ordre spéculatif. Son objet général, c'est tout le vrai comme tel. Or, les prescriptions morales sont logiquement des vérités, avant d'être des lois. Libre à quelque créateur de terminologies équivoques d'appeler *certitude morale* celle qui s'attache à ces propositions vraies qui se rapportent à la vie morale. Libre encore à un moraliste ou à un psychologue de porter une attention spéciale sur la voix de la conscience, qui proteste contre toute affirmation déshonnête, contre tout principe funeste aux bonnes mœurs. Mais on ne peut confondre la propension à se procurer la certitude quant aux vérités d'ordre moral, avec l'adhésion intellectuelle qui constitue vraiment cette certitude. Cette propension, d'ordre affectif, peut devancer, dans l'ordre du temps, la certitude scientifique et lui frayer la voie; elle peut confirmer cette certitude quand elle est concomitante; elle peut survivre même à un certain scepticisme (1). A elle seule cependant, elle ne constitue ni ne fonde une vraie certitude, parce qu'elle ne peut suppléer au défaut de la certitude d'ordre spéculatif, qui jouit de la priorité ou plutôt du monopole, et qui ne trouve dans une propension morale qu'une surérogatoire — fut-elle efficace — confirmation.

Nous le répétons donc : la certitude d'ordre pratique se trouve ruinée avec la certitude d'ordre théorique, car la certitude comme telle porte sur le vrai comme tel, et le vrai comme tel, est d'ordre théorique.

Et ce raisonnement est non seulement valable en général; mais Kant a donné lieu à être directement atteint par lui. Kant lui-même a compromis la raison pratique, et ce par une assimilation *expresse* avec la raison spéculative. Car, selon Kant, la raison pratique ne peut certifier ce que pense la raison théorique, sans d'abord le repenser à son tour! Celle-ci fournit à celle-là la ma-

1. Les scolastiques connaissaient cette voix de la conscience et la force spéciale avec laquelle les principes d'ordre moral requièrent notre assentiment et s'imposent à notre esprit. Ils l'appelaient un *habitus*, et plus spécialement *synderesis*. A titre d'*habitus* ce n'est pas une puissance distincte de la faculté fondamentale, de l'intelligence. Voir *Sum. Theol.*, I, 79, 12, c. SAINT THOMAS y dit clairement « Synderesis non est potentia, licet quidam posuerint synderesin esse quamdam potentiam *ratione altiorem* ». Ces dernières paroles se rapporteraient-elles à quelque doctrine médiévale du primat de la raison pratique?

tière de ses « idées »; en revanche, elle obtient la garantie de leur objectivité réelle. Cela fait songer à ces administrations où des actes, des décrets, ou des avis sont rédigés dans un premier bureau et signés ailleurs par un personnage *qui les relit* ou qui ne s'en dispense que parce qu'il les reconnaît du premier coup d'œil. La raison pratique opère donc à un moment originel de toute son action comme la raison tout court (1): elle se compromet donc avec elle, loin de la sauver par son concours.

Non, il n'est pas pratique de voguer au large sans boussole. Est-il même psychologiquement possible, en fait, de vouloir sans être certain? Tout est en dernière analyse d'ordre pratique, dit Kant (2). Soit, mais tout n'est-il pas en principe et tout d'abord d'ordre spéculatif? Le vrai et le bien sont tous deux des transcendantaux qui ne sont réductibles que par le moyen de l'idée plus générale encore, celle de l'être. Kant a parlé de l'empiétement du domaine de la raison pratique sur celui de la spéculation. Mais y a-t-il empiétement si, selon l'adage scolastique, *intellectus speculativus extensione fit practicus* (3). Kant craint la guerre entre les deux raisons! D'abord, y en a-t-il deux? Et réduire la raison spéculative comme il le fait, n'est-ce pas finir le combat par l'esclavage d'un des combattants, et de celui qui est naturellement seigneur? A ce sujet, Kant aurait eu profit à lire, dans La Fontaine, la fable de : *La Tête et la queue du serpent.* Il rêve d'une paix définitive en donnant le sceptre à la raison pratique, mais ce qu'il établit n'est-ce pas tout le contraire de la paix, à savoir la tranquillité du désordre?

---

1. Cfr. H. Dehove, qui cite de la *Critique de la raison pratique* (trad. Picavet, p. 263-4) le passage suivant : « *Notre* raison trouve impossible *pour elle* de concevoir une connexion si exactement proportionné (entre la vertu et le bonheur) si ce n'est en supposant un sage auteur du monde... Ici se présente une condition *subjective* de la raison, la seule manière théoriquement possible *pour elle* de se représenter l'harmonie exacte du royaume de la nature et du royaume des mœurs comme condition de la possibilité du Souverain Bien » (V. 151). M. Dehove ajoute très justement : « Remarquez ces paroles : « la seule manière *théoriquement* possible, etc. » : N'est-ce pas un aveu implicite que la croyance pratique emprunte tout son sens et tout son contenu à la connaissance spéculative? » (*Essai critique sur le réalisme thomiste comparé à l'idéalisme kantien.* Lille, 1907, p. 207, note 2.)

N'oublions pas d'ailleurs que les thèses établies en vertu de l'impératif catégorique sont aussi appelées « postulats »

2. Kant, *Kritik der pr. V.* p. 146 (édition Reclam).

3. Kant, lui, dit à l'inverse : *Intellectus practicus extensione fit speculativus.*

Et depuis un siècle, l'histoire de la philosophie montre bien que ce n'en est même pas la tranquillité.

Le désordre, voilà ce qu'il y a désormais dans les facultés de l'homme. — *Et c'est le désordre surtout que Kant voulait éviter :* la désunion des facultés et la mort de l'une et de l'autre en suite de leur raccordement maladroit. Kant qui a proclamé si haut que savoir c'est unir, n'a abouti qu'à établir entre tous les modes du savoir des différences radicales et un divorce infécond. Il fait commencer la science en deux fois : dans la sensation, et dans la conscience morale; et cependant il construit tout son système pour expliquer le mécanisme de *l'unité synthétique* de la vie consciente! — Et encore : Kant met à la base de son système le principe *Nihil in intellectu quod non prius fuerit in sensu* (1). Et il aboutit à quoi? A la distinction du monde sensible et intelligible!

Pour Kant il y a ainsi deux certitudes, deux vérités, deux modes d'opération intellectuelle : le « connaître » et le « penser », deux facultés : l'entendement et la raison, deux domaines de la vie consciente : l'expérience et la métaphysique, celle-ci faisant corps avec la morale.

A quoi dès lors se réduit le primat de la raison pratique? Non pas à découvrir certaines vérités et à en homologuer certaines autres, mais à enlever au mot *vérité* — et partant à tous ceux qui en dépendent — toute signification. Dans le domaine de la connaissance spéculative, Kant a éteint le flambeau qu'il se bornait à vouloir moucher. Et dans le domaine de la connaissance pratique, Kant voulait assurer définitivement l'édifice de la morale, et même en faire un phare qui eût projeté ses rayons sur l'édifice voisin; il voulait l'appuyer non plus sur le fondement de la raison, mais sur celui de la conscience droite qui se reconnaît soumise à l'impératif catégorique. En fait cependant il en a miné les bases et l'a ruiné complètement. Il aurait voulu mettre comme en-tête à son système définitif, à celui vers lequel convergent toutes ses spéculations, à savoir à son éthique, la devise : *Impavidum ferient ruinae!* Il n'est pas sûr qu'il ait réussi à modeler les âmes sur le type de l'*impavidus* de sa critique de la raison pratique; mais il est bien sûr qu'il les a atteintes par les *ruinae* de sa critique de la raison pure.

---

1. Voir dans chacune des deux éditions, de la *Kritik der r. V.*, les toutes premières phrases de l'Introduction.

Nous faisons donc nôtre la conclusion de Secrétan : « Il y a deux parties dans le système de Kant, une science qui n'est pas vraie, et une vérité qui n'est pas sue » (1).

M. Heinze dit de même « Jacobi a clairement formulé le dilemme *qui est mortel pour le criticisme kantien :* l'affection au moyen de laquelle nous recevons la matière du savoir, qui nous est donnée empiriquement, vient ou des impressions mêmes ou des choses en soi. La première hypothèse est absurde en kantisme, car les impressions sont aussi des représentations : il faudrait donc reculer à l'infini. La seconde hypothèse (celle que Kant accepte effectivement tant dans la première que dans la seconde édition de sa *Kritik der reinen Vernunft,* etc.) contredit la doctrine kantienne qui soutient que le principe de causalité n'a de valeur que pour la connaissance phénoménale et n'a aucun rapport aux choses en soi. *Le commencement et la suite de la Kritik se détruisent l'une l'autre* » (2).

Et pourquoi en somme ? N'est-ce pas pour ce que nous avons dit ? Parce que Kant a recouru, pour suppléer aux lacunes de la connaissance d'expérience, non pas aux principes absolus d'ordre idéal ou aux axiomes transcendants, qui auraient dû contribuer à la fonder, mais aux principes, dits *absolus* parce que catégoriques, de l'ordre moral !

Et les successeurs de Kant se sont bien aperçus du dualisme qui affectait son système, du postulat originel qui ne donnait qu'une assise précaire au kantisme et de l'incohérence inconsistante dont il mourrait. Les uns (Fichte, Hegel, Schelling) l'ont unifié dans le sens d'un idéalisme radical ; d'autres (Renouvier et après lui les « néokantiens ») dans un volontarisme radical. A présent, ces deux tendances elles-mêmes se rapprochent dans un idéalisme, qui supprime tout sens au mot *objet* pour ne plus laisser survivre que le sujet qui vit sa pensée, et par elle (comment cela ?) ce qui est représenté dans la pensée (3). Bien des modernistes actuels se disculpent d'être kantistes ; « Primat de la raison pratique ? » Pas du tout ! disent-ils. — D'abord, il n'y a pas de *raison* pratique : à la base de la conscience il

1. Cité par L. Noel, *La conscience du libre arbitre,* p. 25.

2. Ueberweg-Heinze, *Grundriss* etc., IIIe vol. 9e édition, Berlin 1901, p. 380

3. On semble ainsi étendre à l'homme même un privilège incommunicable du Verbe de Dieu : Quod factum est, in Ipso vita erat (S. Jean, I, 4). On parlera même d'*Evolution Créatrice.*

y a le sentiment, l'affectivité, le besoin, la poussée... Et puis, il ne s'agit pas de *primauté*, faute de quelque seconde faculté subordonnée, sur laquelle elle l'exercerait. — A certains égards ils ont raison : kantistes, ils ne le sont pas purement, mais c'est pour avoir achevé logiquement son système en le déformant. « La vérité n'a rien de statique, dit M. Le Roy (1). Ce n'est pas une chose, mais une vie... Au fond, le seul critère, c'est la vie. Est évident d'abord tout ce qui est vécu à chaque instant par nous : images, affections, sentiments, idées ou actes, pris en eux-mêmes et en tant que faits. Est ensuite évident par le progrès de la pensée, tout ce qui résiste à l'épreuve de la pratique, peut être assimilé par nous, converti en notre substance, intégré à notre moi, organisé avec l'ensemble de notre vie!... » — Voilà bien encore une doctrine du primat de la raison pratique (2), quoiqu'elle dépasse la doctrine de Kant, et que celui-ci l'eût désavouée, comme on désavoue un enfant... naturel.

A l'une et à l'autre doctrine, celle de Kant et celle de ses continuateurs, nous préférons « l'immortelle parole qui a dit de la vérité, qu'elle était non esprit tout seul, non vie toute seule, mais « esprit et vie » !

C. SENTROUL,

São Paulo (Brésil), 1909. *Prof. à la Fac. libre de Ph. et Lettres.*

1. Citation empruntée à *La notion de vérité dans la Philosophie nouvelle*, par J. DE TONQUÉDEC, pp. 6-8.

2. Qu'importe, en effet, que Le Roy, par exemple, proteste contre le pragmatisme utilitariste anglais, si en fait il donne pour base à tout son système « l'idéalisme de la pensée-action »? Cfr. *Revue néo-scolastique*, nov. 1907. N. BALTHASAR, *Le Problème de Dieu d'après la philosophie nouvelle*, pp. 452-461 *passim*.

# Le Culte des dieux étrangers en Israël

## La " Reine du Ciel "

Il n'est personne aujourd'hui qui estime pouvoir étudier l'histoire de la religion israélite à part du milieu historique et religieux au sein duquel elle est née et s'est développée. Nul bibliste ne met en doute que les doctrines et les pratiques religieuses de l'Asie antérieure aient agi et de plusieurs manières sur la vie religieuse d'Israël.

Ce fait trop longtemps méconnu ou insuffisamment aperçu, bon nombre de savants et tout particulièrement l'école de Winckler sont en train de l'exagérer, de le dénaturer même. Déjà les plus autorisés parmi les exégètes catholiques ont senti la nécessité de remettre les choses au point et de faire entendre, en cette matière comme en tant d'autres, la voix du bon sens et de la science réellement objective. Ils ont mis en relief l'évidente originalité de la religion d'Israël que seuls l'esprit de système et l'inévitable engouement produit par la découverte d'un point de vue nouveau et fécond, peuvent méconnaître. Le P. Condamin s'y employait récemment, après plusieurs autres, dans un intéressant article du *Dictionnaire apologétique* (1). D'un geste résolu, il abattait, dans le domaine entier de l'histoire biblique, toute cette masse de faits inexistants ou problématiques, d'interprétations tendancieuses, de conjectures arbitraires, dont le panbabylonisme l'a encombré. C'est à cette œuvre de mise au point que je voudrais apporter mon très modeste concours en m'appliquant, non plus à écarter ce qu'il y a de manifestement fantaisiste ou de contestable dans l'influence que l'on attribue au milieu ambiant sur la religion d'Israël, mais à préciser, sur certains points plus faciles à étudier, la nature et le sens de cette influence.

---

1. *Babylone et la Bible*, dans le *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique;* 4e éd. entièrement refondue sous la direction de A. d'Alès, etc. Fascicule II, 1909, col. 327-390.

De tous les faits par lesquels elle se manifeste, le plus saisissable, c'est à coup sûr cette pénétration en Israël de cultes étrangers que l'Écriture elle-même nous révèle. Sans doute, ces cultes, même adoptés par un nombre plus ou moins considérable d'Israélites, même patronnés par la royauté et introduits dans les sanctuaires nationaux, sont toujours restés ce qu'ils étaient, des cultes étrangers. Les représentants les plus autorisés de la foi religieuse d'Israël les ont dénoncés comme des infidélités à Jahvé et comme incompatibles avec son culte. Non seulement les prophètes ne leur ont jamais reconnu droit de cité, mais ils ont proclamé leur entière inanité.

Cependant ces cultes n'en ont pas moins tenu une place importante dans la vie religieuse du peuple de Jahvé. Si l'on devait prendre à la lettre certains réquisitoires des prophètes, ils en auraient occupé une plus considérable, à certaines époques surtout, que le culte même de Jahvé. De plus, ils nous révèlent les tendances religieuses spontanées des masses populaires et l'opportunisme religieux des hautes classes et nous laissent entrevoir, sous le haut monothéisme national, le vieux fonds, toujours vivant, de polythéisme sémitique. Leur existence seule suffirait à ruiner l'opinion, maintenant désuète, qui voyait dans ce monothéisme l'expression du tempérament israélite ou sémitique. Ils nous font connaître, d'une manière précise, ce qui, dans les religions voisines, exerçait sur Israël une particulière attraction ou, lorsqu'il s'agit de cultes introduits par en haut, quelques-unes des conséquences religieuses des politiques successives de la monarchie israélite et des fortunes diverses de la nation.

Bien plus, ces cultes étrangers ont exercé sur le Jahvisme lui-même une influence directe. Le peuple et même le clergé les ont fait entrer avec lui en d'intimes et étranges conjonctions. Mais surtout la religion nationale a dû se défendre contre eux, faire valoir ses titres, préciser ses exigences. La seconde partie du Livre d'Isaïe, par exemple, est typique à cet égard. Le Jahvisme s'est senti pressé de prendre une conscience de plus en plus nette de son propre et unique caractère, de formuler avec plus d'ampleur les doctrines qu'il impliquait, de compléter son organisation, de purifier ou d'enrichir son culte. Une part notable de la prédication et de l'action prophétiques se trouve en corrélation étroite avec l'existence et les divers caractères de ces cultes étrangers.

Ces considérations suffisent, je pense, à montrer l'intérêt que présente, pour l'historien de la religion biblique, l'étude directe et détaillée du culte rendu par les Israélites à des dieux étrangers. A ce sujet complexe et souvent obscur les théologies bibliques ou les ouvrages généraux sur les religions sémitiques ne peuvent guère toucher qu'en passant (1). Si certaines études monographiques sont un peu plus explicites, elles se trouvent généralement dispersées en d'imposantes Encyclopédies où il n'est pas loisible à tout le monde d'aller les chercher (2). J'essaierai donc de réunir ici, en une série d'articles, les données les plus assurées que l'on possède présentement sur ces cultes étrangers. Sans souci de l'ordre chronologique, je commencerai par cette « reine du ciel » à laquelle les contemporaines de Jérémie rendaient des hommages empressés.

***

On peut considérer comme acquise la lecture מַלְכַּת הַשָּׁמַיִם, *Jérémie* VII, 18; XLIV, 17, 18, 19, 25, au lieu du מְלֶכֶת הש״ massorétique et, conséquemment, la traduction « *reine du ciel* », au lieu de « *ouvrage* (= *armée*) *du ciel* » (3).

---

1. C'est le cas, par ex., du P. LAGRANGE dans ses belles *Études sur les Religions sémitiques*, 2e éd. 1905. L'ouvrage précieux d'Eb. SCHRADER, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, dont la troisième édition refondue (1902) est l'œuvre de H. WINCKLER et de H. ZIMMERN, outre qu'il n'est pas suffisamment affranchi de tout esprit de système, ne touche aux questions dont nous parlons que du seul point de vue assyro-babylonien.

2. Il faut citer en première ligne les copieux et intéressants articles de W. BAUDISSIN dans la *Realencyclopaedie für protestantische Theologie und Kirche*, 3e éd. publiée sous la direction du Dr A. Hauck, 1896-1908, 21 volumes.

3. Dans tous les endroits indiqués, le texte massorétique porte מְלֶכֶת הש״. Comme CORNILL (*Das Buch Jeremia erklärt*, 1905, p. 98) le fait remarquer après König, cela ne peut être qu'une écriture phonétique de מְלֶאֶכֶת, état construit de מְלָאכָה et ne peut donner comme sens que : œuvre des cieux La formule massorétique serait l'équivalent exact de צבע הש״, armée des cieux, avec une nuance dépréciative et référence à *Genèse*, II, 2. C'est bien ainsi que l'ont comprise la *Pechitta* et les *Septante* mais ces derniers seulement au ch. VII, vers. 18. Au contraire, ch. XLIV, 17 et suivants, ils traduisent *βασίλισσα τοῦ οὐρανοῦ*, ce qui suppose qu'ils ont lu מַלְכַּת. *Aquila, Symmaque, Theodotion*, la *Vulgate* ont partout *βασίλισσα* ou « regina ». Le *Targum de Jonathan* témoigne également en faveur d'une lecture מַלְכַּת lorsque pour rendre le vocable hébreu מלכת, il forge le terme féminin כוכבת, étoile, astre. L'autorité de ces divers témoins l'emporte nettement sur celle des massorètes. De plus on ne voit pas pourquoi Jérémie qui dit partout, pour désigner l'armée des cieux, צבע הש״, aurait recours ici à cette

Mais quelle est cette reine du ciel? Sous ce titre honorifique quelle divinité se cache? Jérémie ne nous dit pas son nom et tout ce que les passages cités plus haut nous laissent clairement apercevoir, c'est qu'il s'agit d'une divinité féminine et de caractère astral. Dans le panthéon sémitique il y en a plusieurs de cette sorte. D'autre part, Jérémie est le seul des écrivains bibliques qui fasse mention de cette reine du ciel. Sur quoi Duhm (1) se contente de constater que nous ignorons de quelle divinité il s'agit. Cependant la plupart des savants qui se sont occupés de la question n'ont pas cru devoir s'en tenir à cette réserve nuancée de scepticisme et diverses identifications ont été proposées qu'il nous faut examiner.

O. Gruppe a été amené à dire son sentiment sur ce point au cours de ses Études bien connues sur la religion grecque (2). Dans le panthéon hellénique, plusieurs déesses portent le titre de reine *(Basileia, Basilè, Basilis, Basileis)*. Gruppe cite : Aphrodite, Persephonè, Héra, la *μήτηρ θεῶν περγαμενῶν*, peut-être Artémis. A son sens, il n'y a pas lieu de considérer ces déesses-reines comme dérivant de cette reine du ciel qui, d'après Usener, aurait été l'une des figures caractéristiques de la religion indo-germanique primitive. L'existence même de cette religion lui semble d'ailleurs très hypothétique. « Il est beaucoup plus indiqué, écrit-il, de penser à la מְלֶכֶת הַשָּׁמַיִם qui a joué un rôle si considérable au sein de la civilisation argienne. Elle apparaît habituellement sous le nom d'Uranie, mais elle peut aussi, naturellement, prendre celui de Basile(ia) » (3). La reine du ciel de Jérémie est donc pour Gruppe la déesse même à laquelle les Grecs rendaient un culte sous le nom d'Uranie ou d'Aphrodite Uranie. Théodoret avait déjà proposé cette identification (4).

---

formule inusitée et compliquée de "מְלֶכֶת הש·. Aussi depuis Kuenen les critiques sont-ils unanimes à rejeter le vocalisation massorétique et regardent-ils comme certaine la lecture מַלְכַּת Seul B. Stade a élevé contre ce sentiment unanime une protestation d'ailleurs demeurée sans écho (*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 1886, pp. 123-132, 289-339.) Je noterai cependant l'attitude hésitante d'Addis, *Hebrew Religion*, etc., 1906, p. 182, note.

1. *Das Buch Jeremia erklärt (Kurzer Hand- Commentar z. A. T.)*, 1901, p. 79.

2. *Griechische Mythologie u. Religionsgeschichte* (*Handbuch der klass. Altertumswissenschaft*, hgg. von Dr Iwan v. Müller) I Band, 2 Hälften, 4 Lieferungen, 1897-1906.

3. *Op. cit.*, 2e partie, 2e livraison, p. 1082, note 5 (1081).

4. Migne, P. G. LXXXI, col. 203 : « *βασίλισσα οὐρανοῦ τὴν Ἀφροδίτην καλοῦσι, καὶ οἱ Ἕλληνες αὐτὴν Οὐρανίαν προσαγορεύουσι* ».

Ailleurs Gruppe précise le caractère et la provenance de l'Uranie grecque (1). Aphrodite Uranie est la réplique hellénique d'une déesse orientale, de celle-là même qui, dans la Carthage romaine, continuait d'être adorée sous le nom de Virgo Caelestis. Cette Virgo Caelestis était conçue comme une déesse-lune et, étant donné qu'Aphrodite elle-même était parfois identifiée à la lune, on a coutume d'assimiler Uranie à l'astre des nuits. Peut-être cependant n'est-ce point encore là sa signification originelle. La reine du ciel dont le culte, au cours du VII^e siècle, s'était introduit en Juda, était à la vérité conçue comme une divinité lunaire probablement. Mais ses fidèles en attendaient la protection dans la guerre et la fécondité des champs (*Jér.* XLIV, 17, 18). Dans la mesure où un signalement aussi général autorise les identifications, il y a lieu de remarquer qu'il convient à la déesse armée d'Ascalon. Cette déesse guerrière dispense en même temps, comme déesse de la pluie, la fécondité des champs et, en cette dernière qualité, elle est appelée reine du ciel. En résumé, Uranie est une déesse-lune, comme la Caelestis de Carthage, mais de caractère spécial, comme d'ailleurs la reine du ciel de Jérémie. L'une et l'autre, Uranie et la reine du ciel, semblent devoir être assimilées à la déesse d'Ascalon qui est tout ensemble divinité guerrière et déesse de la fécondité.

Hérodote et Pausanias considéraient eux aussi l'Uranie grecque comme étant d'origine orientale, phénicienne ou syrienne. Hérodote (2) la faisait venir d'Ascalon avec escales en Chypre et à Cythère. Pausanias (3) la croyait de provenance « assyrienne » (syrienne). Son culte se serait implanté à Paphos en Chypre et à Ascalon. Cythère l'aurait reçu des Phéniciens et Égée l'aurait introduit à Athènes.

---

1. *Op. cit.*, 2^e partie, 3^e livraison, p. 1364.

2. Hérodote, I, 105 (Cf. I, 131) : *Ἔστι δὲ τοῦτο τὸ ἱρὸν (ἐν Ἀσκάλωνι), ὡς ἐγὼ πυνθανόμενος εὑρίσκω, πάντων ἀρχαιότατον ἱρῶν, ὅσα ταύτης τῆς θεοῦ· καὶ γὰρ τὸ ἐν Κύπρῳ ἱρὸν ἐνθεῦτεν ἐγένετο, ὡς αὐτοὶ λέγουσι Κύπριοι, καὶ τὸ ἐν Κυθήροισι Φοίνικές εἰσι οἱ ἱδρισάμενοι ἐκ ταύτης τῆς Συρίης ἐόντες.* *I Samuel*, XXXI, 10, contient probablement une allusion à ce temple. Les LXX ont *τὸ Ἀσταρτεῖον* ce qui suppose pour le texte hébreu la lecture בית עשתרת (G. A. Cooke).

3. Pausanias, I, 14, 6; III, 23, 1. — « We may take these passages (Hérodote, Pausanias) as evidence of the belief of the Greeks that the worship of the « heavenly » goddess (*Ἀφροδίτη Οὐρανία*, more often simply *ἡ Οὐρανία*) was of oriental origin. It is hightly probable that in this they were right and that the epiklesis is in some way connected with the title Queen of Heaven in the semitic religions ». Moore, dans *Encyclopaedia Biblica*, fasc. 13, col. 3994.

Le culte de cette reine du ciel, poursuit Gruppe (1), assimilée, au cours du VII^e siècle, à la lune, semble être, en Orient, l'aboutissant d'un travail de combinaison qui a fusionné plusieurs divinités distinctes à l'origine. Le savant helléniste hésite à préciser davantage. « Comme beaucoup d'exégètes anciens, écrit-il (2), Schrader pense que cette "מלכת השמים", qu'il conçoit comme une déesse-lune, est Astarté. Il explique la contradiction existant entre cette conception d'Astarté déesse-lune et la mythologie assyrienne, où Ištar est l'étoile du matin, de la façon suivante. Les Sémites de la côte s'étant approprié l'Ištar assyro-babylonienne, mais non point Sin, le dieu-lune, firent de cette déesse une divinité lunaire et lui transférèrent sous cet aspect nouveau le titre de « reine » que portait Ištar. A coup sûr des théocrasies se sont produites, mais jusqu'à présent il est impossible de les définir avec précision. La combinaison de Schrader n'explique pas tout, par exemple, la déesse céleste d'Ascalon. »

Gruppe a tort de révoquer en doute, comme il semble le faire, que la déesse armée d'Ascalon soit vraiment l'Astarté phénicienne (3). Et si la reine du ciel de Jérémie devait être identifiée, ainsi qu'il le conjecture, à la déesse armée d'Asca-

1. *Op. cit.*, 2^e partie, 3^e livraison, p. 1365.

2. *Ib.*, p. 1364, note 6.

3. Cfr. DUSSAUD, *Notes de Mythologie syrienne*, 2^e Fascicule, 1905, p. 98 et s. Il estime qu'à Ascalon, Astarté et Atargatis-Dercéto sont des divinités entièrement distinctes. — Au mois d'août 1907, les fouilles pratiquées à Délos amenaient au jour un autel cylindrique portant une inscription grecque de sept lignes dont CLERMONT-GANNEAU a donné récemment, devant l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, la traduction suivante : « *A Zeus Ourios, à Astarté Palestinienne et à Aphrodite Uranie, divinités exauçantes, Damôn, fils de Démétrios, originaire d'Ascalon, ayant été sauvé des pirates (a fait cet) ex-voto. Il n'est pas loisible d'offrir en sacrifice de la chèvre, du porc, de la vache.* » Le texte est rapporté au 1^er siècle avant notre ère. DUSSAUD, auquel nous empruntons ces renseignements, les accompagne des remarques suivantes : « Si la lecture n'offre aucune incertitude, l'interprétation ne laisse pas d'être difficile. Zeus Ourios, le maître du vent favorable, est l'auteur par excellence du sauvetage; mais l'Ascalonite avait encore invoqué ses dieux locaux : Astarté Palestinienne et Aphrodite Uranie. Cette dernière est connue par un passage d'Hérodote (I, 108) (105 ?) qui donne quelques indications sur le sanctuaire de cette déesse à Ascalon et prétend en faire le prototype de l'Aphrodite grecque; mais que désigne au juste l'épithète de *palestinienne* portée par la première? Sans méconnaître ce qu'elle a de fragile, nous avancerons une hypothèse. A l'époque gréco romaine, deux déesses jouissent à Ascalon d'une vogue particulière : l'Astarté phénicienne ou Aphrodite Uranie et une déesse assez voisine quoique distincte, Dercéto ou Atargatis, dite encore la Déesse syrienne. Ne serait-ce pas cette dernière que Damôn désigne sous le vocable d' « Astarté palestinienne » en prenant l'ethnique au sens de « syrienne »? (*Revue de l'Histoire des Religions*, juillet-août 1909, p. 129.)

lon, elle serait donc elle-même tout simplement l'Astarté phénicienne et cananéenne. Mais, d'autre part, Astarté n'était pas originairement une déesse-lune. « Astarté, écrit le P. Lagrange (1), n'était pas d'abord la lune. Il est vrai que nous manquons d'anciens documents cananéens pour prouver qu'elle était la planète Vénus. Mais son assimilation à Aphrodite est déjà un indice, car la planète était incontestablement l'astre d'Aphrodite, et le temple d'Afca, le plus longtemps célèbre des temples de la déesse phénicienne, était consacré non pas à la lune, mais à une divinité qui se manifestait par une flamme semblable à un astre; on l'assimilait à Aphrodite Uranie.

Ce qui est tout à fait décisif, c'est que l'Ichtar babylonienne étant d'après eux la planète Vénus, les Babyloniens l'ont identifiée à Astarté. D'ailleurs nous ne prétendons pas que le culte des Phéniciens ait eu autant que celui des Babyloniens le caractère astral. Astarté était assimilée à la planète quand on y songeait; habituellement elle était la déesse de l'amour. Lorsque les influences égyptiennes dominèrent, on l'identifia à Isis, à Hathor, et elle devint la lune; elle le fut d'autant plus que le soleil devenait en Syrie le dieu par excellence. Nous concédons donc à M. de Baudissin que c'est surtout grâce aux Phéniciens que le culte de la lune s'est répandu comme divinité féminine, tout en maintenant le concept d'Astarté = Vénus pour les origines. » Dussaud est plus catégorique encore : « Jamais, en dehors du syncrétisme exaspéré de la basse antiquité, l'Astarté syrienne n'a été considérée comme une divinité lunaire. Ce principe doit être appliqué dans toute sa rigueur sur le terrain proprement sémitique et nous verrons qu'il apporte dans la mythologie syrienne un élément appréciable de clarté » (2). Il semble donc que Gruppe aille un peu vite en besogne lorsqu'il suppose accordé le caractère lunaire de la déesse d'Ascalon (Astarté) et de la reine du ciel de Jérémie.

Mais le problème fondamental surtout ne saurait être considéré comme résolu : La reine du ciel de Jérémie est-elle bien l'Astarté cananéenne ou phénicienne? Avant de nous prononcer poursuivons notre enquête.

Dans la Carthage romaine, nous rencontrons une déesse que ses adorateurs latins appelaient *Caelestis, Virgo Caelestis, Juno Caelestis*. Pour Philastre, la reine du ciel de Jérémie n'était au-

1. *Études sur les Religions Sémitiques*, 2e éd. 1905, p. 129.
2. *Notes de Mythologie syrienne*, fasc. 1, 1903, p. 6.

tre que cette Caelestis : « Alia est haeresis in Judaeis, quae Reginam, quam et Fortunam caeli nuncupant, quam et Caelestem vocant in Africa, eique sacrificia offerre non dubitant...» (1). Baudissin observe qu'en identifiant cette Regina et cette Caelestis à la *Fortuna caeli*, Philastre les assimile clairement l'une et l'autre à la planète Vénus désignée par les Arabes sous le nom de « *Petite Fortune* » (2). Il ajoute que le sentiment de Philastre ne prouve d'ailleurs rien touchant le caractère originel de la Caelestis carthaginoise. Les Romains l'identifiaient tantôt à Junon, tantôt à Vénus et tantôt à Diane, ce qui prouve à tout le moins que, même pour eux, elle n'était pas clairement et formellement une déesse-lune (3). Tertullien l'appelle (4) « ista Virgo caelestis pluviarum pollicitatrix », ce qui est l'un des titres caractéristiques de l'Astarté phénicienne. Enfin, Hérodien assure que la déesse adorée en Lybie sous le nom d'Uranie (Caelestis) est celle que les Phéniciens nomment Astroarchè (5) et qu'il s'agit d'une déesse lunaire (6). L'on est fondé à formuler, touchant cette interprétation lunaire d'Hérodien, les mêmes réserves que Baudissin a émises à propos de Philastre. En revanche, on ne voit généralement aucune difficulté à admettre l'identité qu'il affirme entre la Caelestis africaine et l'Astarté phénicienne (7). Si donc il fallait admettre avec Philastre que

1. MIGNE, P. L., XII, col. 1126 et ss.

2. *Astarte und Aschera*, dans *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Dritte Auflage, Heft 11-12, 1902, p. 156.

3. S. AUGUSTIN mentionne à plusieurs reprises cette *Caelestis*, *Caelestis virgo*, *Virgo dea*, *Virginale numen*, et donne divers détails sur son culte, MIGNE, P. L., XXXVI, col. 752; XXXVII, col. 1270; XXXVIII, col. 624; XLI, col. 797. C'est d'elle, à peu près certainement, qu'il veut parler quand il écrit : « Juno sine dubitatione a Punicis Astarte vocatur (MIGNE, P. L., XXXIV, col. 797), affirmant ainsi tout ensemble et que la Virgo Caelestis était l'Astarté phénicienne et que les Romains l'identifiaient à Junon. Cfr. pour ce dernier point (Virgo Caelestis = Junon et Vénus). FIRMICUS MATERNUS, MIGNE, P. L. XII, col. 989 et ss.

A propos du texte bilingue découvert à Dair el Qal'a par le P. Ronzevalle et dans lequel les formules latines *e (t) I (unoni) R (eginae) e (t) I (unoni) S (imae)*, ont pour équivalents grecs : *καὶ θεᾷ Ἥρα καὶ θεᾷ Σίμᾳ*, DUSSAUD remarque que « ce texte emploie *Jupiter* et *Juno* comme de simples équivalents de *θεός*. » Et il ajoute : « De même en Afrique, dans les expressions *Juno Regina* et *Juno Caelestis*, c'est le second terme qui est le caractéristique. » *Notes de Mythologie syrienne*, II, p. 107 et ss.

4. MIGNE, P. L. I, col. 413.

5. « *Ἀστροάρχη* (gräcizirt aus *Ἀστάρτη*). » (BAUDISSIN).

6. HÉRODIEN, V, 6, 5 : « *Λιβύες μὲν οὖν αἰτὴν Οὐρανίαν καλοῦσι. Φοίνικες δὲ Ἀστροάρχην ὀνομάζουσι, σελήνην εἶναι θέλοντες.* »

7. L'identité de la Caelestis et d'Astarté doit être affirmée sans qu'on ait à entrer dans la difficile question des rapports qui peuvent exister entre la Caelestis et Tanit. La provenance et la personnalité de cette dernière de-

la reine du ciel de Jérémie est la Caelestis carthaginoise, nous aurions, par cette voie encore, à poser la formule : Reine du ciel = Astarté phénicienne.

C'est à cette identification, semble-t-il, que l'on se trouverait conduit pour la troisième fois, si l'on voyait dans la reine du ciel de Jérémie, la *Malkat* ou *Milkat* phénicienne. Ce vocable de Malkat ou Milkat entre comme élément divin dans un certain nombre de noms propres théophores, *Hamilcat* ou *Himilcat* (Carthage), *Abd-Milkat* (Phénicie), etc. (1). On le trouve, à l'état isolé, dans l'unique « tabella defixionis » sémitique qui nous soit parvenue (2), où il est associé à *Hawwat* et à *Élat*, formant, semble-t-il, avec elles une triade de divinités chthoniennes. Il se lit encore, combiné avec celui d'Astarté (3), sur des inscrip-

---

meurent trop obscures pour qu'on ait à chercher de ce côté un supplément de lumière touchant la Virgo Caelestis.

CLERMONT-GANNEAU distingue nettement la Virgo Caelestis de Tanit (Cf. LAGRANGE, *Études* etc., p. 438, n. 1). G. A. COOKE, sans être aussi catégorique, incline vers la distinction : « After the overthrow of Carthago, the Romans introduced the worship of Juno Caelestis (Virgo Caelestis, Caelestis) into the ruined city; but we do not know that they intended thereby to identify Juno or Caelestis with Tanith. » (*A Text-Book of North-Semitic Inscriptions*, 1903, p. 133.) Par contre, Cooke considère comme probable l'identité de la déesse carthaginoise appelée par les écrivains classiques Caelestis, Οὐρανία, et de l'Astarté phénicienne (*Ibidem*, p. 27, n. 1.) Sur une inscription de Carthage (COOKE, *op. cit.*, n° p. 127) Astarté et Tanit figurent à côté l'une de l'autre dans des conditions qui semblent impliquer que ce sont deux déesses connexes mais distinctes. DUSSAUD insiste sur ce que les épithètes d'Astarté *(pené Ba al)* et de Tanit *(chem Ba'al)* sont différentes et n'admet d'ailleurs qu'à titre hypothétique le caractère lunaire de Tanit, (*Notes* etc. I, p. 6 et ss.). Par contre BAUDISSIN (*op. cit.*, p. 155) se prononce pour l'identité de la Caelestis et de Tanit dont il dit : « Unter diesem noch sehr dunkeln Namen ist aber vielleicht nur eine lokale Sonderbildung der altphönizischen Astarte zu erkennen, wogegen nicht entscheidet dass in Karthago neben dem Kultus der Tanith ein solcher der Astarte bestand. » TOUTAIN (*Les cultes païens dans l'empire romain*, 1re P., t. I, 1907, p. 290), parle de « l'assimilation, établie dès l'antiquité, entre la grande déesse punique Tanit et la Junon gréco-romaine. »

1. Le nom du roi de Sidon, *Abdi-milkutti* plusieurs fois mentionné dans les textes cunéiformes peut correspondre soit au phénicien Abd-milkat (BAUDISSIN) soit, et plutôt, (ZIMMERN) au phénicien Abd-melqart. Cfr. WINCKLER et ZIMMERN, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, Dritte Auflage, p. 472.

2. On la trouvera dans COOKE, *Text-Book* etc., sous le n° 50, p. 135. CLERMONT-GANNEAU admet le caractère chthonien du groupe des trois déesses qu'il rapproche de la triple Hécate. LIDZBARSKI voit dans les mots *elat* et *milkat* de simples épithètes de *Hawwath* et par suite ne reconnaît pas dans ce texte de déesse Milkat.

3. L'inscription d'el-'Awâmid a été publiée dans le *Corpus Inscriptionum Semiticarum* sous le n° 8. Celle de Ma soub figure en appendice dans LAGRANGE, *Études* etc., p. 488 et ss.; on la trouve également dans COOKE, *Text-Book*, etc., n° 10, p. 48 et ss. Celle de Carthage figure dans le *C I S*, sous le n° 250. Dans son étude sur l'inscription de Ma soub *(loc. cit.)* le P. Lagrange pro-

tions trouvées à El-Awamid, à Ma'soub et à Carthage. Nous voyons par cette dernière que *Milkaastarté* avait un temple à Carthage. Milkaastarté désigne évidemment une unique personnalité divine dont le nom propre est Astarté et qui porte le titre de Milkat ou de reine.

Nous connaissons d'autre part,, un dieu phénicien *Milk*. Sous ce vocable, ainsi que l'a montré Dussaud (1), il ne faut pas chercher une personnalité spéciale du panthéon phénicien. Milk n'est qu'un titre du grand dieu solaire que nous trouvons adoré sous des noms divers dans toutes les cités de la côte phénicienne et à Carthage (2). Ce dieu solaire, identifié tout ensemble à Héraklès et à Kronos, a précisément pour déesse parèdre Astarté. En cette qualité, elle a pu recevoir assez naturellement le titre de Milkat. L'aspect chthonien que revêt fréquemment le grand dieu solaire phénicien et carthaginois (3) aiderait à comprendre que Milkat apparaisse, sur la « tabella defixionis » de Carthage, comme une déesse du monde inférieur. Quoi qu'il en soit, Milkat semble bien être, de même que la Virgo Caelestis, l'Astarté phénicienne.

L'assimilation, que nous venons d'envisager, de la Milkat punique et phénicienne à la reine du ciel hiérosolymitaine, n'a en somme d'autre fondement que la similitude des noms. Mais, comme Moore le fait observer avec raison (4), cette similitude pourrait bien n'être qu'apparente. La Malkat de Jérémie est reine du ciel, tandis que la Malkat ou Milkat phénicienne semble être plutôt soit la reine de la cité où elle reçoit un culte, soit la reine du monde inférieur. Tel est bien, en tout cas, la signification de Milk.

Sans nous prononcer encore de façon définitive sur l'identification proposée, et motivée par trois voies différentes, de la reine du ciel de Jérémie à l'Astarté cananéenne et phénicienne, signalons dès maintenant deux faits qui lui sont assez nettement défavorables. Antérieurement à Jérémie, il est souvent fait men-

---

pose, après HOFFMANN, de lire מלכ עשתרת non pas, comme le font Clermont-Ganneau, Cooke et d'autres *Milk-'Astart* mais *Milka-'Astart* pour *Milkat-'Astart*. Si l'on acceptait la traduction, proposée par le P. Lagrange, de באשרת = *en qualité d'Achéra*, et si l'on traitait חמן comme une localité, l'on devrait tenir, d'après cette inscription, que Milkaastarté était honorée à Hammon-Ma-'soub sous le vocable cananéen d'Achéra.

1. *Notes de Mythologie syrienne*, II, p. 156 et ss.
2. Cfr. DUSSAUD, *op. cit.*, II, p. 147 et ss.
3. LAGRANGE, *Études* etc., p. 104 et ss.
4. *Encyclopaedia Biblica*, Fasc. 13, col. 3994.

tion, dans la Bible, de l'Astarté cananéenne, soit sous son nom propre, soit sous celui d'*Achéra*, qui semble être devenu de très bonne heure une simple épithète ou un vocable particulier de la grande déesse cananéenne (1), et du culte qu'elle reçoit. Jamais elle n'est désignée par ce terme de reine du ciel qui apparaît pour la première fois et assez inopinément dans Jérémie. On a l'impression que cette reine du ciel et son culte en Juda représentent quelque chose de nouveau et que nous avons affaire, en outre, à une divinité de caractère astral beaucoup plus accusé que l'Astarté cananéenne.

Ce n'est pas tout. Dans tous les endroits de Palestine où des fouilles ont été pratiquées, les couches cananéennes et israélites anciennes ont livré un certain nombre de statuettes d'Astarté et surtout une quantité considérable de ces bas-reliefs de dimensions restreintes que l'on appelle des « plaques d'Astarté ». Ces figurines représentent soit le type proprement cananéen de la grande déesse sémitique, soit un type plus ou moins modifié par des influences étrangères, babyloniennes, égyptiennes, etc., influences d'ailleurs dont il n'est pas toujours facile de dire si elles sont d'ordre religieux ou purement artistique. Ces statuettes et ces plaques sont les principaux et, pour certaines époques et régions, les seuls témoins qui nous révèlent qu'en Canaan un culte à la fois public et domestique était rendu à Astarté. De ce culte, il semble que l'on puisse dire en gros et malgré la part à faire aux influences étrangères, qu'il était d'essence cananéenne et qu'il s'adressait à l'Astarté cananéenne. Or, à Ta'annak, Sellin qui, jusque-là et dans les couches israélites elles-mêmes se rapportant aux périodes antérieures au VII^e siècle, avait mis au jour de nombreux spécimens de ces statuettes et de ces plaques, a cessé tout à coup d'en rencontrer en fouillant les ruines d'une citadelle édifiée après 722, l'année de la réforme de Josias (2). Le P. Vincent (3), généralisant avec les réserves nécessaires, les faits observés à Ta'annak par Sellin, écrit : « On voit seulement que là (à Gézer), comme parmi les décombres de Ta'annak, la petite idole d'Astarté mise en circulation par les Cananéens se multiplie à profusion entre le XVII^e et le XII^e siècles, et se nuance avec une assez sensible

1. LAGRANGE, *Études* etc., p. 123.

2. SELLIN, *Der Ertrag der Ausgrabungen im Orient*, etc., 1905, p. 34.

3. *Canaan d'après l'exploration récente* (*Études bibliques*, publiées sous la direction du P. LAGRANGE), 1907, p. 162.

originalité dans les centres divers où fleurit le culte de la déesse. Le type devient plus figé durant les premiers siècles de la domination israélite, mais ne disparaît que progressivement, si tant est même qu'il disparaisse quelque part sans laisser de traces, comme le suggère M. Sellin à Ta'annak. » Il se trouve donc que la floraison du culte de la reine du ciel en Juda coïncide soit avec la disparition soit avec une diminution de plus en plus sensible de tous les objets par où se révèle à nous le culte traditionnel de l'Astarté cananéenne. C'est un indice encore, non point décisif à coup sûr et dont il ne faut pas s'exagérer la valeur (1), que nous nous trouvons en présence d'une divinité différente et d'un culte nouveau.

*
* *

Jusqu'ici, dans cette recherche destinée à identifier la reine du ciel dont parle Jérémie, nous n'avons exploré que le domaine cananéen et phénicien. Essayons de voir si l'Arabie ne nous livrera pas le nom propre que nous cherchons.

Nous avons déjà remarqué que le *Targum de Jonathan* a rendu la mystérieuse formule de Jérémie par *kaukabta*. Isaac d'Antioche (Ve siècle) l'entend de la même manière : « Interroge Jérémie et apprends de lui que les femmes de Sion furent anéanties pour avoir sacrifié à la kaukabta » (2). Isaac nous apprend que les Arabes barbares rendaient un culte à cette kaukabta et qu'ils lui sacrifiaient des enfants, garçons et filles. Ils la nommaient *Al'Ouzza* et c'est, nous dit Isaac, la même déesse que la *Beltis* araméenne. Nous avons là plus de renseignements qu'il n'en faut pour savoir qu'il s'agit de la planète Vénus (3).

Ce culte de la kaukabta persistait, au Ve siècle après Jésus-Christ, parmi les populations chrétiennes de Syrie. Isaac s'en plaint en ces termes : « Les femmes ont recours à des artifices païens pour s'attacher leurs maris. Chaque jour elles invoquent la kaukabta ; avec des sacrifices et des libations, elles la supplient de faire briller leur visage. Elles montent sur le toit et de la même bouche qui a bu à la coupe de notre Sauveur,

1. Nous verrons, en effet, plus loin qu'au temps de Jérémie, même après la réforme de Josias, les cultes cananéens n'avaient point disparu de Juda.

2. Cité par WELLHAUSEN, *Reste arabischen Heidentums*, Zweite Auflage, 1897, p. 41.

3. WELLHAUSEN, *Reste* etc., p. 40.

elles prient la kaukabta et lui demandent d'accroître leur beauté. A cette kaukabta les tribus arabes ont jadis fait des sacrifices, ce qui n'empêche pas que parmi leurs femmes, comme parmi toutes les femmes, il y en ait de belles et de laides. Depuis, les femmes des Arabes ont reconnu le Soleil de justice et elles ont répudié la kaukabta. Les chrétiennes, au contraire, ont abandonné le Christ pour la kaukabta » (1).

Il est remarquable que nous trouvions dans le culte que les chrétiennes de Syrie rendaient à la kaukabta arabe trois des éléments signalés par Jérémie dans celui de la reine du ciel : rôle spécial des femmes, sacrifices et libations, culte sur les toits en terrasse des maisons (2). On peut même, semble-t-il, en relever un quatrième. Saint Épiphane, décrivant l'hérésie des *Collyridiens* répandue en Arabie et en Thrace, s'indigne contre ces femmes qui tiennent des réunions en l'honneur de la Vierge Marie et qui lui offrent en sacrifice des κολλυρίδες ou gâteaux (3). Il est clair, en effet, comme Wellhausen le fait observer que ces Collyridiennes, Arabes converties au Christianisme, continuaient tout simplement d'honorer Al'Ouzza sous le nom de Marie, ou, à tout le moins, qu'elles avaient transporté dans le culte de la Vierge les conceptions et les rites que celui d'Ouzza leur avait, de longue date, rendus familiers (4). Mais le sacrifice de gâteaux constituait précisément un élément caractéristique du culte que les femmes de Jérusalem rendaient, au temps de Jérémie, à la reine du ciel. Saint Épiphane avait été frappé, lui aussi, de ces ressemblances et il écrit : « Les femmes de cette secte se remettent à préparer la coupe qui sera offerte à la Fortune (5); elles dressent la table non pas pour Dieu, mais pour le démon, comme il est écrit, et se nourrissent d'aliments impies. C'est ce qui est dit dans les Saintes Écritures : « Les femmes pétrissent la farine, les enfants ramassent le bois pour faire des gâteaux à l'armée du ciel. » Que Jérémie ferme la

1. Cité par WELLHAUSEN, *Reste* etc., p. 40-41.

2. Jérémie ne dit pas expressément que le culte de la reine du ciel se célébrait sur le toit des maisons, mais on peut l'induire des passages où il décrit le culte rendu à l'armée du ciel, *Jér.*, XIX, 13; XXXII, 29. Lorsqu'il écrit : « Ne vois-tu pas ce qu'ils font dans les villes de Juda et dans les rues de Jérusalem? » (VII, 17), il ne semble pas qu'il veuille préciser que les autels étaient dressés dans la rue même.

3. MIGNE, P. G., XLII, col. 739 et ss.

4. *Op. cit.*, p. 41.

5. Nous avons déjà rappelé que la planète Vénus était appelée chez les Arabes « *petite Fortune* ». La planète Jupiter était qualifiée de « *grande Fortune* » : Cf. CHEYNE, *Encyclopaedia Biblica*, Fasc. 6, col. 1557.

bouche à ces femmes-là! Qu'elles cessent de troubler le monde! Qu'elles cessent de crier: Nous honorons la reine du ciel! » (1) Dans ces conditions, il peut paraître tentant, au premier abord, d'assimiler la reine du ciel à AlOuzza et de considérer le culte que condamne Jérémie comme étant originaire de l'Arabie du nord. Mais à la réflexion, cette hypothèse se présente sous un jour beaucoup moins favorable. D'abord on ne voit pas qu'en Arabie Al'Ouzza ait été qualifiée de reine du ciel (2). De plus, l'existence d'Al Ouzza, en tant que personnalité spéciale du panthéon arabe, n'est attestée que pour une époque assez récente. Enfin, et surtout, il est probable, comme le conjecture Wellhausen, que ces rites caractéristiques : culte sur les toits, offrande de gâteaux, rôle spécial des femmes, ont été introduits assez tard dans le cérémonial d'AlOuzza et qu'ils sont d'origine non point arabe, mais syrienne (3).

Ainsi donc, jusqu'à présent, nous demeurons dans l'incertitude touchant la personnalité divine qui se cache sous ce titre de reine du ciel et touchant l'origine du culte, qualifié d'étranger, qu'on lui rendait en Juda au VII^e siècle. A moins que l'examen de la religion assyro-babylonienne ne nous apporte des lumières décisives, nous nous trouverons, le moment venu, dans un grand embarras de conclure.

---

1. MIGNE, P. G., XLII, col. 751.

2. Dans l'Arabie du sud la planète Vénus était représentée par une personnalité masculine, le dieu *Athtar*, que nous trouvons désigné, dans un document assyrien, par la formule *Atar samain*, où le caractère céleste du dieu est affirmé. Mais on ne lui attribue pas la royauté du ciel. Par contre en Syrie, la planète Vénus reçoit le titre de reine du ciel. Cfr. WELLHAUSEN, *Reste*, etc., p. 41, qui renvoie à LAGARDE et à PAYNE SMITH.

3. WELLHAUSEN, *Reste* etc.. p. 40; Cf. LAGRANGE, *Études* etc., p. 135. Pour ce dernier, Ouzza procède d'Athtar et se substitua à lui lorsque, sous l'influence sans doute de leurs voisins qui considéraient la planète comme une divinité féminine, les Arabes furent amenés à changer le sexe de leur principale divinité. Voici comment DUSSAUD, *Les Arabes en Syrie avant l'Islam*, 1907, p. 131 et ss. se représente l'origine d'Al-'Ouzza : « Un des traits communs à toutes les divinités identifiées avec la planète Vénus, est de se dédoubler en deux hypostases qui représentent l'étoile du matin et l'étoile du soir... En Arabie la question se complique du fait que deux divinités, l'une mâle et spéciale à l'Arabie méridionale, 'Athtar, l'autre féminine et particulière aux populations du nord de l'Arabie, Allât, représentent la planète Vénus. Il faut donc s'attendre à rencontrer quatre hypostases, deux mâles tirées de 'Athtar et deux féminines déduites d'Allât... Quant à Allât, ses deux hypostases sont les deux 'Ouzza dans lesquelles M. Noeldeke a reconnu l'étoile du matin et l'étoile du soir. Il se pourrait que l'étoile du soir ait aussi reçu le nom de Manât déjà citée et que, comme nous le verrons, elle fût encore dénommée Rouda tandis que l'étoile du matin était plus spécialement la déesse Al-'Ouzza, déesse guerrière à laquelle on sacrifiait une part du butin et des prisonniers. »

*
* *

Avant d'étendre nos recherches à ce nouveau domaine, il importe de noter avec Zimmern (1) que la formule de Jérémie מלכת השׁ a pour équivalent assyrien, au point de vue réel et du sens, non pas *malkat šamê*, qui signifie princesse du ciel, mais bien *šarrat šamê* = reine du ciel, ou encore *bêlit šamê* = dame du ciel. Or, ces deux derniers titres on les rencontre assez fréquemment dans les textes cunéiformes comme épithètes caractéristiques d'Ištar. Zimmern (2) cite, parmi les pièces où ils figurent : une liste de divinités (K. 100, recto 14). « *šarrat šamâni u kakkabê* », reine du ciel et des étoiles ; un hymne à Ištar (3) : « *šarrat šamê* » ; une lettre de Dušratta, roi de Mitanni, à Aménophis III (4), où Ištar de Ninive est qualifiée de « *bêlit šamê* » ; un texte publié dans *Zeitschrift für Assyriologie*, V, p. 66, 8, et qui porte « *bêlit šamê u erṣitim* », dame du ciel et de la terre. Un document publié dans le quatrième volume des *Cuneiform Inscriptions of Western Asia* de Rawlinson, 5, 8a, mentionne la « *šarrût šamê* » ou royauté du ciel d'Ištar. On pourrait allonger cette liste en y ajoutant, par exemple, le psaume fragmentaire dont Jastrow donne la traduction dans son Histoire de la religion assyro-babylonienne (5) et où Ištar reçoit le titre habituel de « *šarrat šamê* » ou encore en relevant dans l'hymne à Ištar mentionné plus haut et dans plusieurs pièces du recueil de *Sumerian and Babylonian Psalms*, récemment publié par Langdon (6), la formule sumérienne « *gašan anna* » = *šarrat šamê*. En revanche, Zimmern est d'avis (contre Baudissin) (7), que la formule *malkat šamê* ne s'est pas rencontrée jusqu'ici avec le sens de princesse du ciel dans les textes cunéiformes. Il résulte de tout ceci qu'à ce premier point de vue, celui de l'identité des titres, l'Ištar assyro-babylonienne peut prétendre,

1. Winckler und Zimmern, *Die Keilinschriften* etc., p. 441.
2. *Op. cit.*, p. 425 et s.
3. On le trouvera dans Dhorme, *Choix de Textes religieux Assyro-Babyloniens* (*Études Bibliques* publiées sous la direction du P. Lagrange), 1907, p. 368-369 (verso, ligne 2).
4. Publié par Knudtzon dans *Die El-Amarna Tafeln*, Zweite Lief., 1907, p. 180 (lig. 26).
5. *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, Erster Band, 1905, p. 529.
6. Dhorme, *Choix de Textes*, etc., pp. 368-369, lig. 9 ; St. Langdon, *Sumerian and Babylonian Psalms*, 1909, p. 26-27, lig. 11, 12, 13 ; pp. 60-61, lig. 14 ; pp. 318-319, lig. 11 ; pp. 328-329, lig. 7, 18, 20.
7. *Realencyclopädie* etc., *loc. cit.*, p. 156, 20.

autant et plus que l'Astarté phénicienne, à être reconnue comme étant cette reine du ciel dont parle Jérémie. Cependant l'on pourrait douter encore si le texte même du prophète ne nous apportait un autre élément d'appréciation, lequel est de nature à dissiper les dernières hésitations. Nous avons déjà signalé que le culte de la reine du ciel comportait une offrande ou un sacrifice de gâteaux. Ces gâteaux, Jérémie les appelle des *kawwânim*. Ce mot ne se retrouve nulle part ailleurs dans la Bible. Jensen y a reconnu un terme non point hébreu, mais assyrien *(kamânu)* (1). Ce fait est déjà un indice que le culte étranger de la reine du ciel pourrait bien être de provenance assyrienne, auquel cas l'on devrait nécessairement identifier cette reine du ciel avec Ištar. Mais il y a plus. Les pains qu'offraient à Ištar ses adorateurs portent précisément dans un hymne publié par Craig (2), ce nom de *kamânu*. Zimmern conjecture même que ces petits pains appartenaient d'abord en propre au culte d'Ištar. Outre kamânu, on trouve, en effet, employés, pour les désigner, les termes de *taklîmu* et de *nindabû* dont l'idéogramme signifie: pain d'Ištar (3). Dans ces conditions, il semble qu'il ne puisse plus subsister aucun doute sérieux touchant l'identité de la reine du ciel et d'Ištar ni touchant l'origine assyrienne de ce culte que condamne Jérémie.

Divers indices d'ailleurs viennent confirmer cette conclusion. Le culte de la reine du ciel semble bien faire partie de tout cet ensemble de cultes que Jérémie définit comme s'adressant à l'armée du ciel et dont le caractère nettement astral suggère une origine assyro-babylonienne. De plus, l'introduction de ces cultes dans le royaume du sud est attribuée (II *Reg.*, XXI, 3 et ss.; cfr. II *Chr.*, XXXIII, 2 et ss.), à Manassé et par suite s'est accomplie en un temps où l'influence assyrienne était prépondérante en Juda (4). La réforme de Josias mit fin,

1. Cfr. ZIMMERN, *op. cit.*, p. 441.

2. IDEM, *ibid.*, p. 442.

3. IDEM, *ibid.*, p. 441.

4. On nous dit de Manassé « qu'il rebâtit les hauts-lieux qu'Ézéchias, son père, avait détruits, qu'il éleva des autels à *Baal*, fit une idole d'*Achéra*, comme avait fait Achab, roi d'Israel, et qu'il se prosterna devant toute l'armée du ciel et la servit » (II *Reg.*, *loc. cit.*). Il est légitime de distinguer dans cette énumération deux groupes de divinités et de cultes, Baal et Achéra d'une part et, d'autre part, l'armée du ciel. En restaurant le culte de Baal et d'Achéra, Manasse, remarque l'auteur des Rois, ne fit que reprendre dans le royaume du sud l'œuvre religieuse accomplie dans le royaume du nord par Achab. L'introduction officielle du culte de l'armée du ciel au pays d'Israël doit être, au contraire, son œuvre propre; Cfr. cependant, II *Reg.* XVII, 16. Le Baal

d'une manière plus ou moins complète, au culte public de l'armée du ciel, mais certains éléments s'en conservèrent dans la piété domestique et privée.

Tout en acceptant la provenance assyrienne du culte de la reine du ciel, Schrader hésite à admettre qu'il se soit introduit en Juda sous l'action directe de l'Assyrie et pense que les Araméens ont dû jouer le rôle d'intermédiaire. On pourrait alléguer, en faveur de cette hypothèse, que la formule *malkat šemayya*, équivalent exact de celle de Jérémie, tandis qu'elle est absente des documents assyriens, se rencontre chez les Araméens. Sur un catalogue de noms et épithètes donnés à Vé-

---

d'Achab était le Baal phénicien, plus spécialement le Baal de Tyr (I *Reg.*, XVI, 30 et ss.). Quant à la déesse Achéra (car il s'agit bien d'elle; Cfr. I *Reg.*, XVIII, 19, et LAGRANGE, *Études* etc., p. 123, note 1), qui était sans doute associée à *Ba'al-Ṣour* en qualité de déesse parèdre (Cfr. I *Reg.*, XI, 5), c'était l'Astarté cananéenne dont le culte se trouvait remis en honneur sous l'influence de la Phénicie. On sait maintenant à n'en pouvoir douter qu'Astarté était honorée en Phénicie, sous cet antique vocable (Cfr. LAGRANGE, *Études* etc., pp. 120 et ss.; 488 et ss.). Ce titre, comme celui de Milkat, convenait spécialement pour désigner la déesse parèdre du Baal sous le patronage duquel se trouvaient placées les villes tyriennes. « Le nom traditionnel d'Achéra, écrit le P. Lagrange (*op. cit.*, p. 123), était maintenu dans l'usage, mais il est probable qu'il n'était guère usité que comme une épithète de la grande déesse cananéenne (Astarté), épithète qui pouvait être employée seule et la désignait suffisamment comme la déesse du bonheur (*die Glückliche, die Beglückende* (BAUDISSIN), ce qui est chez les Arabes, on s'en souvient, un titre de la planète Vénus), la Fortune ou la Tyché des villes ». Au contraire, la formule « armée du ciel », par laquelle est désigné le second groupe de divinités est nettement assyrienne.

Ces deux groupes de cultes nous apparaissent à travers les prophéties de Jérémie comme étant toujours en honneur dans le royaume du sud et même, quoique en un moindre degré, après la réforme de Josias. Le culte de *Baal* est mentionné *Jér.*, II, 8, 23 (les Baals); VII, 9, 31 ss. (*Moloch*, probablement le *Melqart* tyrien (Dussaud); IX, 14 (les Baals); XI, 13; XII, 16; XIX, 3 et ss. (Baal-Moloch); XIX, 11 (Moloch); XXIII, 13, 27 (Baal); XXXII, 35 (Baal-Moloch); *Achéra*, *Jér.* XVII, 2 (texte contesté; cfr. cependant, XIII, 27 et sim.); l'armée du ciel, VII, 17 ss.; VIII, 2; XLIV, 15 ss. Le culte rendu à ces deux groupes de divinités paraît être de caractère différent : celui des divinités cananéo-phéniciennes s'exerçant en dehors des villes, celui de l'armée du ciel dans les villes mêmes; le premier s'accomplissant sur les hauts-lieux près des arbres verts, le second sur les toits en terrasse des maisons; le premier comportant des sacrifices sanglants ou présentant un aspect fortement naturiste et peut-être orgiastique, le second constitué, semble-t-il, par des rites plus simples. Cfr. cependant *Jér.*, XXXII, 29 où Baal est honoré sur les toits comme l'armée du ciel.

L'on ne peut guère douter que la reine du ciel ne soit une divinité du second groupe. Le titre qu'elle porte, le caractère de son culte, le nom même des gâteaux qui lui sont offerts, la rattachent nettement au groupe assyrien. Je ne sais au juste comment il faut entendre cette réflexion, émise par le P. Lagrange à propos de II *Reg.*, XXIII, 4 : « Baal, Achéra et toute l'armée du ciel; c'est (Achéra) la reine des cieux assyrienne qui était aussi cananéenne. » *Études* etc., p. 123, note 1).

nus, que nous ont conservé plusieurs lexicographes syriens (1), elle figure comme titre décerné à cette déesse par les Arzaniens (province de Nisibe). De même à Harran, Ištar, considérée comme fille de Sin, le dieu-lune, portait le titre de *malkatu*, mais avec le sens de princesse et sans autre détermination (2). Enfin, nous avons déjà signalé, dans le culte de la kaukabta arabe, comme étant probablement dues à l'influence du milieu syrien, diverses particularités rituelles identiques à celles que présentait en Juda le culte de la reine du ciel. Baudissin cependant a raison de déclarer cette hypothèse superflue (3). Si l'on admet que le culte de la reine du ciel s'est introduit en Juda sous Manassé, c'est-à-dire en un temps où l'Assyrie exerçait sur le royaume du sud une domination et une influence directes, l'hypothèse de Schrader perd même toute vraisemblance.

La reine du ciel de Jérémie est donc l'Ištar assyro-babylonienne et par suite, à l'époque dont il s'agit, une déesse-Vénus. Aussi bien, sur les rives de l'Euphrate et du Tigre, si Ištar à l'origine a été identifiée avec Sirius, elle n'a jamais été assimilée à la lune, qui était un dieu, le dieu Sin. Cependant beaucoup de savants, tout en assimilant la reine du ciel de Jérémie à l'Ištar assyro-babylonienne, éprouvent quelque peine à la dépouiller du caractère lunaire qu'on lui a si longtemps attribué (4). Baudissin, après Schrader, se demande si les Judéens, en s'appropriant la déesse euphratéenne, l'ont reçue telle que la concevaient ses adorateurs ou s'ils ne l'ont pas plutôt transformée d'après la conception lunaire de l'Astarté cananéenne. Il est bien obligé de reconnaître que « le texte de Jérémie ne permet pas d'apercevoir clairement si les Judéens regardaient la reine du ciel comme une déesse-lune, quoique le culte du soleil et de la lune soit certainement mentionné par lui à côté de celui de l'armée du ciel. » (5). Cependant, ajoute-t-il, « il se

1. Cfr. MOORE, *Encyclopaedia Biblica*, Fasc. 13, col. 3993.

2. Cfr. ZIMMERN, *Die Keilinschriften* etc., p. 363. La déesse parèdre de Sin à Harran porte le nom sumérien de Ningal, Ninkal, dont l'équivalent sémitique est *šarratu*. Il ne restait donc plus pour Ištar, fille de Sin, que le titre de *malkatu*, princesse. On ne dit pas *malkat šamê*.

3. *Op. cit.*, p. 156, 25.

4. Cette opinion se retrouve dans l'ouvrage récent de KORTLEITNER, *De Polytheismo universo et quibusdam ejus formis apud Hebraeos finitimasque gentes usitatis*, 1908, p. 249. L'interprétation lunaire a pareillement les préférences du P. KNABENBAUER, *Commentarius in Jeremiam Prophetam (Cursus S. S.)*, 1889, p. 122. C'était déjà, en particulier le sentiment de S. JÉRÔME, MIGNE, P. L., XXIV, col. 732, et de S. JEAN CHRYSOSTOME, MIGNE, P. G., LXIV, col. 1013.

5. *Op. cit.*, p. 156, 30 et ss.

peut qu'en adoptant le titre de reine du ciel, on ait d'autant plus aisément pensé à la lune, que, de fait, l'Astarté céleste, dont il rappelait fatalement le souvenir, était conçue comme une déesse-lune. » Finalement il estime que la question de savoir si la reine du ciel était Vénus ou la lune doit demeurer indécise. A quoi l'on répond qu'il faudrait prouver, pour l'époque où nous sommes, ce prétendu caractère lunaire de l'Astarté cananéenne et que, l'eût-on fait, il serait encore nécessaire d'établir, en présence de tant d'indices contraires, qu'il a influencé en Juda la conception même de l'Ištar assyrienne.

***

Il ne nous reste plus qu'à décrire ce culte rendu, au temps de Jérémie, à la reine du ciel et dont nous avons déjà signalé, en passant, les éléments principaux. Il se célébrait non seulement à Jérusalem, mais dans les villes de Juda (*Jér.*, VII, 17). Cette universalité, étant donné qu'il s'agit d'un culte d'origine étrangère et d'importation assez récente, indique qu'il a dû avoir, à un moment donné, un caractère officiel et public. C'est bien ainsi d'ailleurs qu'il nous est apparu sous Manassé. La manière dont Jérémie en parle fait assez voir qu'il était tombé au rang de culte privé, domestique.

Les femmes y tiennent le rôle principal, c'est leur dévotion particulière et leur culte spécial. Duhm (1) explique que ces femmes, adoratrices empressées de la reine du ciel, ne rejetaient nullement le culte de Jahvé. Mais Jahvé, c'était le dieu de l'État et de la guerre, de la politique et de la justice, toutes choses qui n'intéressent guère des femmes. Elles se sentaient plus attirées, dans leurs nécessités, vers des divinités qui s'occupaient des accouchements, veillaient sur les potagers, se montraient secourables dans les rougeoles et les scarlatines et dont les fêtes se célébraient avec des gâteaux et du vin. Il y a du vrai, sans doute, dans cette humoristique façon d'expliquer le rôle prépondérant des femmes dans le culte de la reine du ciel. Cependant, à en juger par la réponse qu'elles font à Jérémie (XLIV, 17-18), le souci de ces intérêts privés ou de classe ne les avait pas poussées seul à ces hommages. Comme Duhm lui-même le fait remarquer, les Judéennes attendaient aussi de la

1. *Das Buch Jeremia*, p. 331 et s.

reine du ciel la protection dans la guerre, la fécondité, non pas seulement des potagers, mais des champs, et, d'une manière générale, un état de choses prospère et tranquille. Jérémie nous montre d'autre part les maris et les enfants s'associant avec empressement à la dévotion de leurs femmes et de leurs mères, et ces dernières, lorsque le prophète les condamne, répliquent qu'elles n'ont rien fait sans l'agrément de leurs maris. Il se pourrait donc que le rôle des femmes dans le culte de la reine du ciel s'expliquât autant par la nature et les convenances personnelles de la divinité à laquelle il était rendu que par le choix spontané de ses adoratrices. De ce que les femmes se faisaient aider dans la préparation du sacrifice par leurs maris et leurs enfants et qu'il n'est pas fait mention de serviteurs, Duhm (1) conclut que la dévotion à la reine du ciel était surtout en honneur dans les classes inférieures de la société judéenne. Il semble cependant que Jérémie, en rapportant la participation du mari et des enfants aux préparatifs du sacrifice, ait surtout en vue de signaler que la famille tout entière prenait part à ces hommages. C'était un culte domestique, familial, malgré que le rôle principal y appartînt à la femme.

Le culte de la reine du ciel se célébrait en plein air, non pas, semble-t-il, comme d'autres cultes mentionnés par Jérémie, sur les collines et sous les arbres verts, mais dans l'intérieur même des villes, dans les rues de Jérusalem (*Jér.*, VII, 17). Tout porte à croire que ses autels se dressaient sur les toits en terrasse des maisons. Ce trait n'est pas mentionné explicitement par le prophète à propos du culte de la reine du ciel. Mais on peut l'induire des passages où il décrit le culte de l'armée du ciel (*Jér.*, XIX, 13; XXXII, 29; cfr. *Sophonie*, I, 5). Strabon rapporte que les Nabatéens offraient chaque jour des libations et de l'encens au soleil et que les autels destinés à ce culte s'élevaient sur les toits des maisons (2). Pareillement les Arabes dont parle S. Nil (3), célébraient leurs rites sanglants en la présence même de l'étoile du matin. « L'acte sacrificiel, écrit Robertson Smith (4), doit être accompli en présence de la divinité et s'il s'agit du soleil ou de la reine du ciel, le

1. *Ibid.*, p. 79; P. TORGE, *Aschera und Astarte*, 44 et s. insiste à l'excès sur ce point.

2. Livre XVI, ch. IV, 26.

3. Cfr. LAGRANGE, *Études* etc., p. 257-259.

4. *The Religion of the Semites*, new edition, 1901, p. 230, note 4.

culte veut être célébré en plein air sous le ciel libre. » Tout porte donc à croire que les Judéennes non seulement offraient leurs hommages à la reine du ciel sur les toits de leurs maisons, mais qu'elles choisissaient pour le faire le moment où la planète Vénus était visible au firmament.

Le sacrifice à la reine du ciel comportait une offrande de gâteaux qui étaient brûlés en l'honneur de la déesse et des libations, de vin sans doute. Il n'est pas question d'encens (1). L'on ne sait si le sacrifice s'accompagnait d'un repas sacré comme cela avait lieu pour les Collyridiennes de saint Épiphane. Jérémie ne fait allusion à rien de pareil. Au chapitre XLIV, 19, Jérémie semble dire que les gâteaux brûlés en l'honneur de la déesse *(kawwânim)* la représentaient. En soi ce détail est très vraisemblable. Cependant l'incidente qui nous le fait connaître est d'une authenticité douteuse et la traduction même en est incertaine. S'il fallait retenir cette indication, nous devrions nous représenter les *kawwânim* non pas sous la forme, qui nous est familière, de croissants, puisque la reine du ciel n'est pas une déesse-lune, mais plutôt de ces étoiles à huit branches, soit seules, soit tracées sur un disque, qui sont le symbole habituel d'Ištar (2).

Il est peu probable que la déesse fût honorée, au temps de Jérémie, par des sacrifices quotidiens, étant donné qu'elle était l'objet d'un culte privé et purement domestique. Les sacrifices que les Judéennes réfugiées en Égypte offrent à la reine du ciel et qui provoquent l'indignation du prophète le sont en accomplissement de vœux (*Jér.*, XLIV, 17, 25). On dirait que ce culte se célèbre à certains jours déterminés seulement, car on a l'impression que toute la population, dans ces circonstances, est en mouvement (*Jér.*, VII, 17-18). Il se peut qu'il y eût des fêtes régulières.

Robertson Smith rattache le culte de la reine du ciel à celui d'Adonis dont un passage d'*Ézéchiel*, VIII, 14 (Cfr. *Zacharie*,

---

1. Cfr. Moore, *Encyclopaedia Biblica*. Fasc. 13, col. 3992. Ce sont les *kawwânim* eux-mêmes qui sont brûlés.

2. A la fête des Mounychies qui se célébrait à Athènes, le 16 avril, des gâteaux appelés σελῆναι étaient offerts à Artémis Μουνυχία. Ces gâteaux ou galettes reproduisaient la forme de la pleine lune, dont elles portaient le nom. S. Jean Chrysostome traduit *kawwânim* par πόπανα (πέμματα), sortes de petits pains ou de gâteaux de forme variable qui figuraient dans le culte de plusieurs divinités helléniques : Cfr. Gruppe, *op. cit.*, Zw. Hälf., Lief. I, p. 492, note 6 (493); Lief. II, p. 1069, note 4.

XII, 11; II *Chr.*, XXXV, 25), nous révèle l'existence à Jérusalem et dans lequel les femmes jouaient aussi un rôle spécial (1). Jeremias insiste et précise (2): « La fête de la reine du ciel, qui, d'après *Jérémie*, XLIV, 17 et ss., s'était célébrée de tout temps (?) en Israël, est identique à cette fête de la mort et de la résurrection (de *Tammouz-Adonis*). Elle est la fête, *Jér.*, XLIV, 17 et ss., en laquelle les jeunes gens allumaient du feu (fête du solstice) et en laquelle des gâteaux étaient préparés pour la reine du ciel » (3). Ce sont là de pures conjectures où l'on retrouve l'intrépidité d'affirmation trop habituelle chez Jeremias. Rien du moins dans les textes de Jérémie ne vient les appuyer et nous aurons occasion de les examiner de plus près à propos de Tammouz-Adonis.

A. LEMONNYER, O. P.

Kain.

1. *Op. cit.*, p. 189, note 1.

2. *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*. Erste Abt., 1906, p. 91.

# Note

## L'Influence doctrinale de Jean Scot au début du XIII^e siècle.

Le 23 janvier 1225, Honorius III, à la demande de l'évêque de Paris, condamnait le *De divisione naturae* de Jean Scot, déjà prohibé par un concile de la province ecclésiastique de Sens. On avait fait savoir au pape que cet ouvrage, plein de la malice hérétique, se trouvait répandu dans un certain nombre de monastères et était lu par les religieux aussi bien que par ceux qui fréquentaient les écoles (1). Les erreurs d'Amaury de Bènes, inspirées en partie par les idées de Jean Scot, avaient, par leur excès même, ramené l'attention sur ce philosophe dont Nicolas I, dès 867, mettait en doute la pleine orthodoxie, et la condamnation de l'hérésiarque chartrain amena celle de son précurseur.

Quels étaient ces couvents et ces écoles où on lisait encore Jean Scot? Il est malaisé de le déterminer d'une façon précise. Pourtant l'histoire des destinées littéraires de son œuvre offre quelques indications qu'il m'a paru intéressant de grouper en attendant une information plus large et plus précise.

Il est certain que de bonne heure le milieu Chartrain entra en contact avec le pensée de Jean Scot. On y possédait ses ouvrages et on s'imprégnait de leurs doctrines (2). Fulbert parle comme le philosophe palatin, de « superessentia » (3). Bérenger, dans sa controverse eucharistique, se réclame de lui, et si aujourd'hui encore on ne peut déterminer avec exactitude à quel ouvrage il se référait, il est manifeste du moins que le nom de Jean Scot fut maintes fois prononcé en cette affaire (4). Ber-

1. Denifle et Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I, p. 106-107. Paris, 1889.

2. A. Clerval, *Les Écoles de Chartres au moyen âge, du V^e au XVI^e siècle*, p. 118, 245. Paris, s. d.

3. *Ep.* II, PL, t. CXLI, c. 190 C.

4. J. Schnitzer, *Berengar von Tours, sein Leben und seine Lehre.* p. 180 ss. Munich, 1890.

nard et Thierry de Chartres professent une sorte de panthéisme fort rapproché des idées émises dans le *De divisione naturae* (1). Rien d'étonnant, par conséquent, à ce que, plus tard, le chartrain Amaury de Bènes, continuateur d'une tradition déjà longue, ait repris et vulgarisé des idées jusque-là débattues sur le seul terrain de la métaphysique. Enseignant à Paris, il s'est fait des disciples dans la ville universitaire. Il est donc fort possible que, même après sa mort, les ouvrages de Jean Scot aient été lus dans ce milieu scolaire.

Mais l'influence de Jean Scot n'était pas cependant limitée au milieu chartrain. Elle se manifeste d'une façon suivie jusqu'au XIII^e siècle. Remy d'Auxerre (✠ vers 908) le cite nommément, et à plusieurs reprises, dans son Commentaire sur Martianus Capella (2). Plus tard le fameux Gerbert (Silvestre II, ✠ 1003) intercale un passage du *De divisione naturae* dans son *De Corpore et sanguine Domini* (3). Le mystérieux vulgarisateur connu sous le nom d'Honorius Augustodunensis, et dont l'activité littéraire se place vers le milieu du XII^e siècle fit plus : il tenta, par sa *Clavis physicae*, de répandre dans le milieu allemand auquel il s'adressait, l'ensemble des idées du *De divisione naturae* (4). Hugues de Saint-Victor (✠ 1141) dans ses *Commentaria in Hierarchiam cœlestem B. Dyonisii* utilise largement l'œuvre similaire de Jean Scot (5). Alain de Lille (✠ 1202), dans ses divers ouvrages, émet des doctrines qui s'inspirent, à n'en pas douter, du même auteur (6). Isaac de Stella (✠ vers 1169) a des expressions évidemment empruntées à la théologie dyonisienne (7). Garnier de Rochefort (✠ après 1200) cite nommément Jean Scot dans un de ses sermons (8). Enfin Hélinand (✠ 1229) cite la « Hiérarchie céleste » du Pseudo-Denys d'après la traduction de Jean Scot (9). Il est malheureusement impos-

---

1. A. Clerval, *ouv. cité*, p. 259.

2. E. K. Rand, *Johannes Scotus*, p. 81-82. Munich, 1906.

3. P. L., t. CXXXIX, c. 185 B; cf. *De Divisione naturae*, P. L., t. CXXII, c. 749 A.

4. J. A. Endres, *Honorius Augustodunensis*, p. 64 sv. Kempten, 1906.

5. H. Ostler, *Die Psychologie des Hugo von St Viktor*, p. 9. Munster, 1906.

6. M. Baumgartner, *Die Philosophie des Alanus de Insulis, im Zusammenhange mit den Anschauungen des 12. Jahrhunderts dargestellt. passim.* Munster, 1896.

7. *De Anima* : « in intelligentiam desuper theophaniae descendunt », P. L., t. CXCIV, c. 1888 B.

8. *In die Epiphaniae sermo II*, P. L., t. CCV, c. 631 B.

9. *Sermo in festo Pentecostes III*, P. L., t. CCXII, c. 627 CD.

sible de savoir s'il a utilisé son commentaire sur ce livre, car le passage correspondant fait défaut dans l'édition de Floss publiée par Migne (1).

On a dû le remarquer déjà, les trois derniers auteurs et Alain de Lille lui-même, du moins pour la dernière période de sa vie, appartiennent à l'Ordre de Cîteaux. Les abbayes cisterciennes seraient-elles donc les monastères spécialement visés par l'évêque de Paris? C'est possible, et une appréciation très bienveillante d'un autre Cistercien, Albéric de Trois-Fontaines († 1241) apporte encore un argument en ce sens. Il distingue en effet l'œuvre de Jean Scot, orthodoxe peut-être en elle-même, des fausses interprétations qu'en ont données les Amauriciens (2).

Néanmoins la base d'information est encore trop restreinte pour qu'on puisse en tirer des conclusions solides. Tout au plus peut-on émettre une hypothèse que des recherches ultérieures, portant principalement sur les catalogues anciens des bibliothèques et une étude approfondie de la mystique cistercienne, permettront d'apprécier.

Kain. M. Jacquin, O. P.

1. P. L., t. CXXII, c. 176.

2. « Non est igitur mirum, si libellus hic, ante 300 circiter annos editus, et magnum concilium nuper celebratum evasit et hoc anno (1225) dampnationem cucurrit propter novos Albigenses et falsos theologos, qui verba bene forsitan suo tempore prolata et antiquis simpliciter intellecta, male intelligendo pervertebant et ex eis suam haeresim confirmabant. » MGH, SS, t. XXIII, 914-915.

# Bulletin de Philosophie

## I. — MÉTAPHYSIQUE.

### I. — Théorie de la Connaissance.

Je suis heureux de pouvoir signaler cette année un petit ouvrage traitant brièvement des principales questions qui relèvent de la théorie de la Connaissance et destiné à servir d'introduction à cet ordre de recherches philosophiques, c'est le manuel de M. Messer, *Einführung in die Erkenntnistheorie* (1). Pour en donner une idée d'ensemble, je reproduis ici le titre des neuf chapitres et quelques-unes des subdivisions. I. Objet de la théorie de la Connaissance; ses rapports avec la connaissance scientifique et préscientifique. II. La pensée est-elle susceptible de vérité? (Die Wahrheitsfähigkeit des Denkens). — Examen des principales opinions à cet égard. Dogmatisme, Scepticisme, Criticisme, Pragmatisme (considéré comme une forme de scepticisme). La pensée dans les sciences de la valeur. III. Origine de la Connaissance. Principales théories. Rationalisme. Empirisme. Criticisme. — Origine de la connaissance au point de vue psychologico-génétique et au point de vue logico-épistémologique. — Possibilité de la Métaphysique. IV. Le Réalisme naïf. Objections contre ce réalisme tirées du doute religieux, de la physique, de la physiologie, de la psychologie. — Le Réalisme critique. V. L'Idéalisme subjectif. — Psychomonisme et Empiriocriticisme. VI. Le Phénoménisme. — Interprétation phénoméniste de la théorie de la connaissance de Kant. VII. L'Idéalisme logico-transcendantal. — Interprétation de la théorie de la connaissance dans Kant à ce point de vue et son développement par Cohen. — Critique. — Rapport de l'Idéalisme logico-transcendantal à l'Idéalisme subjectif et au Réalisme critique. VIII. Coup d'œil sur les différentes sciences. Sciences de l'idéal; sciences du réel; sciences de la valeur. Relations entre les sciences de l'être et les sciences de la valeur. IX. La Connaissance scientifique et la foi religieuse. Leurs rapports suivant la conception catholique, suivant la conception protestante. — Conclusion.

Le point de vue adopté par l'auteur et dont il s'inspire constamment dans l'examen des autres théories est celui du réalisme critique dont il résume ainsi les principales thèses. Il y a un monde réel qui nous est commun avec les hommes nos semblables et dont l'existence ne dépend pas de nous. Ce monde nous en connaissons l'existence et la nature par nos perceptions qui nous procurent une véritable con-

1. A. Messer, *Einführung in die Erkenntnistheorie*; un vol. in-12, de VI-199 p. Leipzig, Dürr, 1909. L'ouvrage porte le n° 118 de la Bibliothèque Philosophique publiée par cette librairie.

naissance, se distinguent ainsi des simples créations imaginatives et du rêve et constituent le point de départ indispensable du travail scientifique. Si les objets ne possèdent pas les qualités sensibles telles que nous les percevons, elles ne sont cependant pas purement subjectives, mais les actions qui proviennent des choses contribuent à leur formation. Nous n'avons pas de perception immédiate des états des autres consciences, mais nous nous les représentons par analogie.

— M. Messer regarde la théorie de la Connaissance comme une partie de la théorie de la science ou épistémologie dont la logique est l'autre partie. Tandis que cette dernière étudie les formes générales de la pensée communes à toutes les sciences, la théorie de la connaissance se livre à un examen critique des concepts généraux qui forment l'objet matériel des sciences et qui sont présupposés dans tous les objets particuliers qu'elles considèrent. L'auteur insiste avec beaucoup de raison sur le caractère objectif de la pensée, c'est-à-dire sur ce fait qu'une idée n'est pas un simple phénomène éprouvé, mais que ce phénomène présente cette particularité de signifier quelque chose, d'avoir un contenu (Inhalt), un objet, que cet objet soit psychique ou physique, idéal ou réel. Par conséquent, l'étude psychologique et génétique d'une idée ne peut jamais suffire et il faut la compléter par des considérations logiques et métaphysiques. Ceci est capital pour la critique du pragmatisme et de l'empirisme pur. Dans le dernier chapitre, M. Messer affirme qu'il y a une opposition irréductible entre la science et la conception catholique de la foi, mais c'est là une opinion injustifiée, car si la foi catholique impose au croyant certaines notions qu'elle lui demande de regarder comme vraies, elle ne les lui impose pas au nom d'une théorie scientifique déterminée; les recherches critiques restent possibles et elles n'amèneraient inévitablement un conflit que si la réalité était en opposition avec les affirmations du catholicisme. C'est là ce qu'on suppose toujours implicitement et ce qui n'a jamais été démontré. Je signale pour finir la place que l'auteur accorde dans son manuel à l'étude des jugements de valeur et des sciences de la valeur. Bien que cette question soit encore trop brièvement traitée, elle l'est d'une façon intéressante et suggestive. Le manuel est écrit dans une langue très claire, ce qui n'est pas un mince mérite pour un manuel et surtout pour un manuel allemand.

Les *Essais sur la Connaissance* de M. Fonsegrive (1) sont un recueil de quatre études « parues en des temps très différents, mais ayant toutes pour objet commun la nature, les limites et la portée de notre connaissance, soit métaphysique, soit scientifique ». Le premier de ces essais intitulé : *L'Inconnaissable dans la Philosophie Moderne*, aboutit par la critique du positivisme et du kantisme à ces conclusions très générales sur la portée de notre connaissance : nous savons qu'il existe des êtres, mais nous sommes loin de connaître toutes les existences, des essences nous ne connaissons qu'une partie et encore ne

1. G. Fonsegrive, *Essais sur la connaissance*, un vol. in-12 de VIII-271 p. Paris, J. Gabalda, 1909.

les atteignons-nous qu'au moyen d'analogies; quant à l'essence divine, pour en découvrir quelque chose, non seulement nous n'avons d'autre ressource que l'analogie, mais ici nos notions deviennent encore moins adéquates à cause de la transcendance de Dieu. Un problème particulier fait l'objet du second essai, c'est le problème de la *Généralisation et de l'Induction*. Entre ces deux procédés il n'y aurait pas une différence de nature, mais une simple différence de valeur scientifique. La généralisation n'est pas due à une comparaison entre plusieurs qualités ou plusieurs êtres semblables comme le prétendent la plupart des psychologues et des logiciens modernes. L'abstraction sur laquelle elle repose et qui a d'abord constitué la compréhension du concept est une intuition directe. C'est par une expérience immédiate que nous discernons en nous l'important de l'accessoire et les lois des choses que nous avons ainsi découvertes en nous, nous les appliquons ensuite aux autres objets. Généraliser c'est reconnaître que les caractères retenus et groupés par l'abstraction peuvent se trouver unis dans les êtres individuels à une foule d'autres caractères accidentels des plus divers. Par là se constitue l'extension du concept et l'on voit alors que la généralisation est identique à l'induction. Celle-ci n'est pas une forme spéciale de raisonnement, mais se décompose en deux moments : 1° « la subsomption des concrets au concept » par le syllogisme, c'est-à-dire par déduction; 2° « la conception de la possibilité indéfinie d'une subsomption semblable » et cette conception résulte d'une abstraction. Ainsi, généraliser ou induire comporte deux abstractions et une déduction intermédiaire. L'essai se termine par la solution des difficultés qu'on peut opposer à cette théorie *intuitive* de la généralisation et la comparaison de cette théorie avec la théorie *discursive* pour faire ressortir la supériorité de la première. Le court article qui suit sur *Le Kantisme et la Pensée contemporaine*, tend à montrer qu'actuellement on n'accepte plus une seule des thèses fondamentales du système de Kant et que ce qui en subsiste, c'est uniquement l'esprit critique. On admet à la fois la relativité et la valeur de la pensée et cet état d'esprit favorise la renaissance de l'aristotélisme, à condition qu'en en conservant les cadres on en remanie profondément la matière. *Certitude et Vérité*, le dernier essai et le plus récent (juin 1908) est le plus important par son étendue comme par son objet et ses conclusions La vérité existe, cela ne fait de doute que pour un scepticisme absolu qui se détruirait lui-même et qui, d'ailleurs, n'existe plus chez les philosophes; il y a un rapport entre la vérité et le réel et c'est la vérité qui dépend de la réalité, voilà ce que montre la plus simple des analyses. Toutefois cette dépendance ontologique ne doit pas faire prendre le change; dans une étude sur la valeur de la connaissance, c'est de l'esprit et non du réel qu'il faut partir et la question de la certitude doit précéder celle de la vérité. Comme toutes les certitudes ne sont pas légitimes, il nous faut des signes pour discerner celles qui le sont; ces signes sont au nombre de quatre : *a*) cohérence interne des idées; *b*) enchaînement nécessaire des propositions; *c*) accord de la proposition hypothétique avec l'expérience;

*d*) confirmation sociale sous ses deux formes : résistance au dissentiment social, conquête de l'assentiment social. A la certitude légitime correspond une réalité, toutefois si notre connaissance n'est pas purement subjective, il n'en reste pas moins qu'elle est relative, car les êtres ne sont pas atteints par nous en eux-mêmes, mais dans la relation de connaissance, ce n'est que cet aspect que nous en saisissons. L'analyse d'un phénomène comme le souvenir nous montre clairement que la pensée ne peut exister sans objet et que l'objet est, dans un sens très large, cause de la pensée. Pour savoir ce qu'est l'objet, l'analyse ne suffit plus, il faut le raisonnement et ce raisonnement est basé sur le principe de causalité dont la portée ontologique a été si solidement établie par Maine de Biran et Ampère. Nous arrivons ainsi à conclure l'existence de l'âme et, en elle, la réalité de la puissance par celle de l'acte, sans pouvoir toutefois nous représenter la puissance. Nous arrivons également par là à affirmer l'existence des corps, mais tout ce que nous pouvons en savoir, c'est qu'ils sont causes de l'existence, des différences spécifiques de nos sensations et de leurs variations. Quant aux êtres humains, nous pouvons aller plus loin, car notre propre expérience nous renseigne, au moins dans une certaine mesure, sur ce qui se passe en eux, puisqu'ils sont nos semblables. Enfin, ni l'argument ontologique, ni aucune expérience intérieure ne peuvent nous assurer de l'existence de Dieu, mais c'est par le principe de causalité que nous arrivons à établir la réalité d'un être transcendant situé en dehors de la série des phénomènes et nécessaire pour l'expliquer. De son existence démontrée par ce moyen on passe facilement à ses attributs métaphysiques, unité, simplicité, etc., mais pour en concevoir les attributs moraux, il ne faut pas se contenter, comme les modernes, d'enlever par une simple abstraction aux qualités que nous trouvons en nous, ce qui les limite et les rend imparfaites, il est nécessaire d'en modifier profondément la nature par l'analogie, puisque ces qualités dérivent d'une cause qui n'est pas seulement éminente, mais encore transcendante. C'est l'objectivité qui est « la plus haute caution de la certitude et qui en fait la légitimité », mais si l'on peut retenir la vieille formule scolastique : *veritas est adaequatio rei et intellectus*, par *adaequatio* on doit entendre non pas le décalque exact du réel, mais l'équivalence au réel.

Après avoir lu les « Essais » de M. Fonsegrive, on ne saurait sans injustice l'accuser de subjectivisme et la position qu'il adopte est incontestablement plus voisine de la philosophie aristotélicienne et thomiste que de toute autre. Cela est particulièrement sensible dans son étude sur la généralisation et l'induction. Il me semble pourtant qu'il fait une part trop grande à la relativité de la connaissance et qu'on doit affirmer qu'il y a plus qu'une équivalence entre nos idées et les réalités. Lorsque la connaissance se dégage de la conscience confuse, son premier moment est objectif. « En fait, dit M. Bergson, nous nous plaçons d'emblée dans les choses (1) ». Et si l'on ne peut

1. *Matière et Mémoire*, p. 244.

admettre avec lui que nos sensations soient les choses mêmes, au moins a-t-on des raisons de penser qu'elles en sont des représentations assez fidèles. Nous n'atteignons, il est vrai, les objets que dans la relation qui constitue la connaissance et l'esprit est incapable de comparer les objets hors de la connaissance avec les objets dans la connaissance, mais étant immanent à lui-même, il se connaît (1) et cette connaissance directe de l'un des termes ne peut-il lui permettre de savoir au moins avec une très grande approximation ce qui appartient à l'objet?

## II. — Pragmatisme et réalisme.

*What is Pragmatism?* (2) est le titre général d'un volume où M. James Bissett Pratt a réuni six conférences consacrées à la critique du pragmatisme. Il examine tout d'abord : I. (Meaning and Method in Pragmatism) comment le pragmatisme définit le sens des problèmes et des propositions et quelle méthode il veut baser sur cette définition. Le résultat de cet examen est que les pragmatistes n'ont rien de précis dans l'esprit lorsqu'ils déclarent que le sens d'une proposition dépend des conséquences pratiques de cette proposition. Tantôt, en effet, ils restreignent à l'excès le sens du mot pratique en le rendant synonyme de l'utilité la plus vulgaire, tantôt il l'élargissent jusqu'à y comprendre la spéculation; tantôt ils limitent les conséquences aux conséquences futures, tantôt ils reconnaissent la valeur des effets présents et passés. Et quand ils affirment qu'une idée, pour avoir un sens, doit introduire une modification dans l'expérience de quelqu'un, ce quelqu'un peut désigner un être sentant quelconque du passé ou du futur les plus lointains, ou Dieu, ou même un être purement imaginaire, si bien que la fameuse maxime se réduit à ceci : le sens d'une proposition est en relation de manière ou d'autre avec l'expérience et probablement avec la seule expérience humaine, ce qui n'apporte rien de nouveau. Quant à la méthode qui consisterait à ne discuter que les questions d'un intérêt vital pour l'homme, elle ne fournirait une direction sûre que si l'on déterminait quelles sont ces questions; autrement cette règle revient au précepte de négliger les difficultés purement verbales et d'éviter la logomachie. II. (The Ambiguity of Truth). Le mot vérité est employé en divers sens. Quelquefois on signifie par là la réalité elle-même, cet emploi du mot est inutile et inexact. Vérité désigne encore un fait connu, une croyance reçue ou vérifiée et cet usage du mot est acceptable. Mais ici il importe de distinguer entre la proposition qui est une vérité et le signe qui la fait reconnaître comme telle, car les pragmatistes ont commis sur

1. Je ne veux pas dire par là que l'esprit se connaisse immédiatement lui-même puisque l'expérience nous montre qu'il se connaît par son acte, mais il peut dans cet acte avoir conscience de lui-même, tandis que s'il a conscience *de la présence* d'un objet, il n'expérimente pas la *réalité en soi*, il ne connaît pas l'objet comme l'objet se connaîtrait lui-même s'il était conscient.

2. James Bissett Pratt. *What is Pragmatism?* Un vol. in-8° de XII-256 p. New-York, The Macmillan C°, 1909.

ce point une déplorable confusion. Vérité a donc un troisième sens et s'entend d'une qualité ou plutôt d'une relation de ce qui est vrai. La vérité au sens abstrait (trueness) est une relation qui caractérise une proposition vraie, une vérité au sens concret (a truth). Cette relation est une relation de *correspondance* (1), mais non pas forcément une relation de *ressemblance* et d'ailleurs la ressemblance à elle seule ne suffirait pas à constituer la vérité de la proposition. Cette correspondance est indéfinissable, elle signifie que *l'objet est comme on le pense* (2), on peut en donner une description, mais non en fournir une explication en termes plus simples comme l'exige James. Quant aux objections de Schiller, il est aisé de répondre que si l'esprit ne peut isoler l'idée de son objet, en fait, ces deux termes sont séparés (3) et que la correspondance, fût-elle invérifiée, ou même invérifiable, suffit, dès lors qu'elle existe, à constituer la vérité. III. (The Pragmatic View of Truth). Les pragmatistes refusent d'admettre que le caractère qui rend une proposition vraie (the trueness) soit une correspondance abstraite, et ils affirment qu'il consiste dans une relation concrète, dans la chaîne ou succession des choses, événements, expériences qui forment le lien réel entre une idée et son objet et conduisent de l'une à l'autre comme si l'on marchait pas à pas (ambulatory relation opposée à saltatory relation). De ce qu'une proposition ne doit être reconnue comme vraie qu'après vérification, ils en concluent que la vérification constitue la vérité. Cependant il semble qu'il y ait à cet égard deux théories, l'une modérée et l'autre radicale. Les partisans de la première, tout en accordant un rôle prépondérant à la vérification reconnaissent qu'une idée ne peut être vraie que si tout d'abord son objet existe, « est là » suivant l'expression de James et réintroduisent ainsi la transcendance, la distinction entre la vérité et la vérification et l'antériorité de la première par rapport à la seconde. Les pragmatistes radicaux rejettent toute relation de l'idée à un objet transcendant et font consister la vérité dans l'influence heureuse de l'idée sur notre expérience, car l'idée est pour eux, suivant l'expression de Dewey, « un plan d'action ». Mais c'est là un emploi abusif des termes, car si l'idée n'est qu'un plan d'action, on ne peut plus parler de vérité ou de fausseté, mais seulement de succès ou d'échec. L'idée n'est vraie ou fausse que si elle est un jugement, et si l'on ne veut pas être solipsiste, mais reconnaître l'existence d'un monde indépendant de la pensée, il faut admettre aussi une relation entre ce monde et notre expérience, quel que soit le nom que l'on donne à cette relation, et c'est elle que l'on a toujours désigné jusqu'ici par ce terme de vérité. IV. (Pragmatism and Knowledge). Certains pragmatistes, dans leur théorie de la connaissance, excluent toute transcendance. Dewey, par exemple, définit la connaissance comme une

1. Je souligne ce mot ainsi que celui de la ligne suivante.

2. Souligné dans le texte.

3. Ces termes sont séparés *en fait* car l'objet auquel correspond l'idée vraie existe en dehors de l'esprit bien que l'esprit ne puisse le connaître tel qu'il est au dehors pour le comparer à son idée.

relation entre deux parties de notre expérience, mais on peut lui objecter que dès lors qu'une idée signifie, elle se dépasse, elle est plus qu'un simple phénomène éprouvé; ainsi l'on retrouve la transcendance au sein même de notre expérience, et si on la constate là, pourquoi ne l'admettrait-on pas lorsqu'il s'agit d'une réalité existant en dehors de l'esprit? James semble reconnaître que les liens concrets entre l'idée et l'objet n'empêchent pas la transcendance, mais il affirme d'autre part que, si loin que nous avancions, nous devons nous arrêter aux réalités sensibles qui ne sont pour nous que les substituts des choses. Pourtant ce n'est pas à ces réalités psychiques que nos idées s'arrêtent, elles vont jusqu'aux choses mêmes et il y a là un saut inévitable. Si l'on fait de la connaissance un simple processus psychologique, si l'on répond à la question : que signifie la connaissance? en décrivant ce que nous éprouvons quand nous connaissons, et que l'on repousse ainsi toute transcendance, on peut alors arriver à affirmer que deux conceptions diamétralement opposées sur un même sujet sont toutes deux de véritables connaissances pourvu qu'elles satisfassent d'une manière durable ceux qui les adoptent, conséquence absolument inacceptable même pour un pragmatiste (1). VI. (The Practical Point of View). Jusqu'à une époque assez récente, ce qui dominait en philosophie c'était un intellectualisme excessif, mais la réaction en sens contraire, l'attitude qu'on pourrait appeler le point de vue pratique, est devenue à son tour exagérée. Le point de vue pratique qui considère la connaissance comme un produit et un instrument de la vie formé au cours de l'évolution des êtres rend, sans doute, la pensée concrète, utile et vivante, introduit dans nos vues une simplification et une systématisation incomparables, mais l'écueil ici est de trop simplifier. La biologie et les sciences qui se sont inspirées de ses conclusions n'ont pas su l'éviter. Il se peut que l'évolution tende vers le plus grand bien, mais c'est indépendamment des faits de l'évolution que nous connaissons ce que nous *entendons* par le plus grand bien. De même, ce n'est pas par sa corrélation avec un processus physiologique que l'impératif moral est un impératif. Il faut en revenir jusqu'à un certain point à l'ancienne conception et affirmer hautement que la connaissance n'est pas seulement un moyen, mais aussi une fin digne d'être poursuivie pour elle-même. Si la connaissance a été produite par l'évolution, c'en est du moins le plus noble produit et connaître est d'ailleurs un besoin vital et naturel. Parmi les fâcheux effets qu'entraîne l'oubli de cette vérité on peut signaler la décadence de la logique, et la confusion d'idées où se débat le pragmatisme est un exemple frappant de cette décadence.

— Il faut féliciter M. Pratt d'avoir écrit ce livre courageux et si nécessaire en ce temps de volontarisme et de sentimentalisme effrénés. Ses critiques presque toujours fort justes seraient plus décisives si les nécessités de la vulgarisation ne l'avaient pas contraint à

1. J'omets ici la cinquième conférence : « Pragmatism and Religion »; j'en rendrai compte dans la section Philosophie religieuse.

demeurer parfois un peu superficiel. Il y aurait eu avantage à montrer l'incohérence du pragmatisme en restant le plus possible sur son propre terrain, celui de l'expérience pure.

Je ne puis que signaler l'intéressant article de M. E. Baron. *La Théorie de la Connaissance dans le Pragmatisme. Notes et Documents* (1), et celui que j'ai consacré à la critique de *La Notion de Vérité dans le Pragmatisme* (2).

M. A. C. Armstrong (3) attire l'attention sur l'évolution que le pragmatisme est en train de subir. Suivant la formule de Spencer, il y a eu à la fois intégration et différenciation; l'accord s'est fait sur certains principes fondamentaux, tandis que sur d'autres points on relève déjà des divergences actuelles ou au moins potentielles. C'est ainsi que les pragmatistes s'entendent pour affirmer que leur doctrine est avant tout méthodologique, qu'elle n'est pas une théorie de la nature des choses et que, par suite, le reproche de positivisme et d'agnosticisme qu'on leur adresse n'a aucune raison d'être. Ils sont également unanimes à repousser l'accusation de subjectivisme; il est de l'essence de leur doctrine, disent-ils, de tenir compte des facteurs universels et objectifs dans la pensée et dans la vie. Là où ils se séparent, c'est lorsqu'il s'agit de déterminer la portée exacte de leur principe et les objets auxquels il est applicable, et il est probable que les différences iront en s'accentuant.

Les discussions concernant le pragmatisme ont porté principalement sur les relations de cette philosophie avec l'idéalisme et le réalisme. Malgré les protestations du Prof. J. Dewey, M. E. B. Mc Gilvary (4) incline à croire que la doctrine exposée dans les *Studies in Logical Theory* se ramène à un idéalisme subjectif. Cela résulte de la manière toute nouvelle dont M. Dewey conçoit l'idée. Pour lui l'idée et même la sensation ne se distinguent pas absolument du fait ou donné; ce ne sont là que des moments divers de l'expérience; une idée, comme telle, est un *objet* hypothétique; lorsqu'elle est vérifiée, elle devient un objet réel de la nature. Il n'y a donc pas de fait dans la constitution duquel n'entre une idée. Or, si l'on entend par idéalisme, comme on le fait couramment, la doctrine qui enseigne qu'il ne saurait y avoir de réalité en dehors de l'expérience, il est clair que la théorie de M. Dewey est idéaliste, à moins, quand il repousse cette qualification, qu'il ne comprenne autrement l'idéalisme. Quoi qu'il en soit, on ne voit pas comment il pourrait refuser d'admettre une différence entre des objets dont les uns nous sont donnés directement par la sensation et les autres ne sont atteints que par inférence, bien que la science puisse considérer ces objets comme étant également des faits : (ex:

1. *Revue de Philosophie*, juin, 1909.

2. *Ibid.*, juillet, 1909.

3. *The Evolution of Pragmatism, Journal of Phil. Psych. and Scient. Meth.*, 19 nov. 1908, pp. 645-650.

4. *The Chicago « Idea » and Idealism, J. P. P. S. M.*, 22 oct. 1908, pp. 589-597.

les deux faces de la lune). Il y a donc nécessité de maintenir l'ancienne distinction entre le fait et l'idée.

A cela M. DEWEY (1) répond qu'il admet bien cette distinction. En effet, dans toute situation sur laquelle s'exerce la réflexion, il reconnaît la présence d'antécédents non-logiques ou datissima datorum, comme les appelle M. Mc. Gilvary, et cela est essentiel pour sa théorie de la connaissance, puisqu'il définit cette dernière comme une reconstruction du réel. Toutefois, il n'en faut pas conclure que le « donné » soit supérieur aux résultats acquis par le jugement scientifique. Cela n'est vrai que si l'on considère le « donné » et l'idée dans un jugement déterminé, au moment où le problème n'est pas résolu et où l'idée est encore hypothétique. M. Dewey déclare encore qu'il ne confond nullement exister avec être connu et que si cette manière de concevoir les choses est du réalisme, il est réaliste. Il note cependant qu'il ne considère pas la sensation comme une connaissance, car il n'y a de véritable connaissance que là où un problème a surgi, par conséquent que dans un sens intellectuel et scientifique (2).

Selon M. D. L. MURRAY (3) la discussion toujours ouverte entre le réalisme et l'idéalisme est un excellent moyen d'éprouver l'efficacité de la méthode pragmatiste et de constater ce qu'elle peut faire pour amener une solution. Le réalisme pragmatiste prend une position intermédiaire entre le réalisme naïf et l'idéalisme. Au premier il emprunte sa distinction fondamentale entre la chose et l'idée; au second l'affirmation de la dépendance de la réalité connue à l'égard de notre pensée. Toutefois il interprète cette dépendance dans un sens volontariste et refuse de considérer le réel comme quelque chose de rigide et d'absolu ainsi que de fonder la connaissance sur des éléments situés en dehors de l'expérience.

*May a Realist be a Pragmatist?* (4). En posant cette question M. W. P. MONTAGUE entend instituer une comparaison entre les deux philosophies pour voir si elles s'impliquent l'une l'autre ou si au contraire elles sont incompatibles, ou, enfin, si elles sont simplement compatibles et se tiennent l'une à l'égard de l'autre dans une parfaite neutralité. Une définition exacte des deux doctrines s'impose tout d'abord. Il est facile de déterminer ce qu'on entend par réalisme. Le système se ramène à cette affirmation : Les objets connus ne dépendent en aucune façon pour leur existence du fait qu'ils sont connus. Cela ne

1. *Objects, Data, and Existences; A Reply to Professor Mc. Gilvary. J. P. P. S. M.*, 7 janvier 1909, pp. 13-21.

2. Cette manière d'entendre la connaissance rend équivoque la réponse de M. Dewey. Il pense échapper au reproche d'idéalisme parce qu'il ne confond pas, dit-il, être et être connu; mais c'est qu'il regarde l'expérience immédiate non comme une connaissance, mais comme un mode d'existence ainsi qu'il le remarque en note. Comment voir là autre chose qu'une échappatoire purement verbale? Il n'en reste pas moins, en effet, que l'expérience est, pour les choses, un mode d'exister dans le sujet et l'on retombe par là dans l'idéalisme.

3. *Pragmatic Realism. Mind*, juillet 1909, pp. 377-390.

4. *J. P. P. S. M.*, 19 août 1909, pp. 460-463; 2 sept., pp. 485-490; 30 sept., pp 543-548; 14 oct., pp. 561-571.

veut pas dire d'ailleurs que les réalités ne puissent être par elles-mêmes objets de connaissance, ni que la connaissance ne puisse amener l'individu qui la possède à modifier profondément les choses qu'il connaît. On doit aussi noter que le réaliste peut être indifféremment matérialiste ou spiritualiste, empiriste ou aprioriste, moniste ou pluraliste, admettre ou rejeter l'existence de l'âme, concevoir le réel comme statique ou comme dynamique.

Quant au pragmatisme il n'est pas si aisé de l'enfermer dans une définition et pour faciliter la discussion, il est avantageux d'en distinguer quatre formes principales : le pragmatisme biologique ou théorie instrumentale de la connaissance, le pragmatisme psychologique ou théorie motrice de la vérité, le pragmatisme ontologique ou théorie humaniste de la vérité, enfin le pragmatisme logique qui repose sur ce principe que la vérité d'une proposition dépend de ses conséquences.

La première espèce de pragmatisme non seulement s'accorde avec le réalisme mais l'implique nécessairement. Dans cette théorie la pensée est considérée comme un instrument ou un organe formé au cours de l'évolution des êtres pour assurer une meilleure adaptation au milieu. Cela suppose donc l'existence d'un monde d'objets pensables auxquels la pensée est susceptible de s'adapter. Par ailleurs, on ne voit pas que cette théorie ait réussi à fournir un criterium nouveau et purement subjectif de la vérité, ni qu'elle ait enfermé la connaissance dans un domaine subjectif en lui reconnaissant un caractère intentionnel.

Par pragmatisme psychologique ou théorie motrice de la vérité on désigne celle qui identifie la vérité d'une proposition avec sa vérification. Ici, pragmatisme et réalisme paraissent nettement incompatibles, car ce ne sont pas seulement les choses, mais aussi les relations entre les choses que le réalisme considère comme indépendantes de la connaissance. Or, si une proposition n'est vraie que lorsqu'elle est *reconnue* comme vraie, la vérité consiste tout entière dans cette reconnaissance, elle n'existe que parce qu'elle est perçue (esse est percipi). Le pragmatisme psychologique est d'ailleurs obligé de se placer à ce point de vue pour éviter la contradiction.

Sous sa forme humaniste, le pragmatisme peut être interprété de deux façons. Si l'humanisme signifie que la connaissance est créatrice et que la réalité connue est plastique ou amorphe, l'humanisme est incompatible avec le réalisme et il est faux. S'il signifie que la connaissance opère seulement une sélection et que la réalité a une riche variété d'aspects parmi lesquels nous choisissons pour les reconnaître et les élaborer ceux qui répondent le mieux à nos besoins humains, alors l'humanisme implique le réalisme, et par ailleurs, il est vrai en lui-même.

Quant à la quatrième forme, le pragmatisme logique, c'est une théorie ambiguë de valeur douteuse, qui n'a pas été soumise à une vérification expérimentale et qui n'implique aucun rapport soit de concordance soit d'opposition avec le réalisme.

M. A. O. Lovejoy (1) s'élève contre les affirmations de M. Monta-

1. *Pragmatism and Realism. J. P. P. S. M.*, 14 octobre 1909, pp. 575-580.

gue au sujet de la première espèce de pragmatisme. Il n'est nullement prouvé qu'un instrumentaliste *doive* être réaliste et il serait difficile de démontrer seulement qu'il *puisse* l'être. L'erreur de M. Montague vient de ce qu'il a négligé les antécédents historiques du pragmatisme et ne s'est pas préoccupé de déterminer ce qui en constituait le caractère original. S'il l'avait fait, il aurait découvert que ce qui distingue le pragmatisme c'est qu'il combine l'instrumentalisme et la méthode du nominalisme et que, par suite, il est orienté non vers le réalisme, mais dans un sens idéaliste ou, en tout cas, antidualiste.

C'est là ce que conteste à son tour M. H. M. Kallen (1) et il s'attache à établir ces trois points : 1° le nominalisme pragmatiste est différent du nominalisme historique car il ne fait pas de l'universel un simple « flatus vocis », mais il le comprend à peu près de la même manière que le conceptualisme du moyen âge; 2° Cette théorie implique le réalisme ontologique et exclut au moins l'idéalisme subjectif; 3° Le pragmatisme n'est pas incompatible avec un dualisme épistémologique reconnaissant la distinction de l'idée et de l'objet.

Dans le même ordre d'idées, M. F. C. S. Schiller (2) envisageait le reproche de solipsisme qu'on adresse si fréquemment au pragmatisme et retournait l'accusation contre ses adversaires. Les idéalistes absolus, Aristote, les néo-réalistes sont certainement, sinon solipsistes déclarés, au moins crypto-solipsistes, car le solipsisme est le complément logique de leur système. L'humaniste ne l'est pas, car il admet l'existence d'autres êtres en dehors de lui comme un postulat qui a fait ses preuves et par suite préférable au postulat contraire.

M. A. W. Moore (3) reproche également à M. Pratt de n'avoir tenu aucun compte dans son livre *What is Pragmatism?* des explications de M. Dewey repoussant l'accusation de solipsisme dirigée contre sa théorie pragmatiste de la connaissance.

J'ai déjà signalé l'an dernier l'importance croissante que prend pour les philosophes, en Allemagne surtout, la notion de valeur en général et donné une brève analyse d'un ouvrage de M. Berguer qui a étudié cette notion surtout au point de vue de son application en théologie (4). Dans son livre *Valuation, its Nature and Laws* (5),

1. *The Affiliations of Pragmatism. J. P. P. S. M.*, 25 nov. 1909, pp. 655-661.

2. *Solipsism. Mind*, avril 1909, pp. 170-183.

3. *Pragmatism and Solipsism, J. P. P. S. M.*, 8 juillet 1908, pp. 378-383.

4. Cf. *Revue des Sciences Philos. et Théol.*, Janvier 1909, p. 94.

5. M. Wilbur Marshall Urban, *Valuation, its Nature and Laws;* un volume in-8° de XI-433 p. London, Swan Sonnenschein. NewYork, The Macmillan C°. 1909. Il me paraît utile d'indiquer ici quelques ouvrages importants traitant de cette notion de valeur : Ehrenfels, *System der Werttheorie*, Leipzig, 1897-98 2 vol. Meinong, *Psychologisch-etische Untersuchungen zur Werttheorie*, Graz. 1894 Kreibig, *Psychologische Grundlegung eines Systems der Werttheorie*. Vienne 1902. H. Schwarz, *Psychologie des Willens zur Grundlegung der Ethik*. Leipzig. 1900. F. Orestano, *I valori umani, teoria generale del valore, saggio di una teoria dei valori morali*. Torino, 1907. W. Smart, *Introduction to the theory of value*. London. 1891. H. Münsterberg, *Philosophie der Werte. Grundzüge einer Weltanschauung*. Leipzig, 1908.

M. Wilbur Marshall Urban l'envisage d'une manière plus large et la considère dans un plus grand détail afin de jeter les bases d'une théorie générale de la valeur. Il observe tout d'abord que la valeur n'est pas un simple fait entre beaucoup d'autres, mais un point de vue spécial sur l'univers entier. Pour fonder une théorie générale de la valeur, il faut entreprendre l'étude systématique de toutes les valeurs humaines dans leurs mutuelles relations, ce que n'ont fait ni la métaphysique, ni des sciences particulières comme l'économie politique, la morale et l'esthétique. Une analyse psychologique du sentiment et de la volonté en est la condition nécessaire et cette analyse devra être conduite suivant une méthode que l'auteur appelle *présuppositionnelle*, car elle commence par l'examen des présuppositions des expériences de valeur et qui sera également génétique puisque le problème central est de montrer la continuité du mouvement d'évaluation (value-movement), c'est-à-dire de faire voir comment la signification acquise d'une attitude joue le rôle d'assomption ou de présupposition à l'égard de nouveaux sentiments et de nouveaux modes d'évaluation, lorsque cette signification est passée à l'état de disposition (1). Cette étude doit se compléter, et c'est ainsi qu'elle intéresse la théorie de la connaissance, par un examen critique des objets et des sentiments de valeur eux-mêmes. La psychologie ne suffit plus à cette tâche et l'on se voit obligé de créer une discipline nouvelle qui jouera le même rôle à l'égard de la valeur que l'épistémologie par rapport à la connaissance. Ce rôle consistera à déterminer les conditions dans lesquelles les valeurs sont objectives, c'est-à-dire ici *normatives*, ayant force de règle et de loi. L'auteur propose d'appeler *axiologie* cette nouvelle discipline.

---

1. Pour ne pas allonger, outre mesure le compte rendu de l'ouvrage, je donne ici, d'après l'auteur, l'explication de quelques termes nouveaux rendus nécessaires par ces recherches toutes récentes. Il sera bon d'en retenir le sens pour suivre plus facilement la recension de certaines revues philosophiques. — Une expérience de valeur est toujours une *attitude*. Une *attitude* est une expérience immédiate qui contient en soi un rapport (transitif ou immanent) à un processus psychique présupposé. Une attitude n'est pas une simple représentation accompagnée de sentiment, elle se réfère soit à une *présomption*, soit à un *jugement*, soit à une *assomption* de l'existence de son objet. Par *présomption* de la réalité de l'objet il faut entendre que la réalité de l'objet est *considérée comme accordée (taking for granted)*, la présomption est antérieure à tout doute sur l'existence de l'objet. Le jugement d'existence n'intervient au contraire qu'après qu'un tel doute s'est élevé. Présomption implique seulement acceptation ou rejet de la réalité d'un objet, tandis que jugement implique l'acceptation ou le rejet accompagnés de croyance ou de mécréance (belief or disbelief) en la réalité de l'objet. *Assomption* peut avoir deux sens : 1° regarder un objet comme existant tout en gardant le sentiment sous-jacent de sa non-existence possible, stade intermédiaire entre la présomption et le jugement; 2° croire d'une façon permanente à l'existence d'un objet, état créé par un jugement habituel relativement à l'existence de cet objet. *Sentiment* de valeur; le mot sentiment doit être pris ici dans son sens primitif d'éprouver (to feel) comme dans les expressions sentir le froid, sentir le chaud. Les psychologues de langue anglaise appellent *conation* les phénomènes de désir, vouloir, effort, etc.; on pourrait traduire en français par « tendance ».

La valeur sous la forme la plus rudimentaire où elle apparaît à la conscience directe est toujours une signification *acquise* (acquired meaning) de l'objet pour le sujet et non, comme il semblerait au premier abord, une qualité « tertiaire » des objets. Il ne s'agit pas d'ailleurs d'une signification d'ordre cognitif, mais d'une signification que l'auteur caractérise comme affectivo-volitionnelle. Ce double terme a l'avantage de s'appliquer à toutes les attitudes de valeur, mais si l'on se demande quel est l'élément fondamental pour la signification qui constitue la valeur, il faut reconnaître avec Meinong que c'est le sentiment, car l'aspect tendanciel (conative tendancy) peut se ramener au sentiment et de plus tout jugement actuel de valeur implique un sentiment actuel même dans les cas où l'on peut à peine distinguer une attitude appréciative d'une attitude cognitive (1). Il n'y a d'ailleurs entre le sentiment et la tendance qu'une différence de signification fonctionnelle et non une différence de contenu, la tendance n'est pas causée par le sentiment et le sentiment à son tour n'a pas son origine dans l'arrêt ou la satisfaction d'une tendance. C'est rétrospectivement et d'un point de vue appréciatif que la distinction s'établit et elle se base sur la détente finale qui marque le processus de la tendance.

Le second caractère du sentiment de valeur est d'inclure un sentiment de réalité, car tout sentiment n'est pas un sentiment de valeur et il faut refuser cette qualification au ton de sentiment (feeling-tone, Gefühlton) qui accompagne les simples représentations. Mais le sentiment de réalité n'est primitivement qu'implicite et il n'est pas nécessaire que l'expérience de valeur soit fondée sur un jugement d'existence, comme l'avait d'abord soutenu Meinong, il suffit qu'elle ait pour base une présomption ou une assomption de réalité (2). La valeur ainsi définie, un problème se pose : l'évaluation peut-elle se produire d'une manière continue? La solution de cette question dépend de la conception que l'on a de la nature du sentiment. Une erreur dans laquelle on est trop souvent tombé, c'est de croire que le sentiment n'a qu'une seule forme primitive, plaisir et peine (pleasantness-unpleasantness, Lust-Unlust) et de négliger un autre aspect du sentiment qui est l'aspect de relation. Cette relation à quelque chose de présupposé est double; elle peut être transitive (transgredient) ou immanente. Le sentiment inclut des sensations mais il y ajoute une forme de combinaison de ces éléments sensationnels qui peut en devenir relativement indépendante. Ainsi compris le sentiment n'apparaît plus comme l'accompagnement discontinu des faits de connaissance, mais il est susceptible de continuité. Cette continuité semble d'ailleurs établie par l'existence d'une mémoire affective et de formes génériques du sentiment que Paulhan a appelées le premier « signes affectifs ». Les signes affectifs jouent à l'égard des senti-

1. Par attitude appréciative, il faut entendre une expérience de valeur. Cf. la note p. 118.

2. Pour le sens de ces mots qui désignent les diverses formes que prennent les présuppositions des expériences de valeur, cf. la même note.

ments actuels, riches en émotion, le même rôle que les concepts à l'égard des perceptions. On peut donc parler sans métaphore d'une « logique du sentiment » dont les trois procédés fondamentaux sont la substitution, la subsomption et la transition affectives (1).

Trois lois régissent le développement continu de l'évaluation : la loi du seuil (2), la loi de valeur décroissante ou de valeur-limite et la loi des valeurs complémentaires. Ce qu'il est important de remarquer à propos de ces lois, c'est que leur jeu ne dépend pas des variations de l'intensité hédonique (plaisir et peine), mais des changements introduits dans les présuppositions des expériences de valeur. Les objets de valeurs répondant aux attitudes fondamentales du sujet peuvent être répartis en trois groupes : *a*) les valeurs de simple appréciation ou valeurs de condition; *b*) les valeurs personnelles; *c*) les valeurs impersonnelles ou supra-individuelles. Les premières sont qualifiées de valeurs de condition (condition-worths), parce que les sentiments suscités par l'objet sont rapportés, quand ils sont considérés rétrospectivement, non pas à l'idée du moi, mais à la condition affective de l'organisme. Ces valeurs s'attachent aux objets qui servent à satisfaire immédiatement l'une quelconque des tendances instinctives fondamentales. Dans la catégorie des valeurs de condition nous trouvons aussi déjà à leur premier stade les valeurs éthique et esthétique dont l'origine n'est pas purement sociale comme on l'a prétendu. Ces valeurs naissent et s'affinent peu à peu par l'éloignement de l'objet primitif et l'arrêt de la tendance originelle qui ne visait qu'à l'apaisement immédiat d'un besoin organique. Cette modification est un exemple de ce que Ehrenfels a nommé le premier un mouvement de valeur qui consiste dans le recul de l'objet primaire et l'introduction de nouvelles attitudes avec des présuppositions modifiées. C'est grâce à ce mouvement d'évaluation qu'apparaissent à leur tour les valeurs personnelles et impersonnelles. Leur commune origine se trouve dans la sympathie organique (communication d'une émotion dans un groupe); en cet état elles ne se distinguent pas les unes des autres, pas plus, d'ailleurs, que des valeurs de condition. Mais certaines formes de sentiments pouvant se détacher de leurs présuppositions individuelles et acquérir une signification générique, peuvent être par une projection sympathique (sympathetic projection, Einfühlung), attribuées à une personnalité dont l'idée se forme

1. Il y a substitution lorsqu'un « signe affectif » remplace une émotion actuelle et la représente, souvenir d'une émotion; subsomption, lorsqu'une émotion actuelle est « teintée » par une disposition habituelle; dans un accès de colère sainte, l'émotion actuelle, la colère, est subsumée sous la disposition habituelle de l'adoration de la divinité; transition, lorsqu'un « signe affectif » joue le rôle de moyen terme entre des émotions particulières, autrement différentes. On a des exemples de ces « signes affectifs » jouant le rôle de moyen terme dans les éléments affectifs qui inhèrent dans les termes généraux et les mots qui y correspondent comme l'amour, le devoir, Dieu, etc.

2. Par analogie avec ce qu'on a appelé « le seuil de la conscience ». Le « seuil » est la limite à partir de laquelle il n'y a plus de valeur « seuil inférieur »; ou, au contraire, à partir de laquelle la valeur devient absolue, de relative qu'elle était, « seuil supérieur ».

peu à peu. Lorsque ces sentiments deviennent de plus en plus abstraits, il est difficile de les rapporter à la personne comme à une fin intrinsèque, et ils acquièrent une valeur impersonnelle ou sociale. Le moi qui constitue la présupposition des sentiments et des jugements de valeur personnelle est un moi idéal. La règle des jugements portés sur la personne est la mesure dans laquelle cette personne est disposée à sacrifier les valeurs de condition aux valeurs personnelles. Il y a un minimum au-dessous duquel une personne ne peut plus être l'objet d'un jugement de valeur personnelle et, d'autre part, les valeurs personnelles deviennent *pratiquement* absolues dans certaines conditions. Il n'en est pas ainsi des valeurs impersonnelles. Ici les jugements de valeur sont basés sur la demande sociale de telle ou telle qualité. Toute valeur impersonnelle passe par trois états : *a*) état de valeur ascendante où elle est très demandée et peu répandue; *b*) état de valeur établie où son expansion est devenue générale; *c*) état de valeur déclinante où la disposition exigée étant passée en habitude la demande décroît peu à peu jusqu'à disparaître finalement Pour les valeurs impersonnelles la sphère du correct et du normal est plus étendue que pour les valeurs personnelles, car il faut que les variations soient saisies par le sens plus grossier de la multitude.

Si l'on compare entre eux les divers groupes de valeurs au point de vue de leur prédominance, il est vrai, en général, que les valeurs personnelles sont préférées, en cas de conflit, aux valeurs de condition et qu'elles passent elles-mêmes après les valeurs impersonnelles, mais on ne saurait assigner d'idéal unique qui règle catégoriquement l'ordre de préférence. Cependant la présence d'absolus pratiques dans nos expériences de valeur indiquent clairement qu'une valeur inconditionnée est présupposée. Cette valeur serait la volonté métempirique avec laquelle s'identifierait la volonté consciente lorsqu'elle atteint pratiquement l'absolu. Quant au problème axiologique, c'est-à-dire celui de l'objectivité des valeurs, il faut tout d'abord reconnaître que l'objectivité *normative* ne coïncide pas de tout point avec l'objectivité de vérité et de fait. En général, lorsque la valeur est instrumentale (1), cette coïncidence a lieu, mais lorsqu'il s'agit de valeurs intrinsèques, comme dans le cas de certaines valeurs personnelles, il ne peut y avoir coïncidence que si la vérité n'est pas définie en termes logiques. Il ne s'agit pas, en effet, ici, de cohérence, d'absence de contradiction logique, mais d'accord avec les lois du sentiment et de la volonté. On aboutit alors à ce criterium négatif : une valeur formée par un processus qui amène son propre échec (self-defeating) est une valeur sans objectivité.

— Si pénétrantes que soient sur beaucoup de points les analyses de M. Urban — et, en particulier, il a bien vu, comme l'a toujours soutenu l'école thomiste, l'identité fondamentale du sentiment et du vouloir qui ne sont que deux aspects d'un même processus, — elles ne sauraient convaincre que sa dérivation des valeurs soit exacte. En

1. C'est-à-dire, s'attache à un objet qui n'est qu'un moyen.

ce qui concerne l'obligation morale, on ne voit pas qu'il ait opposé rien de décisif aux philosophes qui considèrent cette valeur comme un fait premier et irréductible qui transforme en valeurs véritables les simples rapports affectifs. Le problème axiologique est trop brièvement traité et abordé d'un point de vue trop subjectif; la valeur ne dépend-elle donc que de conditions purement subjectives comme les lois du sentiment et de la volonté et l'échec d'un processus de valeur dans tel individu ou dans tels groupes d'individus suffit-il à faire déclarer que cette valeur n'a pas force de loi, si l'objet auquel elle s'attache, a, par sa constitution même, un droit absolu à s'imposer?

## III. — Systèmes Philosophiques.

Mgr. Farges, dont les « Études philosophiques » sont si connues et si appréciées et qui a déployé un si bel effort pour vulgariser les théories d'Aristote et de saint Thomas d'Aquin et montrer leur accord avec les sciences, vient de donner une septième édition de son ouvrage sur la *Théorie fondamentale de l'Acte et de la Puissance* (1). Cette édition a été largement remaniée et augmentée. La théorie de la cause motrice ou efficiente a été complétée par celle de la cause finale. Le souci de répondre aux objections soulevées par les philosophes modernistes qui s'inspirent des idées bergsoniennes a nécessité de nombreuses modifications et additions. On trouvera à la fin trois Appendices : une Synthèse Abrégée du Modernisme Philosophique, une Table Générale des matières les plus importantes traitées dans les neuf volumes des Études et une Bibliographie Générale des principaux ouvrages dus à la renaissance du thomisme et des philosophies médiévales ou grecques au XIXe siècle.

Sous ce titre *A Pluralistic Universe* (2) W. James a fait un recueil des « Hibbert Lectures » qu'il a données à Manchester College. Ces conférences, au nombre de huit, ont pour but d'établir la légitimité d'une conception pluraliste de l'univers. I. (The Types of Philosophic Thinking). Le but de la philosophie est de nous rendre le monde moins étranger, de faire que nous nous y sentions davantage chez nous (at home). Sans doute, la vérité philosophique doit être raisonnée, mais il faut se garder de lui imprimer un caractère professionnel et de donner dans ces abus de technique où les penseurs allemands sont si généralement tombés. Ce qui est intéressant, en effet, c'est beaucoup plus la vision qu'un homme a du monde que les raisons qu'il apporte pour montrer qu'elle est juste. Cette vision est déterminée par le tempérament. Or il y a deux principales espèces de tempéraments : le tempérament matérialiste ou cynique et le tempérament spiritualiste ou sympathique. Les véritables matérialistes étant

1. Mgr Farges, *Théorie fondamentale de l'acte et de la puissance*; un vol. gr. in-8° de 443 p. Paris, Berche et Tralin, 1909.

2. W. James, *A Pluralistic Universe*, un vol. in-8° de VI-405 p. New-York, London, Longmans, Green and Co, 1909.

le petit nombre, l'auteur ne s'en occupera pas et n'envisagera que les conceptions spiritualistes. Ces conceptions se présentent sous deux formes : le théisme et le panthéisme. Le premier dont la philosophie scolastique offre le type le plus complet ne nous met pas en union assez intime avec l'univers, car dans ce système Dieu, l'homme et le monde sont trois existences extérieures l'une à l'autre. Quant au panthéisme si, par définition, il reconnaît l'identité de la substance humaine et de la substance divine, l'une de ses espèces la philosophie de l'Absolu fait surgir entre l'homme et Dieu un obstacle aussi insurmontable que celui qu'élevait le théisme; car dans cette philosophie, ce qui est vrai de l'ensemble des choses considérées comme composant l'Absolu ne l'est pas de chacune de ces choses envisagées sous son aspect fini. Cet obstacle disparaît dans le pluralisme.

II. (Monistic Idealism). Un nombre immense de penseurs se sont ralliés à la Philosophie de l'Absolu ou Idéalisme Moniste et il leur a semblé que la conception de l'unité complète du monde n'était nullement une hypothèse, mais la condition nécessaire impliquée dans toute connaissance. Ces philosophes ne voient d'alternative possible qu'entre deux extrêmes : ou l'univers est parfaitement un, ou il n'y a partout que désordre et chaos; ils n'aperçoivent pas de position intermédiaire. Qu'ils partent, comme Lotze, du phénomène de l'interaction, de l'influence réciproque de deux êtres l'un sur l'autre, ou, comme Royce, de celui de la connaissance, ils ne peuvent s'expliquer ces faits qu'en considérant deux êtres quelconques comme des parties d'une réalité unique; car, disent-ils, entre deux êtres vraiment séparés et indépendants, il est impossible de concevoir autre chose qu'une relation externe, mais cette relation constitue elle-même un troisième être qui a besoin d'être relié aux deux autres et l'on n'a fait que multiplier la difficulté en se condamnant à un progrès à l'infini; il n'y a donc de solution que dans l'identité ou, en d'autres termes, dans la coimplication de tous les êtres. C'est là pour James un argument purement verbal qui revient à dire : Si vous appelez les êtres plusieurs ils ne pourront jamais être unis, si vous les appelez un, les relations s'établissent d'un seul coup. C'est uniquement le caractère abstrait des termes envisagés qui donne une apparence plausible au raisonnement des monistes. Mais si l'on retourne au concret et que l'on restitue aux êtres les qualités qui les déterminent, on constate qu'il n'y a ni unité, ni séparation absolues. Ils sont isolés sous un aspect, reliés sous un autre, par exemple, éloignés par l'espace, unis par l'origine, distincts par l'individualité, identiques par l'espèce, etc. La vision concrète des choses est donc en faveur du pluralisme.

III. (Hegel and His Method). Directement ou indirectement c'est Hegel dont l'influence a contribué le plus efficacement à renforcer l'idéalisme moniste; il importe donc de se rendre compte de sa doctrine et d'en découvrir le point de départ. Or, on peut y distinguer deux choses : une vision ingénue du monde et un jargon technique qui la défigure beaucoup plus qu'il ne l'exprime. Cette impression d'où sort toute la philosophie de Hegel, c'est que les choses ne sont jamais que dans un équilibre provisoire et instable. Ainsi apparaissent-elles à l'obser-

vateur candide (naïvely observant man) qui se plante au milieu de leur flux. Mais Hegel pour traduire cette impression a voulu se servir d'un appareil logique que ses perceptions débordaient de toute part; il a transporté dans l'idée ce qui se passe dans le monde et pour introduire le mouvement dans l'univers statique des concepts, il a substitué à la logique de l'identité, la logique de la contradiction. Tout concept au lieu d'être uniquement identique à lui-même est implicitement contradictoire et obligé de se changer en son opposé, les deux opposés se concilient ensuite pour un moment dans une fugitive synthèse et le mouvement dialectique recommence. Hegel ne s'est pas contenté de construire ce schéma abstrait du perpétuel écoulement des choses, il a accepté sans examen le postulat d'une vérité une, indivisible, objective et nécessaire qui, ne laissant en dehors d'elle-même aucune alternative, ne saurait être contredite. Ce qui a conduit ce philosophe à cette conception c'est l'erreur inhérente à l'intellectualisme de supposer exclu par un concept tout ce qui n'y est pas inclus, il ne reste alors qu'un moyen d'éviter finalement la contradiction, c'est de recourir à un Absolu enfermant toutes les différences et n'ayant plus rien en face de lui qui puisse s'opposer à lui. Mais c'est là une solution purement apparente; la contradiction n'a fait que se déplacer, d'externe qu'elle était, elle est devenue interne et on se heurte au problème du mal et de l'erreur qui n'est qu'un aspect de cette difficulté générale : Comment peut-on affirmer des parties de l'Absolu ce qu'il est impossible d'affirmer de l'Absolu lui-même si entre l'Absolu et ses parties, on maintient une identité complète?

IV. (Concerning Fechner). Dans la doctrine de Fechner, cette difficulté, si elle ne disparaît pas complètement est du moins palliée par les intermédiaires qu'il reconnaît entre l'homme et l'Absolu. De tous les monistes, Fechner est celui qui s'est le moins éloigné du réel et qui a déployé le plus magnifique effort pour introduire dans les concepts un peu de la richesse du concret. Sa théorie centrale est celle de l'âme de la terre. Fechner reconnaît dans tous les êtres l'existence de la conscience, mais elle lui semble revêtir dans les planètes une forme bien supérieure à celle qu'elle a chez l'homme : la terre est pour lui « l'ange gardien de l'humanité ». C'est à l'aide d'analogies multipliées et soigneusement rectifiées par le sentiment des différences nécessaires que Fechner s'efforce de prouver que la terre est consciente et que nos consciences individuelles sont unies dans sa connaissance supérieure comme les perceptions de chacun de nos sens sont centralisées dans la conscience du moi. Toutefois le philosophe allemand admet encore, au-dessus de cette multitude de consciences qu'il aperçoit dans l'univers, un vague Absolu dont la conscience est faite de la somme de toutes les autres; il faut donc discuter le postulat implicite qui sert de base à cette conception à savoir que les expériences conscientes se combinent et se séparent librement elles-mêmes.

V. (The Compounding of Consciousness). La théorie de la combinaison des états de conscience consiste essentiellement dans cette affirmation : les états de conscience peuvent, sans changement, en gardant

leur identité, entrer comme éléments dans des champs de conscience de plus grande étendue et la connaissance qui en résulte n'est rien de plus que la somme des connaissances partielles ainsi combinées, elle est à proprement parler une connaissance collective. Cette théorie qu'il qualifie de théorie de la poussière mentale (mind-dust theory) James l'estime insoutenable. La connaissance qui résulte de l'association des états de conscience n'est pas une connaissance collective, c'est une réaction psychique simple d'un ordre plus élevé; la connaissance d'une phrase n'est pas simplement la somme des connaissances séparées de chacune des lettres ou de chacun des mots qui la composent, c'est un acte simple et différent. Mais si la composition des états de conscience est inadmissible en psychologie, on ne peut pas admettre non plus en métaphysique que l'esprit absolu soit avec nos esprits dans le rapport d'un tout à ses parties. Il faut remarquer de plus que si les êtres ne sont pas seulement les objets de la conscience de l'Absolu, mais les parties mêmes de cette conscience, on se voit obligé d'attribuer à l'Absolu toutes les limitations de ces connaissances fragmentaires, ce qui crée des difficultés insolubles. Pour y échapper deux partis se présentent : revenir à la conception scolastique d'un Dieu extérieur à l'homme et à l'univers, mais c'est là un expédient sans valeur, ou bien se résoudre à abandonner la logique de l'identité et se convaincre que la réalité n'est pas rationnelle au sens où l'on entend d'ordinaire ce mot. Après avoir longtemps hésité, c'est à cette seconde solution que James, sous l'influence de la philosophie de Bergson, comme il le déclare lui-même, a fini par se rallier ouvertement.

VI. (Bergson and his Critique of Intellectualism). Aussi consacre-t-il sa sixième conférence à signaler les traits essentiels de la critique bergsonienne, à montrer qu'elle ruine définitivement l'intellectualisme avec lequel jusqu'ici tous les criticismes avaient plus ou moins pactisé et qu'elle substitue à l'abstraction et aux combinaisons conceptuelles l'intuition sympathique qui nous met en communication avec le devenir réel. Ces doctrines sont connues, je n'y insiste pas.

VII. (The Continuity of Experience). Le problème qui a donné naissance à la Philosophie de l'Absolu c'est, comme on l'a vu, celui-ci : comment des choses distinctes peuvent-elles être unies? Les transcendantalistes n'ont pas vu que les relations sont données avec les objets mêmes dans l'expérience sensible. Le temps, l'espace, la différence, la ressemblance sont aussi bien et au même titre des éléments du flux sensible que les termes qu'ils relient entre eux. Là, contrairement à ce qui a lieu pour les concepts tout est continu; aucune unité n'est intérieurement simple, aucune dualité sans fusion des éléments. Il y a partout interpénétration. Si certaines parties de l'expérience paraissent complètement séparées, c'est qu'on a supprimé par abstraction les intermédiaires qui en faisaient une trame continue. L'expérience est donc continue dans la succession; mais elle l'est aussi dans la simultanéité. Chaque champ de conscience a un centre lumineux déterminé par l'attention et va se perdre par des dégradations insensibles dans l'ombre du subconscient. Nous sommes incapables

de dire où finit notre moi et il se peut qu'à notre tour nous formions la pénombre d'une plus haute conscience. Des unités de conscience surhumaines apparaissent comme probables; les faits anormaux ou surnormaux de dédoublement de la personnalité, de médiumnité, certaines expériences religieuses, où à une espèce de mort mentale succède une véritable résurrection, sont des indices bien forts en faveur de l'existence d'une conscience supérieure.

VIII. (Conclusions). Toutefois si ces faits et en particulier les phénomènes religieux dont on vient de parler rendent très vraisemblable l'existence d'un esprit surhumain, pour éviter les contradictions du monisme idéaliste, il faut concevoir que cet esprit, tout surhumain qu'il soit, a lui-même un milieu extérieur et que par conséquent il est fini; il suffit d'ailleurs de lui reconnaître une limite si reculée qu'on la suppose. Alors le rationalisme et l'empirisme pourront enfin se réconcilier. Dans la conception pluraliste nous sommes aussi d'ailleurs des parties de Dieu et non pas ses créations externes, mais ce Dieu n'est pas l'Absolu. Ce qui est inacceptable dans la philosophie moniste c'est uniquement sa forme, cette unité qui enveloppe tout et nous rend par là même Dieu étranger, car l'Absolu comme tel ne saurait avoir les mêmes attributs que ses parties. Le pluralisme reconnaît non pas l'unité, mais la continuité de tous les êtres et ainsi, évitant les difficultés du monisme, il atteint le but de la philosophie, nous mettre en un contact intime avec tout l'univers.

— Si le pluralisme échappe à un certain nombre d'objections qu'on élève contre le monisme, il n'est guère plus satisfaisant ni au point de vue rationnel, ni au point de vue religieux; au point de vue rationnel, car il ne donne pas une véritable explication de l'ordre qu'il constate dans le monde, là où il le constate; au point de vue religieux, parce que le Dieu fini qu'il préconise, fabriqué pour l'homme et soi-disant à sa mesure, ne répond nullement à ses aspirations infinies et sera bien vite rejeté par lui comme toute idole qui est l'œuvre de ses mains. Si James écarte sans même l'envisager sérieusement le théisme scolastique, c'est qu'il n'en a qu'une connaissance extrêmement superficielle comme le lui a déjà fait remarquer M. J. Louis Perrier (1) Le dualisme d'existence est nécessaire pour que Dieu reste Dieu, mais Dieu n'en devient pas pour cela étranger à l'homme, car il agit sans cesse en lui pour le maintenir dans l'existence et de plus, l'homme étant son œuvre, a une intelligence capable dans une certaine mesure d'atteindre l'être divin et un cœur qui peut le désirer dans tout son infini. Et si cela est déjà vrai dans l'ordre naturel, combien plus encore dans l'ordre surnaturel puisque la théologie catholique enseigne que par la grâce nous possédons la nature divine!

## IV. — Philosophie Religieuse

Dans l'ouvrage de M. Georges Michelet, *Dieu et l'Agnosticisme Con-*

1. *The True God of Scholasticism. The Journal of Philos. Psychol. and Scient. Meth.*, 17 décembre 1908.

*temporain* (1), on trouvera un exposé très consciencieux des principales théories agnostiques de la religion, et aussi détaillé que le permet une étude d'ensemble. Les critiques précises et généralement fort justes qui accompagnent cet exposé empruntent leur remarquable vigueur à une utilisation très intelligente des puissantes ressources de la philosophie et de la théologie thomistes ainsi qu'à la connaissance exacte de ce qui est acquis et de ce qui reste hypothétique dans le domaine des sciences sociale et psychologique.

*Théorie sociologique.* — Le livre débute par l'examen de la théorie sociologique de la religion. Pour les partisans de cette théorie, la science des faits religieux ne devient possible que si, abandonnant la méthode psychologique, on les considère d'une façon purement objective. De ce point de vue, ce qui constitue la religion c'est le culte extérieur et public dérivant de croyances qui ont un caractère obligatoire. Et c'est dans ce caractère que l'on croit saisir le principe de la religion, car, affirme-t-on, tout ce qui est obligatoire est d'origine sociale; on peut trouver dans les rapports de l'individu avec la société une explication toute naturelle des sentiments qui distinguent l'attitude religieuse et, en fait, l'histoire prouve que c'est bien dans la société que la religion a sa source. Dans sa forme la plus primitive, le totémisme, cela apparaît clairement; le « totem », plante ou animal dont toute l'espèce est considérée comme sacrée, est devenu objet de culte uniquement parce qu'après avoir servi de signe de ralliement social, il a été transformé en symbole de la tribu. Pour donner toute sa force à cette explication sociologique de la religion et montrer qu'elle constitue une théorie vraiment originale, on insiste sur le fait qu'il y a vraiment des lois sociales et qu'elles sont irréductibles soit aux lois biologiques soit aux lois de la psychologie générale. Après un coup d'œil sur les doctrines de ceux qu'il considère comme les prédécesseurs des représentants actuels de l'école sociologique Comte, Guyau et Wundt, M. Michelet signale ce que l'on peut retenir de la théorie proposée et ce qu'il faut en rejeter. Il est incontestable que la religion a un aspect social et que le culte en commun est pour elle une nécessité; il est également certain que la religion est le facteur social le plus puissant, mais cet élément, dans le fait religieux, est dérivé et non primitif. C'est dans la nature humaine, dans ses tendances intimes, qu'il faut en chercher l'origine; le croyant ne recherche l'association que pour renforcer ses sentiments et pour mieux assurer la satisfaction des besoins de son âme. La théorie sociologique a d'ailleurs contre elle l'impossibilité de l'attitude qu'elle exige comme point de départ : ne rien savoir des faits religieux. Car, pour choisir parmi les faits sociaux, ceux que l'on qualifie de religieux, il faut bien en avoir une idée, si vague soit-elle, et cette idée ne peut être puisée que dans l'expérience personnelle. De plus, étudier ces faits par le dehors, c'est se condamner à ne jamais les connaître complètement, à laisser échapper ce qu'il y a

1. G. Michelet. *Dieu et l' Agnosticisme contemporain.* Un vol. in-12 de 416 p. Paris, Gabalda et Cie, 1909.

en eux de plus important et de spécifique. C'est aussi en vertu d'une idée préconçue que l'on reconnaît la forme primitive de la religion, dans les croyances et les pratiques religieuses du type le plus inférieur. On applique ici la loi d'évolution, mais pourquoi cette loi plutôt que la loi de régression? Enfin, l'on peut douter que le caractère spécifique des faits sociaux soit nettement établi, et le serait-il, il reste, de l'aveu même de M. Durkheim, que les lois de l'idéation collective sont complètement ignorées et que l'explication sociologique repose ainsi sur l'inconnu. Si cette explication était vraie, elle enlèverait toute valeur à la religion en montrant qu'elle n'est qu'une illusion et à mesure que cette illusion serait reconnue par les individus, on verrait disparaître jusqu'au culte lui-même, comme l'a bien montré Guyau. La preuve par le totémisme ne joue qu'un rôle épisodique dans la théorie et l'interprétation du fait est d'ailleurs incertaine. Considérant les phénomènes religieux par le dehors, l'école sociologique n'en a aperçu que le caractère obligatoire et l'acceptation passive par les individus, mais cette acceptation ne s'expliquerait pas sans des dispositions préalables dans l'âme; l'obligation qui s'attache aux croyances et aux pratiques n'est pas coercitive et plus l'obéissance du fidèle est spontanée et joyeuse, plus il est religieux. Il est donc nécessaire de compléter la considération sociologique de la religion par une étude psychologique.

*Pragmatisme religieux.* — Le pragmatisme s'est efforcé de rendre cette étude psychologique aussi complète que possible et il a accordé à toutes les variétés de l'expérience religieuse la plus vive et la plus respectueuse attention. Cette largeur de point de vue ne va pas d'ailleurs sans danger et c'est ainsi que James, pour avoir une notion de la religion assez compréhensive, la définit comme le rapport de l'individu au divin. C'est là une détermination trop vague, car la religion implique une relation avec un Dieu personnel, comme le prouve le témoignage de tous les convertis, et James avoue lui-même que l'idée de la personnalité divine est au fond de la pensée religieuse. Pour montrer quel est le sens exact de cette affirmation des pragmatistes : on juge de la valeur d'une religion non pas d'après la systématisation dogmatique des expériences religieuses, mais d'après les résultats auxquels elles aboutissent, M. Michelet donne un bref exposé de la méthode pragmatiste, à l'égard de laquelle il marque sa propre position, puis il s'attache à faire ressortir la contradiction des critères pragmatistes de la valeur religieuse. De ces trois signes : illumination intérieure, satisfaction logique, fécondité pratique, le premier reste purement subjectif et devient par là même inutile, le second implique manifestement un recours aux principes de la raison et amène ainsi à dépasser l'expérience; quant au troisième, il suppose également un idéal du bien, supérieur aux données empiriques, et qui seul permet de reconnaître parmi les résultats d'une vie religieuse ceux qui sont bons et ceux qui sont mauvais. Le pragmatisme se voit donc obligé d'être infidèle à son principe et de se dépasser lui-même. Les avantages que semble présenter cette attitude apparaissent bien vite illusoires lorsqu'on les considère de près et l'on

s'aperçoit qu'elle ne permet pas de triompher définitivement de ce que l'on a appelé le matérialisme médical, qu'elle n'isole pas efficacement la religion des spéculations philosophiques et qu'elle ne résout pas le conflit que tant d'esprits aperçoivent entre la religion et la science. Si l'on passe de la question de valeur à la question d'origine, ici encore le pragmatisme croit avoir trouvé dans l'expérience pure une solution satisfaisante, en montrant que la religion s'élève des profondeurs obscures du subconscient. Il n'y aurait pas ainsi de discontinuité entre ce qui est produit dans l'individu et saisi dans une expérience immédiate et ce qui le dépasse et conditionne son expérience; la distinction entre les faits naturels et surnaturels s'évanouirait et l'on constaterait partout un mécanisme élémentaire essentiellement le même. Mais il faut remarquer tout d'abord que l'on est loin de s'accorder sur l'existence et la nature du subconscient et qu'il y a trois manières principales de le concevoir; la théorie physiologique qui considère les faits dit *sub*conscients comme des faits organiques totalement dénués de conscience, proprement *in*conscients; la théorie psychologique qui attribue à ces phénomènes une conscience, si obscure qu'elle soit, et enfin la théorie animiste ou spiritualiste qui distingue entre les phénomènes de la vie sensible qui peuvent être des phénomènes *mentaux* inconscients et les phénomènes de la vie intellectuelle qui sont toujours accompagnés de conscience; c'est cette dernière théorie qu'adopte M. Michelet. En supposant que l'existence de phénomènes subconscients fût incontestable, on ne pourrait en tirer une explication satisfaisante de l'origine de la religion. James avoue que le subconscient reste impénétrable au psychologue et par ailleurs comme l'on fait sortir de cette source obscure tous les phénomènes psychologiques, l'inspiration de l'artiste, l'intuition du génie aussi bien que l'amour et la vénération du croyant pour son Dieu, on ne rend pas compte de ce qu'il y a de spécifique dans l'expérience religieuse. C'est ce même abus des rapprochements entre des phénomènes qui n'ont que des analogies lointaines qui a empêché James de saisir et d'expliquer le caractère propre des phénomènes véritablement religieux. M. Michelet le montre très nettement en comparant les conversions lentes purement morales et les conversions soudaines des réveils révivalistes aux conversions lentes et soudaines dans le catholicisme et il fait ressortir les différences profondes qui existent entre ces diverses expériences dans leurs causes, dans le mode de connaissance et dans leurs résultats. La croyance à l'action d'un Dieu personnel dans cette région du subconscient ou subliminal que James et Myers ajoutent à l'hypothèse, ne suffit pas à la rendre acceptable. Cette croyance paraîtra inutile au psychologue et elle ne saurait contenter le théologien, car le Dieu dont on parle ici n'intervient que dans l'ordre naturel et par ailleurs il s'identifie avec l'homme et ne le dépasse que par ses dimensions. Si Dieu n'est que le moi humain démesurément agrandi, les sentiments religieux ne peuvent plus s'expliquer, en particulier, le caractère de la prière devient incompréhensible, comme aussi l'on ne comprend plus la rareté des conversions et de l'extase.

*Immanence religieuse.* — L'immanence à laquelle aboutit ainsi le pragmatisme sert de point de départ à une troisième forme d'agnosticisme qui lui doit sa dénomination. Mais pour être loyal et ne pas confondre sous un même nom des théories très différentes, il importe de distinguer tout d'abord la doctrine de l'immanence de la méthode d'immanence, car la première s'enferme dans l'expérience individuelle, tandis que la seconde la considère simplement comme la seule base solide sur laquelle on puisse établir une preuve de l'existence de Dieu et de sa transcendance. Chez les protestants libéraux comme chez les modernistes et Loisy en particulier la doctrine de l'immanence religieuse consiste à proclamer que la religion tient tout entière dans le sentiment du divin. Ce divin est perçu par expérience immédiate. C'est de cette expérience que la croyance tire sa certitude; elle devient par là indépendante de la raison spéculative. Si cette croyance se développe en formules dogmatiques, celles-ci n'ont jamais qu'une valeur relative et symbolique; elles peuvent changer ou même disparaître sans que la religion soit atteinte dans son essence. Sans doute les modernistes ont vivement protesté contre le reproche d'agnosticisme et affirmé qu'ils n'avaient d'autre but que de le dépasser, mais cette affirmation même contient l'aveu implicite que l'agnosticisme est leur point de départ et le dualisme radical qu'ils établissent en opposant la conscience religieuse à la connaissance rationnelle de Dieu les condamne à y demeurer. Les partisans de la doctrine de l'immanence prétendent s'appuyer sur la doctrine des auteurs spirituels, mais ils n'ont pas su distinguer la mystique de l'ascétisme. Dans l'ascétisme, la pensée de Dieu a le caractère d'une connaissance abstraite et ce n'est que dans les états les plus élevés de la vie spirituelle qu'il y a cette intuition de la présence de Dieu, provenant d'ailleurs d'une cause surnaturelle, dont les immanentistes font le type de l'expérience du divin chez tous les hommes. Cette confusion entre les deux ordres de connaissance a pour résultat de faire considérer l'intuition du divin comme un acte purement naturel. En réalité cette intuition est rare, on ne la rencontre que chez les saints et encore ne l'y rencontre-t-on pas toujours, comment donc y voir le procédé naturel par lequel nous connaissons Dieu? Et si Dieu se manifeste à tous dans une révélation immanente, comment se fait-il que tous ne le perçoivent pas? Parce que tous ne présentent pas les conditions nécessaires? Mais il y a des âmes très pieuses qui n'ont jamais dépassé la connaissance abstraite. On n'a donc pas la ressource de trancher le débat par le dilemme : ou intuitionniste ou pervers. De ce que Dieu est réellement présent en nous, comme le prouve si fortement saint Thomas d'Aquin, il ne s'ensuit pas que nous puissions l'y percevoir, car il faudrait pour cela qu'il fût dans notre intelligence comme une forme intelligible.

La méthode d'immanence ne part pas de l'expérience immédiate de Dieu, mais de l'expérience psychologique, morale, chrétienne ou plus généralement religieuse. S'appuyer sur l'expérience psychologique, c'est établir l'existence d'un être nécessaire et immuable en constatant les imperfections et les changements du moi et en s'aidant du

principe de causalité; sur l'expérience morale, c'est par l'analyse de l'action humaine montrer qu'elle implique un être transcendant qui est tout ce que nous ne sommes pas; sur l'expérience chrétienne, c'est retrouver intuitivement dans les opérations de la grâce, qui agit en nous par le fait que nous sommes dans l'ordre surnaturel, le principe divin d'où elles émanent; sur l'expérience religieuse, c'est dire que la vie, dans la mesure où elle existe, constitue l'affirmation même de Dieu. L'argument du premier type s'appuie sur des données incontestables et, comme il est fondé par ailleurs sur un principe rationnel, il évite l'agnosticisme; il est donc légitime, mais condamné à avoir peu d'action, car il heurte l'orgueil humain. Quant à la preuve par l'expérience morale, elle n'a pas les qualités de facilité et de rapidité qu'on lui prête, car elle exige une réflexion prolongée et n'est frappante que pour ceux qui ont le souci de la vie morale; de plus, elle suppose un raisonnement métaphysique très délicat sans lequel elle n'a aucune valeur, celui qui montre que Dieu doit exister comme objet de notre désir naturel du bonheur. Mais même dans la doctrine de l'École, cet argument n'avait toute sa force que par son union avec la démonstration traditionnelle. L'expérience chrétienne ne nous mène pas au but car il est impossible qu'elle atteigne par intuition le caractère proprement surnaturel des faits sur lesquels elle porte et le raisonnement lui-même est impuissant à établir ce caractère. Enfin l'expérience religieuse par laquelle on prétend saisir directement l'affirmation de Dieu dans la vie individuelle n'est plus seulement une méthode d'immanence elle est une forme de la doctrine d'immanence et tombe sous les mêmes critiques. La doctrine de l'immanence et la méthode d'immanence, dans la mesure où elle se rapproche de la première, entraînent comme conséquences la négation du surnaturel et un agnosticisme complet, puisque non seulement on ignore tout de l'âme, de l'origine et de la destinée de l'homme et du monde, mais encore les attributs moraux et métaphysiques de Dieu et jusqu'à sa personnalité. Le dernier terme de ce mouvement est le panthéisme et finalement la négation de Dieu. De cette malheureuse tentative il faut seulement retenir que la vérité religieuse doit rester indépendante des systèmes et qu'entre la vie religieuse et la connaissance de plus en plus claire de Dieu, il y a un lien étroit et profond.

*Dieu et le Spiritualisme chrétien.* — Ayant rejeté ces théories incomplètes et erronées, M. Michelet reprend le problème à la lumière de l'expérience plus largement considérée et de la philosophie traditionnelle. Le fait religieux lui apparaît comme composé de trois éléments : Une connaissance, détermination rationnelle du rapport de l'homme à un Être transcendant; un sentiment de ce rapport; un culte, manifestation extérieure de cette connaissance et de ce sentiment. Dès l'éveil religieux de l'enfant, il y a dans son esprit une notion de Dieu, si confuse soit-elle, et qui inclut au moins ces trois caractères : Dieu est un être vivant; un être supérieur ou transcendant; il agit sur nous et sur le monde. C'est cette notion qui provoque

le sentiment religieux, sentiment renforcé par le désir naturel de la béatitude, et le retentissement en devient si fort qu'il en arrive à masquer l'élément intellectuel où il a pris sa source; ce qui explique l'erreur commune des psychologues qui ne voient dans la religion que le sentiment religieux. Et tandis qu'il leur est impossible par la suite d'expliquer d'une manière satisfaisante comment une doctrine peut sortir du sentiment, il devient assez facile de montrer le développement dogmatique à partir d'une notion première. La connaissance spontanée de Dieu n'est d'ailleurs ni une donnée immédiate comme l'entend l'innéïsme, ni une perception interne comme celle que reconnaît l'immanentisme, ni une perception sensible externe comme le veut Max Müller, ou enfin, comme l'a prétendu le P. Gratry, une appréhension intellectuelle immédiate, elle s'effectue par un travail progressif d'induction à mesure que la raison s'étend. La connaissance de Dieu se développe par les mêmes procédés et suivant les mêmes lois que la connaissance des choses; si donc on établit contre les critiques faites à des points de vue divers la valeur de la connaissance rationnelle, on aura ainsi démontré celle de nos notions sur Dieu. Aussi M. Michelet s'attache-t-il à prouver contre la critique philosophique et surtout celle de Bergson, que si l'intuition, comme l'a d'ailleurs admis l'École, est supérieure au procédé discursif, qui en part et y aboutit, elle n'en est pas essentiellement différente; contre la critique scientifique, que la raison loin de tendre à une systématisation de plus en plus artificielle des données sensibles s'efforce au contraire d'arriver à l'objectivité complète; contre la critique religieuse enfin, qu'il n'y a pas d'acte spécifiquement distinct fondant la connaissance religieuse et que si elle se différencie de la science et de la morale, c'est seulement par son objet qui intéresse l'homme tout entier. L'auteur indique ensuite en quelques pages, avec une netteté parfaite, les conclusions de son beau travail.

*God with us* (1) est le titre d'un livre où M. W. R. Boyce Gibson expose et défend une certaine forme d'idéalisme religieux. Le fondement de toute la théorie est ce que l'auteur appelle le *principe de fruition* et il entend par là, déclare-t-il, cette simple vérité que « Dieu est avec nous », Dieu, c'est-à-dire le Principe Personnel Suprême de la Vie Spirituelle, principe à la fois immanent et transcendant par rapport à nous, qui enferme et contient nos personnalités sans les détruire. En disant que la « fruition » est l'expérience qui nous manifeste cette vérité, M. Gibson veut marquer que si nous avons à désirer le « royaume des cieux » et à travailler à son avènement, en d'autres termes, à souhaiter que la volonté de Dieu s'accomplisse en nous et dans le monde et à collaborer à cet accomplissement, nous n'avons pas à désirer Dieu car il est en nous, et nous n'avons qu'à prendre conscience de sa présence actuelle pour en « jouir » et nous « réjouir » dans le repos et dans la confiance. C'est dans cette fruition que nous puiserons le courage et l'espoir

1. W. R. Boyce Gibson. *God with us*; un vol. in-8° de XIX-229 p. London, Adam and Charles Black, 1909.

indispensables pour une vigoureuse action. Ainsi la religion a sa source dans l'union intime du divin et de l'humain et l'on peut qualifier cette manière de voir de *conception anthropothéistique* de la religion, conception également éloignée de l'anthropocentrisme et du simple théisme.

C'est à la philosophie de Eucken dont il se déclare le disciple que M. Gibson a emprunté cette théorie et il consacre les deux premiers chapitres de son ouvrage à indiquer la façon dont le penseur allemand envisage le problème religieux. Pour Eucken le conflit plus aigu que jamais qui s'élève dans les consciences entre les tendances inférieures et les aspirations de l'esprit a été porté à son comble par l'opposition entre les prescriptions du positivisme et les désirs impérissables de l'âme humaine. Si l'homme renonçait à son âme et se soumettait aux lois du monde extérieur la paix s'établirait sans doute, mais c'est là une solution impossible, car l'homme rejetterait ce qui en lui est proprement humain. Il se voit donc obligé de prendre le parti contraire et de subordonner le « naturel » au « spirituel » et en le prenant, il s'établit dans la vérité car la nature elle-même ne peut pleinement se réaliser qu'en se pliant aux exigences de la vie spirituelle. Ce changement d'attitude ne réclame plus désormais l'action d'une autorité extérieure, il ne peut pas, par ailleurs, s'opérer progressivement, mais il nécessite une véritable « conversion ». C'est ce que l'on a appelé le « révolutionnisme » d'Eucken; toutefois il ne faut pas l'exagérer car il ne fait, au fond, que reproduire l'idée chrétienne qu'il faut mourir pour vivre, c'est-à-dire, perdre son égoïsme pour trouver son véritable moi.

M. Gibson estime que la philosophie religieuse d'Eucken a besoin d'une base psychologique et les études du Prof. G. Stanley Hall sur l'adolescence lui semblent tout à fait propres à la fournir. D'après M. Hall, l'adolescence serait la période centrale de l'existence humaine, le point critique de son développement. A ce moment, en effet, l'égoïsme naturel de l'enfant qui représente un passé plus lointain de la race et lui permet une adaptation plus stable avec son milieu, entre en conflit avec les tendances altruistes qui s'éveillent avec l'apparition des émotions sexuelles. C'est alors aussi que la lutte s'engage entre la nature et l'esprit pour la direction de la vie d'amour. L'instabilité même de l'adolescence qui vient de ce qu'elle présente des tendances « néo-atavistiques » doit porter l'éducateur à la prolonger le plus possible pour en développer toutes les puissances si riches et si variées, et cette prolongation ne peut être obtenue que par la pratique de la chasteté la plus rigoureuse d'imagination, de cœur et de corps. Aussi la religion aura-t-elle ici le principal rôle car il y a une relation des plus étroites entre la religion et l'amour et l'on peut dire que sa fonction principale est de purifier et de régler l'amour.

M. Gibson accepte cette idée, mais il fait observer qu'il reste à se demander d'où vient la puissance de la religion, et l'Idéalisme religieux l'explique par la conscience que prend l'homme de partager une vie plus haute que la sienne. Cette intimité de la vie spirituelle

a été mise en un saisissant relief par Auguste Sabatier. Pour lui l'essence de la religion c'est ce que la foi de chacun peut s'assimiler de la conscience religieuse de Jésus qui est le fait central de l'histoire du monde. Cet élément essentiel, c'est le sentiment de la filiation divine d'où naît la piété filiale envers Dieu. L'homme est religieux parce qu'il est homme, le sentiment d'obligation morale qui le caractérise est aussi le sentiment d'une profonde dépendance spirituelle qui est le germe de toute religion. Par là la religion apparaît comme une forme supérieure de l'instinct de conservation; l'homme éprouvant son impuissance, sent obscurément le pouvoir immanent et sauveur d'une vie plus grande que la sienne et s'attache avec obstination à la promesse d'une nouvelle destinée.

En faisant ressortir que cette conception de Sabatier est bien la conception chrétienne d'après laquelle une forme de vie qui ne peut triompher de la mort doit céder la place à une vie supérieure qui a cette puissance et se laisser absorber par elle, M. Gibson cherche à en dégager le véritable sens en interprétant la phrase fameuse de Pascal : « Tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais déjà trouvé ». L'auteur pense qu'il faut entendre par là que le désir de l'âme a sa source dans une participation déjà actuelle de la vie divine et que la recherche *de* Dieu est en réalité la recherche *avec* Dieu. Autrement dit, ce que l'âme désire ce n'est pas ce Dieu qu'elle possède déjà par la « fruition », mais « le royaume des cieux », c'est-à-dire l'accomplissement de la volonté de Dieu en elle et dans tous les hommes.

La participation actuelle à la vie divine et la confiance sereine qu'elle inspire n'entraînent pas d'ailleurs la disparition de l'effort moral, comme le supposent le Principal Caird et le Prof. Edward Caird. Sans doute, la religion seule peut supprimer le conflit qui s'élève dans toute vie humaine et la morale laissée à elle-même n'y réussirait pas. Mais il ne faut pas concevoir que la morale précède la religion et s'efface ensuite devant elle. Il n'y a pas de morale prérelligieuse. La religion est le principe de l'action humaine sous toutes ses formes, art, science, morale et cette dernière n'en est qu'une spécification, la plus importante d'ailleurs, car le vouloir étant l'élément essentiel dans l'homme, la formation de la volonté est par suite l'œuvre capitale.

Quant aux rapports de la fruition avec l'action, ils sont des plus étroits, car ce n'est pas le doute qui engendre l'action, comme l'a prétendu Pierce, le fondateur du pragmatisme, mais la confiance et la conviction. Non seulement la fruition est une source inépuisable d'activité, mais elle imprime encore sa marque à toutes nos habitudes qui ne sont que des organisations de notre activité et elle les fait converger vers l'immortalité, elle rend de plus en plus complet l'abandon de la vie qui périt pour celle qui ne saurait finir. Notre croyance à l'immortalité est ainsi solidement fondée sur la présence en nous, dès maintenant, de la Vie Spirituelle indépendante du temps. Mais il importe de signaler que le salut individuel est solidaire du salut de tous, que l'activité de la fruition doit tendre au bien commun et que ce qui la guide c'est la loi d'amour. Ainsi envisagée la fruition

se manifeste par l'amour. Cette passion est la source des émotions les plus diverses, mais elle s'exprime surtout par la joie et par la tristesse. La tristesse a sans doute une vertu rédemptrice et apporte par là une coopération précieuse à la fruition, mais la joie est plus profonde que la tristesse et plus essentielle à l'amour car c'est la joie désintéressée qu'inspire un objet en lui-même qui introduit le respect dans l'amour et en fait ainsi un amour véritable. C'est ce véritable amour qui nous donne le respect de notre propre personne et de celle des autres et nous fait ainsi travailler efficacement au bien commun, qui consiste dans la « volonté d'être bon » développée en tous.

Il y a sans doute bien des points de contact entre le pragmatisme et l'idéalisme religieux, mais on ne saurait nier qu'il existe entre eux de graves oppositions. James, soucieux de maintenir la liberté et l'effort humains, ne reconnaît qu'un Dieu fini et le salut individuel lui apparaît comme une chance à courir. L'Idéalisme religieux, tout aussi fortement attaché à la personnalité et à la liberté humaines, prétend au contraire que cette liberté n'est que l'expression de la dépendance spirituelle de l'homme à l'égard d'une vie plus haute qui sauve la sienne et ne laisse rien au hasard. Cette philosophie religieuse est universaliste à cause du principe d'amour qu'elle professe. Aucune âme ne doit être finalement perdue, c'est-à-dire finalement exclue de la participation à la Vie Spirituelle et la perfection de chacun ne peut être obtenue que par la perfection de tous. L'idéalisme religieux est donc aussi un optimisme, il n'admet pas que le mal puisse définitivement triompher, mais il croit au contraire à la victoire absolue du bien. Cette victoire ne sera obtenue que par la lutte que mèneront les libertés humaines, car la fruition ne supprime pas l'effort; mais nous sommes assurés du succès, car l'expérience que nous avons en nous de la présence actuelle de l'Amour et de son pouvoir nous rend certains que le mal n'arrivera jamais à briser les derniers liens de la Vie Spirituelle; le péché peut séparer une âme de Dieu pendant longtemps, mais cette séparation implique la possibilité de la réunion. Cette relation est encore un lien réel qui rattache malgré tout cette âme à Dieu. On peut donc croire à l'existence du mal, tout en gardant une conception optimiste du monde. Dieu n'est tout en tout que potentiellement encore, il le sera actuellement lorsqu'il n'y aura plus de mal, c'est-à-dire lorsque le mal ne sera plus qu'une pure possibilité.

Des thèses de M. Gibson un théologien catholique pourrait accepter un certain nombre, en entendant l'affirmation « Dieu est avec nous » de sa présence *surnaturelle* en nous par la grâce. Mais que la conviction de cette présence soit fondée sur une intuition telle que la « fruition » qui ne présuppose que les relations d'ordre naturel de Dieu avec tout homme, c'est ce qui est absolument démenti par l'expérience générale de l'humanité, et si cette croyance était puisée dans des phénomènes purement subjectifs rien ne pourrait nous garantir de l'illusion.

Dans son livre *Pragmatisme, Modernisme, Protestantisme* (1) M. Albert Leclère se propose de mettre en lumière l'étroite parenté de ces trois attitudes dans le domaine de la philosophie et de la religion et surtout de montrer que « le modernisme, en dépit de ses prétentions, souvent très louables en soi d'ailleurs, n'est qu'une forme et un épisode de la maladie pragmatiste » (2). Après avoir énuméré comme causes secondaires du pragmatisme les progrès de la psychologie du sentiment et de la volonté, le développement des études sociologiques, les orientations nouvelles de la science, en particulier l'acceptation du point de vue relativiste et symbolique, enfin l'influence de la philosophie de la contingence, l'auteur en découvre la cause principale dans le doute philosophique et religieux. En majorité, les pragmatistes sont idéalistes, c'est-à-dire, au sens où l'entend M. Leclère, qu'ils admettent la réalité de quelque chose que les sens ne sauraient atteindre, mais, acceptant les conclusions du criticisme, ils ont perdu toute confiance dans la méthode intellectualiste, la seule pourtant qui soit de nature à établir avec certitude l'existence de l'idéal. Voulant à tout prix conserver ce qui donne à la vie sa valeur, ils ont cru pouvoir appuyer leurs convictions personnelles sur les exigences du sentiment et de la volonté et confondre l'idée de vrai avec l'idée de bien. On peut déjà reconnaître quelques traits fondamentaux de cette doctrine dans les systèmes de Kant, de Guyau, de Secrétan, de Ravaisson, de Renouvier et surtout de Bergson dont on peut dire qu'il a édifié la métaphysique pragmatiste. Quant au modernisme, les initiateurs en sont, d'après M. Leclère, Ollé-Laprune, le cardinal Dechamps et Newman. On trouve, en effet, chez eux, des thèses caractéristiques du modernisme. Ollé-Laprune affirme la nécessité d'une préparation morale pour saisir les vérités morales, il admet dans la foi une part de volonté toute pure. Pour le cardinal Dechamps, le fait extérieur de l'Église n'a toute sa valeur que grâce à un fait intérieur, le sentiment du vide que l'homme éprouve lorsqu'il essaie de s'en tenir à sa nature; la foi surnaturelle est la réponse de Dieu au cri que pousse vers lui l'âme impuissante. Newman enfin estime que l'assentiment aux vérités révélées a son origine dans les besoins de l'individu qui traduisent déjà l'action de Dieu dans l'âme. Ces germes devaient se développer dans les doctrines de M. Blondel, du P. Laberthonnière de MM. Leroy, Tyrrell et Loisy, et M. Leclère nous montre le scepticisme latent se dégageant de plus en plus d'un système à l'autre jusqu'à aboutir chez M. Loisy à la négation même de Dieu. Le pragmatisme de M. Blondel est encore franchement dogmatique, son relativisme modéré et bien qu'il ne puisse complètement repousser le reproche d'individualisme il y répugne pourtant; mais chez le P. Laberthonnière la crainte des attaques de la philosophie et surtout de la science s'accuse par le souci d'avoir des réalités religieuses une certitude

1. A. Leclère. *Pragmatisme, Modernisme, Protestantisme.* Un vol. in-16 de 296 p., de la Collection « Études de philosophie et de critique religieuse. » Paris, Bloud et Cie, 1909.

2. *Op. c.*, p. 3.

expérimentale. M. Le Roy introduit le pragmatisme jusque dans l'interprétation des dogmes; avec M. Tyrrell, la théologie et le dogme sont réduits au minimum, la croyance ne dépendant que de l'expérience religieuse du Christ que le fidèle peut refaire après lui; enfin M. Loisy introduit ouvertement dans la religion l'histoire et la science positivistes et fait évanouir toute croyance. C'était là que devait fatalement en arriver le modernisme et ses partisans auraient pu le prévoir s'ils avaient mieux connu le protestantisme libéral. Celui-ci en effet, qu'on pourrait appeler le modernisme protestant, présente avec l'autre de frappantes affinités et la seule différence appréciable est que la présence dans le catholicisme d'une autorité très puissante oblige les modernistes qui en font profession à une réserve beaucoup plus grande et à des détours infiniment subtils. L'ouvrage se termine par un copieux appendice où l'auteur développe quelques idées qu'il n'avait fait qu'esquisser au cours de son étude et donne quelques indications historiques concernant en particulier les modernismes juif et mahométan.

Sans partager en tout point les opinions et les appréciations de M. Leclère, on ne peut qu'applaudir à sa vigoureuse défense des droits de l'intelligence et reconnaître avec lui que la confiance en la raison est la base apologétique indispensable.

Dans la cinquième conférence du livre analysé plus haut (1) M. J. Bissett Pratt examine quelle est la portée du pragmatisme au point de vue religieux et il juge nécessaire de distinguer entre l'attitude que les principaux pragmatistes adoptent généralement à l'égard de la religion et celle qui est la conséquence logique de leurs principes. Les pragmatistes ne considèrent la religion ni comme un ensemble de vérités manifestées par une révélation surnaturelle, ni comme une construction philosophique, mais comme un produit essentiellement humain. C'est de la nature même de l'homme et de leur utilité pour l'homme que les croyances tirent leur autorité et l'histoire montre que c'est bien ainsi que les religions se sont prouvées elles-mêmes. La vérification dans ce cas est essentiellement de même nature que dans les sciences; elle est seulement moins avancée. En tout cas, si la religion n'est pas complètement prouvée, l'hypothèse contraire n'est pas mieux établie et en l'absence de motifs rationnels décisifs, il est légitime de choisir à ses risques et périls le parti qui ouvre les plus belles perspectives. Ainsi raisonne le pragmatiste; mais s'il était conséquent avec ses principes, il devrait rejeter la religion, car son empirisme radical lui interdit de croire à l'existence d'un être comme Dieu qui n'est pas inclus dans notre expérience. L'idée de Dieu est vraie, affirme-t-il, parce qu'elle est utile, mais cela ne signifie pas qu'il existe réellement un Dieu et c'est bien là ce que semble reconnaître M. Dewey. Le pragmatisme aboutit donc à un scepticisme nécessaire et incurable puisqu'il remplace par certains aspects de notre expérience le Dieu de la conscience religieuse.

1. *What is Pragmatism?* Cf. page 111 et sv.

Dans une note lue au Congrès de Heidelberg (1), puis avec de plus amples développements dans un article publié par la *Revue Philosophique* (2), M. G. Belot découvre à l'idée de Dieu une triple origine populaire, métaphysique et mystique. Quand on dit que ce sont là diverses idées de Dieu, le mot divers ne peut avoir le même sens que lorsqu'il s'agit d'un objet dans notre expérience que l'on envisage sous différents aspects, car il n'y a pas d'intuition immédiate permettant de relier entre elles les idées que l'on se fait de Dieu. Le Dieu de la religion populaire « produit de l'imagination collective spontanée », objet de culte, n'a rien de commun avec le Dieu du métaphysicien principe d'unité et d'explication, ni ces deux premiers avec celui du mystique, objet d'expérience individuelle et privée et il est difficile de comprendre comment des notions aussi disparates en sont venues à se fondre.

Sans contester cette conclusion, M. Lalande envisage la question à un autre point de vue (3) qui lui paraît de nature à exciter quelque indulgence pour les confusions contre lesquelles s'élève M. Belot. Dans cet amalgame de notions, M. Lalande voit un cas particulier d'une loi tout à fait générale des choses de l'esprit, la marche du divers au même et malgré certains indices contraires, en se fondant sur la loi de la dégradation de l'énergie, on peut penser que la matière obéit aussi à cette tendance. L'unité n'est pas en arrière, à l'origine, comme le suppose la théorie évolutionniste, mais c'est le but auquel aspire l'univers.

Dans une lettre adressée à la *Revue Philosophique* (4), M. G. Lechalas, fit observer que M. Belot donnait à la tradition collective une importance exagérée dans la formation de la notion de Dieu et que certains faits, comme l'éducation des deux aveugles sourdes-muettes, Laura Bridgman et M. Hélène Keller, montrent que l'idée d'une puissance supérieure à l'homme naît spontanément dans un état donné de développement intellectuel sans qu'il y ait eu enseignement direct. L'action sociale ne ferait donc que développer « un germe préexistant qui peut également servir de point de départ aux méditations personnelles du philosophe ». — Cette remarque me paraît exacte et pourrait, semble-t-il, se justifier historiquement. La divinité, en même temps qu'un objet de culte, n'a-t-elle pas été pour l'imagination populaire une première explication très confuse et très générale de l'univers et d'autre part, l'expérience mystique n'est-elle pas en relations étroites avec un milieu doctrinal donné. Ainsi que l'a bien montré M. Michelet, dans l'ouvrage analysé plus haut, il faut se garder des rapprochements superficiels entre des expériences très diverses que l'on confond sous le nom d'états mystiques et, d'autre part, il faut éviter de mettre des séparations radicales, là où rien ne prouve péremptoirement la diversité d'origine. F. Blanche.

1. *Revue de Métaphysique et de Morale*, Novembre 1908, pp. 717-721.
2. *La Triple Origine de l'Idée de Dieu*, pp. 594-612.
3. *L'Idée de Dieu et le Principe d'Assimilation intellectuelle. Revue Philosophique*, mars 1909, pp. 276-284.
4. Janvier 1909, pp. 110-111.

## II. — COSMOLOGIE

Les spéculations philosophiques sur le monde matériel sont relativement rares. Lorsqu'un penseur aborde le sujet, c'est presque toujours pour fournir un ouvrage d'ensemble n'apportant pas beaucoup de lumière sur les problèmes particuliers; ou bien il s'agit de quelques considérations synthétiques, produites par des hommes de science désireux de se donner une formule conductrice dans le dédale des observations. Contentons-nous de quelques travaux caractéristiques.

Il y a plus d'un an, un livre a paru à Dresde sous le titre alléchant de : *Système de Métaphysique, principalement construit en fonction de la Cosmologie. Essai d'une formule cosmique réaliste-spéculative* (1).

C'est vraiment beaucoup promettre, et nous devons avertir immédiatement le lecteur que l'auteur, M. Johannes Franz Thöne, ne tient guère ses promesses. Le livre fait l'impression d'un travail d'élève trop entreprenant, qui a beaucoup de choses à apprendre et se laisse fasciner par sa propre imagination.

L'auteur divise son travail en trois parties, traitant respectivement du « Problème de la Matière », du « Problème de l'Esprit », et enfin du « Problème de la Divinité »; mais la première partie, celle qui nous intéresse spécialement, comprend les trois quarts de l'ouvrage.

Elle se compose de considérations historico-critiques, et du système de l'auteur. Dans la partie historique, il n'y a d'original que les réflexions personnelles de M. Thöne. On dirait qu'il s'est donné la tâche de rendre ridicules tous ses professeurs. Il est si rempli de ses souvenirs académiques que nous avons le droit de le croire très jeune encore et très révolutionnaire. Ceux qui lui ont enseigné la philosophie, et aussi, hélas! la théologie, ne doivent guère reconnaître leur enseignement dans les idées de leur élève et dans ses plaisanteries de mauvais goût. Ils se trouvent d'ailleurs en bonne compagnie; la plupart des grands noms de l'histoire de la philosophie sont éclaboussés du mépris de M. Thöne : je ne parle même pas de saint Thomas et des scolastiques; mais Aristote par exemple avait un « talent inné de toujours accepter la plus mauvaise doctrine, lorsqu'il pouvait choisir entre plusieurs ».

La valeur intrinsèque des critiques formulées ne justifie guère ce ton de supériorité. Lorsqu'il s'en prend à l'hylémorphisme, il répète toutes les objections que généralement les élèves formulent au premier contact avec le système, et montre à l'évidence qu'il ne l'a point compris. Ses réflexions sur les dimensions de l'espace et la géométrie non-euclidienne sont impardonnables. Pour lui l'espace, qui est une substance, n'a aucune dimension, si ce n'est dans notre esprit. Quant à savoir si l'espace est homogène ou non, cela n'a aucun intérêt puisque les corps qui y sont plongés auront exactement la même hétérogénéité!!

1. J. Fr. Thöne. *System der Metaphysik mit besonderer Berücksichtigung der Kosmologie. Entwurf einer realistisch-speculativen Weltformel.* Dresden. Richard Lincke.

Voici donc la formule que l'auteur propose comme solution du problème cosmologique : Dans le monde qui est l'objet de la Cosmologie, il n'y a que trois réalités : la matière, l'espace et l'activité. « Ces trois notions fondamentales ne sont pas autre chose que les trois catégories : existence, possibilité et nécessité, devenus visibles. L'espace est une substance, dont la subsistance consiste dans « l'être possible » (Möglichsein), et la matière est une substance, dont la subsistance consiste dans « l'existence réelle » (Wirklichsein). La création et la conservation continue de la part de Dieu n'est autre chose que le changement de l'espace en matière. (L'espace n'est pas créé, mais il est par le fait que Dieu existe). La nécessité n'est pas une catégorie parallèle à la possibilité et à l'existence, mais seulement la relation entre ces deux dernières. Le changement de l'espace en matière n'est par conséquent que la réalisation de cette relation entre le possible et l'existant, au moyen du nécessaire, c'est-à-dire par la production de l'activité qui est la troisième catégorie. » (p. 180).

Tout le reste de cette partie du livre n'est que le développement de cette bizarrerie à peine intelligible, et l'on félicite les professeurs de M. Thöne d'avoir encouru son déplaisir.

Les deux autres parties, très courtes, sur « l'esprit » et sur Dieu, nous intéressent moins. Nous y apprenons que, comme l'essence de la matière se caractérise par la juxtaposition, celle de l'esprit consiste dans la « réflexion »; que l'hylémorphisme en psychologie rationnelle équivaut à la négation de l'immortalité de l'âme, parce que les tenants de la matière et de la forme placent le principe de l'individuation dans la matière. Nous y rencontrons encore des vues théologiques plus que surprenantes (Cfr. Ses Idées sur la Trinité, pp 253-256), qui nous apprennent une fois de plus que M. Thöne ne reconnaît aucune autorité doctrinale, pas même l'Église catholique à laquelle il paraît appartenir.

Peut-être se demandera-t-on pourquoi nous signalons dans ce bulletin un travail aussi inutile; mais il nous paraît qu'il importe de savoir que les novateurs naïfs sévissent toujours en cosmologie, et sous quelle couverture nos lecteurs risquent de les rencontrer.

Il y a deux ans, le Dr Albert STEUER, professeur de philosophie au séminaire de Posen, avait publié un premier volume de son « *Lehrbuch der Philosophie.* » Cette année nous apporte le deuxième tome qui contient la Cosmologie, et doit à ce titre fixer notre attention (1).

Ce tome n'est en réalité qu'un demi volume. Le titre général est simplement : Métaphysique; et l'auteur nous donne dans cette première partie l'Ontologie, et ce qu'il appelle, d'une manière abusive à notre sens, la Philosophie de la Nature. L'homme appartient lui aussi à la nature; il est même impossible d'arriver à une vue d'ensemble sur le monde sans lui donner sa place et analyser son rôle. Puis donc que le Dr Steuer ne parle en aucune manière de l'homme, le réservant pour un tome ultérieur, il aurait mieux valu s'en tenir au vieux

1. Dr A. STEUER. *Lehrbuch der Philosophie,* tome II, *Metaphysik.*

nom de « Cosmologie », pas beaucoup plus précis étymologiquement, mais fixé par l'usage dans une signification déterminée.

Au premier coup d'œil, le Dr Steuer réserve à ses lecteurs une surprise. Dans toute cette cosmologie, il n'y a pas un mot ni de la quantité, ni de l'extension, ni de l'espace, ni du temps. Pas un chapitre synthétique sur la nature corporelle. Mais l'examen de la table générale fait découvrir en Ontologie, c'est-à-dire dans la métaphysique de l'être en général, un chapitre sur l'espace et un autre sur le temps. Cette disposition est pour le moins hautement discutable.

La Cosmologie elle-même est divisée en deux sections. La première traite de la matière inorganique; la seconde de la vie organique et animale. Cette division et cette ampleur sont parfaitement justifiées; mais elles montrent une fois de plus combien toutes nos divisions de la nature sont artificielles. L'auteur a senti le besoin d'insérer un chapitre sur la vie psychique des animaux qui, évidemment, le mène en pleine psychologie.

Ce qui frappe particulièrement dans tout l'ouvrage c'est l'absence ou la rareté de considérations philosophiques proprement dites. Sur les quatre cents pages que comprend la Cosmologie, il y en a vingt-cinq consacrées à l'énergétique, le dynamisme, l'atomisme chimique et l'hylémorphisme. Tout le reste, à part quelques réflexions incidentes, ne sont que des données positives empruntées aux sciences particulières. Personne moins que nous ne se plaindra de leur emploi en Cosmologie. Dans ce cas particulier, le savant auteur fait preuve non seulement d'une érudition considérable, mais encore d'un talent d'exposition exceptionnel. Mais tout cela n'est pas la *philosophie* de la nature. Les sciences particulières sont très heureusement constituées. Il importe beaucoup, si l'on veut éviter le dilettantisme, particulièrement odieux en philosophie, de leur laisser leur rôle; et il importe plus encore de ne pas substituer leurs données aux considérations philosophiques, vraiment trop minces dans l'ouvrage du Dr Steuer.

Quelques détails appellent des réserves. — On est un peu étonné d'apprendre que l'espace et le temps sont des propriétés de tout être fini (p. 50). La note qu'ajoute l'auteur au sujet des anges ne rend pas cette assertion moins déconcertante. — La distinction entre la grandeur extensive et la grandeur intensive est indiquée d'une manière trop superficielle. Après l'usage ou l'abus qu'en a fait Bergson, qui n'est pas un inconnu en Allemagne, il aurait fallu s'en occuper davantage. — L'auteur ne parle nulle part du rapport entre l'extension et la quantité pure et paraît d'ailleurs les confondre (p. 52).

L'auteur estime que la durée est la même pour toutes les choses créées; ce qui est très contestable et exigerait des preuves solides. Il identifie le temps et la durée, et puis il affirme que le temps n'est autre chose que la succession des mouvements des choses (p. 69). Faut-il en conclure que si les choses ne se meuvent plus elles n'ont plus de durée? — Enfin, on aurait attendu au moins quelques mots sur la distinction entre le présent métaphysique et le présent psychologique — distinction importante dans une foule de problèmes.

Au début de la Cosmologie proprement dite, on cherche en vain

une allusion au sujet du principe, particulièrement affirmé par les auteurs allemands, suivant lequel « le monde est un système clos. »

Comme nous l'avons déjà dit, presque tout le reste du livre est composé avec des résultats, généralement bien choisis d'ailleurs, de sciences particulières. Nous notons, à la page 209, une obscurité qui peut être trompeuse pour les élèves; il est faux que l'énergie mécanique, comme telle, se conserve. L'auteur ne se trompe nullement à ce sujet : il traite longuement et très clairement de la « dégradation » de l'énergie. Mais il aurait été prudent de ne pas risquer dans un « Lehrbuch » une assertion qui appelle tant de réserves et d'explications.

La conciliation que l'auteur esquisse entre l'atomisme chimique et l'hylémorphisme (pp. 252-259) manque de clarté. Les « formes » des atomes paraissent bien se conserver intégralement au sein du composé. Le Dr Steuer semble ignorer les travaux du professeur Nys à ce sujet. Enfin, notons que le savant auteur admet l'immatérialité du principe vital; et de toutes ses idées il doit résulter que l'immatérialité implique l'absence de quantité. Néanmoins il se croit obligé d'admettre la divisibilité de ce principe (p. 323).

Le Dr Steuer, par son livre, a voulu remplir une lacune, comme il nous le dit dans sa préface. C'est exactement l'impression qu'on en retient. Il fournit les données positives que trop souvent les philosophes négligent. A ce point de vue le travail du Dr Steuer pourra rendre de signalés services.

La continuité entre les sciences de la nature et les spéculations philosophiques sur l'univers matériel ne fait plus de doute pour personne. Si les notions très générales de *corps*, de *quantité*, d'*extension*, d'*espace*, de *temps*, etc., restent indépendantes des sciences particulières et leur sont présupposées, les synthèses concrètes, dont le cosmologue ne peut point se désintéresser, doivent être construites en fonction des données positives que naturalistes et physiciens nous fournissent. Ils aboutissent à des conceptions d'ensemble, hypothétiques par définition, sur lesquelles la philosophie exerce un contrôle au nom de la métaphysique, et qui, très souvent, lui fournissent un point de départ surtout dans la recherche des lois évolutives de l'univers, dans les problèmes, ténébreux, mais toujours fascinants, des origines et des fins.

L'année qui vient de s'écouler ne nous a livré sur ce terrain aucune initiative décisive. On continue à discuter les radiations nouvelles et la constitution ultra-atomique de la matière. On donne toujours quelques essais de généralisation, exempts de l'audacieuse précipitation des débuts. Mais en somme il faut reconnaître que nous piétinons un peu sur place. — La discontinuité de la matière est devenue plus probable, et le vénérable atome chimique n'est plus la dernière unité. Mis à part quelques données numériques, c'est à peu près tout ce qu'il faut retenir, parce que c'est tout ce qui est acquis avec quelque vraisemblance. L'électron sans masse ne gênerait guère les synthèses existantes, et demande d'ailleurs confirmation. Le reste est de la fantaisie, mauvaise parce que stérile; et on se livre surtout à des recher-

ches en vue d'applications pratiques, qui n'ont plus qu'une importance très secondaire pour le philosophe.

Dans le domaine de l'observation proprement dite il y a donc peu de chose à signaler. Mais nous nous plaisons à rendre hommage à un travail d'un rare mérite qu'aucun philosophe, abordant les problèmes cosmiques, ne devrait ignorer. Nous voulons parler du livre de M. Bernard Brunhes : « *La Dégradation de l'énergie* », que l'auteur a fait paraître dans la « *Bibliothèque de Philosophie scientifique* » du Dr Gustave Lebon (1). — Avec une clarté parfaite, le livre donne un aperçu synthétique sur le deuxième principe de la Thermodynamique; et il est impossible, après la lecture de l'ouvrage, de ne pas être pénétré de l'importance énorme de ce principe, qui trop longtemps a été dissimulé derrière le principe mal compris de la conservation de l'énergie. L'auteur a rendu par ses études un service signalé, non seulement à tous ceux qui s'intéressent aux acquisitions les plus générales des sciences physiques, mais encore et surtout aux philosophes-cosmologues.

Dans une Introduction et cinq parties, M. Brunhes aborde et examine avec pénétration à peu près tous les problèmes, qu'à son point de vue la « dégradation » de l'énergie peut soulever.

L'Introduction doit nous faire comprendre l'importance de cette étude. Dans la science vulgarisée une erreur s'est introduite; on y a confondu trop longtemps l'énergie-richesse, c'est-à-dire l'énergie utilisable, avec l'énergie tout court. C'est l'histoire de la science de l'énergie qui explique la confusion. Déjà Carnot avait introduit la notion de « puissance motrice »; mais ses idées ne furent guère comprises et tombèrent dans l'oubli. — Toute cette introduction est une esquisse historique des plus suggestives. Plus d'une leçon de psychologie s'en dégage, rappelant des règles de logique très évidentes, très précieuses, et trop souvent négligées.

La première partie nous donne la « classification des diverses formes d'énergie », afin de constater dans tout l'univers physique le principe de la « dégradation ». L'énergie se conserve, il est vrai; mais pour pouvoir l'affirmer, il faut donner à ce concept d'énergie une extension extrêmement abstraite, jusqu'à ce qu'il ne paraisse plus guère impliquer que « quelque chose de quantitatif ». Non seulement les différentes « formes » d'énergie sont, chacune prise à part, extrêmement variables quant à leur quantité, mais ces transformations, quelles qu'elles soient, se font en dernière analyse dans un sens déterminé. L'énergie se dégrade; la quantité d'énergie utilisable diminue sans cesse. On peut, il est vrai, transformer une forme inférieure d'énergie en une forme supérieure, comme la chaleur en énergie mécanique. Mais ce sont là des transformations « artificielles », qui ne se réalisent jamais qu'au prix d'une transformation « naturelle » au moins équivalente.

C'est ce que M. Brunhes établit admirablement pour toutes les formes principales de l'énergie. Et il n'est pas douteux que l'on ne

1. B. Bruhnes. *La Dégradation de l'Énergie.* Paris, E. Flammarion, 1908. In-16 de 394 pp.

se trouve devant un principe d'une portée aussi large que celle que l'on attribue au principe de la « conversation » de l'énergie.

La deuxième partie étudie en détail « le sens des transformations naturelles ». Nous avons d'abord les « frottements », puis la tendance universelle à l'homogène, et la diffusion tant de la matière que de la chaleur et du mouvement. — Suit alors une étude, — inspirée, ce nous semble, par les beaux travaux du professeur Jean Brunhes, frère de l'auteur, — sur cet agent de dégradation dans la nature qui s'appelle le tourbillon. — L'étude de la dégradation de l'énergie chimique nous fait apparaître des notions vieilles, comme le principe du travail maximum, sous une lumière toute nouvelle; elle nous montre en outre d'une manière saisissante les malentendus et les inexactitudes, qui peuvent résulter de ces séparations rigoureuses, que la spécialisation a établies entre les différentes sciences de la nature. — L'analyse de la dégradation dans l'être vivant donne lieu aux considérations les plus intéressantes et les plus suggestives. Il est très important de constater, en vue des synthèses finales, que « les êtres vivants ont pour rôle de ralentir la dégradation de l'énergie dans le monde. » Celle-ci se dégrade toujours, malgré leur intervention; mais si l'énergie utile ou utilisable diminue sans cesse, en raison de la vie il y a plus d'énergie *utilisée*. Cette conclusion a vraiment grande allure au point de vue cosmologique. Nous regrettons seulement que l'auteur se soit laissé entraîné à des rapprochements un peu hâtifs, et à voir dans « l'augmentation de l'énergie utilisée », non seulement un facteur du progrès, mais « une formule de l'évolution ». Celle-ci comprend bien d'autres éléments; car au point de vue qualitatif, les énergies ne s'apprécient pas seulement par la quantité d'énergie mécanique qu'elles peuvent nous livrer. — Dans un dernier chapitre, M. B. Brunhes met le principe de la dégradation en face des dernières découvertes au sujet de l'énergie intra-atomique. Il faut reconnaître que le principe n'est établi que pour la matière prise en masses sensibles. On ne l'a prouvé ni pour les actions d'ordre moléculaire, ni à plus forte raison pour les échanges et modifications de l'énergie intra-atomique. Sur cette ignorance on a bâti tout un « roman scientifique » : la dissociation de la matière radioactive est le retour aux conditions primitives de l'univers! L'auteur n'a aucune peine à renverser ce château de cartes : cette dissociation, ce « retour à l'homogène », aussi bien que la concentration de la matière, dégage de la chaleur. Dans toute la physique ultra-atomique, — l'auteur le reconnaît très nettement, — l'hypothèse contraire à la dégradation n'est pas absurde; mais on ne saurait assez énergiquement affirmer d'autre part que rien ne l'établit. A ce propos le livre de M. B. Brunhes soulève un problème de logique scientifique; il proteste très justement contre l'hypothèse gratuite, n'ayant d'autre garantie qu'une vue de l'esprit. Ces constructions mentales nous avertissent que les synthèses cosmologiques ne peuvent jamais atteindre la nécessité d'une doctrine métaphysique; mais dans leur teneur positive elles ne sont point recevables, et ne peuvent qu'encombrer la voie vers les doctrines définitives.

La troisième partie de l'ouvrage est très courte. L'auteur y raconte l'histoire du principe de Carnot, et celle du mot « énergie ». En soi d'un intérêt secondaire à notre point de vue, elle contient néanmoins des détails piquants et des leçons précieuses.

La quatrième partie, intitulée : « Dégradation et Mécanisme », est à certains égards la plus importante pour le philosophe. Avant tout, le savant auteur expose, pour faire l'histoire de la « crise du mécanisme », le « retour à la physique cartésienne ». Impossible de résumer ici l'esquisse lumineuse de M. B. Brunhes. Comme il le dit en termes excellents, l'âme même du cartésianisme était « le besoin de réduction à l'unité et le parti pris de ramener les qualités secondes à des qualités premières. » Il faut reconnaître que cet « idéal » a inspiré des travaux nombreux, sagaces et féconds. Mais peut-être l'auteur a-t-il trop de confiance dans la valeur absolue de leurs résultats. Les scolastiques de la décadence multipliaient à plaisir les qualités occultes, qui n'étaient que de paresseuses tautologies. Ils admettaient des « formes » originales, principes constitutifs, sans se préoccuper du fait que les phénomènes à expliquer étaient parfaitement réductibles à des principes connus ou connaissables. La réaction cartésienne était sous ce rapport très légitime. Mais ne se fait-on pas illusion sur sa portée? et cette recherche des qualités premières n'est-elle pas de nature à induire en erreur? — Prenons, avec M. B. Brunhes, l'exemple du phénomène qui se prête le mieux aux réductions mécanistes : le son. Le savant auteur est plus prudent que la plupart des autres théoriciens; il ne prétend pas expliquer la sensation elle-même; mais il considère comme établi que la cause objective du son est un mouvement vibratoire. Et cependant! Ce qui pour l'oreille est un son, est pour la vue et le tact un mouvement local; voilà ce qui est à peu près certain. Mais si on ne place pas dans la réalité objective du monde le son comme on le trouve dans le fait de conscience de l'audition, pourquoi l'y place-t-on comme nous le livrent la vue et le tact? D'où vient ce privilège conféré à ces deux sens? Nous ne prétendons pas que la réduction soit illégitime; mais encore importerait-il de la bien comprendre pour ne pas en exagérer la portée.

Il y a là tout simplement la tendance psychologique de l'homme vers la quantité et les explications quantitatives. La quantité est à certains égards la base même de nos constructions mentales. C'est elle qui apparaît la plus simple et la plus générale dans l'objectivité du monde physique; et voilà tout! Les avantages des théories mécanistes sont en grande partie d'ordre psychologique. Ce n'est certes pas à dédaigner; mais on aboutirait à des illusions fatales, si l'on confondait une théorie psychologiquement avantageuse avec une doctrine objectivement établie.

Ce n'est pas tout. Ces « réductions » sont souvent des analyses, très nécessaires il est vrai, mais qui, par leur nature, sacrifient le fait de l'unité totale, de la synthèse spécifique. Et là surgit à nouveau l'éternel problème des « formes », des entéléchies dans le sens large du mot, qui n'expliquent rien, bien entendu, mais qui s'imposent malgré les plaisanteries sur la « vertu dormitive ».

Et puis, ces qualités premières sont-elles donc si claires? N'offrent-elles aucune prise à l'analyse métaphysique? Un esprit non averti pourrait le croire devant la confiance des mécanistes. Or, ce serait là une grave illusion. A ce sujet les scolastiques de la belle époque avaient des théories que Descartes ne soupçonne pas, ou qu'il paraît connaître aussi mal que leur psychologie. Hâtons-nous d'ajouter que ce n'est pas sur lui seul que pèse la responsabilité de cette ignorance.

Que reste-t-il dès lors de la réaction cartésienne? Exactement ce que, après avoir examiné les travaux des énergétistes, M. Brunhes veut en retenir sous le nom de cartésianisme généralisé : il faut dans toute la mesure du possible réduire les qualités secondes à des qualités premières, que celles-ci soient d'ailleurs mécaniques ou non. — C'est la logique et le bon sens même; ce n'est d'ailleurs que la forme moderne du vieil adage très scolastique : *Non sunt multiplicanda entia absque necessitate.* Notons seulement que lorsque les qualités premières ne seront pas mécaniques, les explications n'auront plus le même avantage psychologique. Plus d'un succombera à la tentation de retourner au cartésianisme excessif.

Ultérieurement (ch. XX) le savant auteur esquisse le nouvel aspect que les dernières recherches ont donné à l'atomisme. Contrairement à ce que pense M. Brunhes, la question que Lord Kelvin a précisée, et que les travaux sur l'ionisation des gaz ont résolue, n'est pas celle que posaient et discutaient les anciens. — La discontinuité de la matière est virtuellement contenue dans la théorie de saint Thomas, suivant laquelle chaque substance a une quantité déterminée. Mais lorsque les scolastiques, à la suite d'Aristote, discutaient la divisibilité à l'infini, il s'agissait de toute autre chose.

Du chapitre suivant, où l'auteur examine la position des systèmes mécanistes en face de la dégradation, il résulte que le mécanisme n'explique pas l'irréversibilité, ni par conséquent la dégradation. Cependant la réversion est si prodigieusement improbable, que le mécanisme fait encore excellente figure en face des réalités.

La cinquième et dernière partie du beau travail de M. Brunhes est intitulée : « La portée du principe de la dégradation de l'énergie. » Là encore, peut-être là surtout, les philosophes qui spéculent sur le monde sensible trouveront des vues d'ensemble et des observations de détail, qu'aucune cosmologie ne pourra plus négliger. Le degré de certitude que nous devons accorder au mécanisme dépend de celui de l'irréversibilité. Or, Boltzmann a montré que la réversion est prodigieusement improbable; par conséquent le mécanisme peut s'adapter à l'irréversibilité *de fait*, ce qui n'est pas sans influence sur les rapports entre le mécanisme et le principe de la dégradation. — L'auteur examine ensuite la fameuse et si discutable « instabilité de l'homogène » de Spencer. Remarquons que M. Brunhes prend ici le mot « instable » dans le sens rigoureux que lui attribuent les physiciens Spencer lui en donne le droit; mais ce sens ne suffit même pas aux conclusions que Spencer veut en déduire. Ce qu'il lui faut est une instabilité absolue; et une fois ce sens admis, l'homogène est stable par définition. — Le rythme imaginé par Spencer devient extrê-

nement arbitraire en face de ce fait que les deux phases du rythme s'accompagnent d'un phénomène identique : une dégradation d'énergie.

Peut-on dès lors étendre le principe à l'univers tout entier et prédire sa fin par épuisement d'énergie utilisable? M. Brunhes semble bien le croire, et il faut reconnaître que ses considérations sont tout à fait frappantes Il établit dans tous les cas qu'on a autant de raison de généraliser le principe de la dégradation que celui de la conservation. — Mais nous devons insister ici sur la portée, après tout relative, de toute loi cosmologique. N'essayons pas d'en déduire des vérités métaphysiques, qui demande une assise plus stable que le ciel et la terre, pour se présenter avec toute la nécessité qui leur appartient.

Nous avons tenu à nous étendre dans l'analyse du savant et très opportun ouvrage de M. B. Brunhes, parce que son importance au point de vue philosophique nous paraît exceptionnelle. Il est très possible, il est même probable qu'un philosophe y trouvera quelques assertions discutables. Par exemple, la question de savoir si le monde matériel est limité, est un problème où l'auteur ne paraît pas se mouvoir à l'aise. Il est impossible, par définition, d'imaginer ces limites, et presque tous les problèmes qu'on soulève sur les propriétés de la surface absolue se posent en termes contradictoires. — On peut trouver encore que M. B. Brunhes a quelque peu exagéré l'ignorance dans laquelle on se trouvait au sujet de la dégradation. Il dit lui-même que le sens commun en avait une vague intuition; et cette croyance spontanée n'a jamais été complètement étouffée par le prestige du premier principe. — Les préoccupations utilitaires de l'auteur sont un peu bizarres. Il faut être économe; l'épuisement de certaines mines de houille ne l'a que trop prouvé. Mais personne n'en doute; ce n'est pas à l'ignorance de la dégradation de l'énergie, mais à l'égoïsme, qu'on doit attribuer le gaspillage.

Le fait est que le livre est une réaction; le besoin s'en faisait très vivement sentir; et c'est peut-être la cause de cette insistance de l'auteur.

Mais quand on fait toutes les réserves nécessaires et possibles, il reste que l'ouvrage de M. B. Brunhes est excellent et éminemment utile. Pas un cosmologue ne peut l'ignorer; tous, nous en sommes convaincu, pourront en faire leur profit.

M. Edmond Bouty, professeur de physique à la Sorbonne, a publié dans la « *Bibliothèque de Philosophie scientifique* », un volume sur « *La Vérité scientifique. Sa Poursuite* » (1). Le titre est trop général pour ne pas être trompeur. Il ne s'agit en aucune manière de définir la « Vérité » que poursuivent les sciences de la nature. L'auteur ne prétend point donner des conseils pratiques pour y arriver. Les problèmes généraux de la logique et de la critériologie lui sont étrangers; il les écarte systématiquement. Mais il veut faire saisir,

1. E. Bouty. *La Vérité scientifique. Sa Poursuite.* Paris, E. Flammarion, 1908. In-16.

presque par un procédé d'historien, comment on est arrivé à ce que, d'un commun accord, on appelle « la vérité scientifique », surtout dans les sciences mathématiques et physiques.

La première partie du livre traite des « sciences en général ». L'auteur s'efforce en premier lieu de faire comprendre au grand public de culture moyenne ce qu'est la science, et quelle est sa valeur. Il indique les grandes étapes que l'esprit doit parcourir pour arriver à la connaissance scientifique, ainsi que les rapports entre la recherche scientifique et l'enseignement, entre la science pure et l'industrie. Enfin, il y a, dans cette même première partie, de bonnes indications, très instructives pour les non-spécialistes, sur les instruments et les mesures, sur les lois naturelles, et enfin sur les fausses sciences.

La seconde partie est consacrée aux « sciences particulières. » Ainsi du moins le dit l'auteur; mais c'est trop dire. Presque toute cette partie s'occupe des sciences mathématiques et physiques. La biologie et la médecine sont expédiées en deux petits chapitres assez bizarres, et certainement plus superficiels qu'on ne s'y attend. Le dernier chapitre, où il s'agit des sciences « morales et politiques » mérite à peine une mention. L'auteur aurait mieux fait, ce nous semble, d'alléger d'autant son livre, et de se restreindre aux disciplines, où ses études personnelles lui donnent une compétence particulière. — Aussi longtemps qu'il s'agit de mathématiques, de physique, d'astronomie, de chimie, M. Bouty donne d'excellentes indications, et cela d'une manière si simple, que tout le monde peut sans peine suivre son exposé. Il marque quelques étapes du progrès accompli; les sciences en deviennent vivantes et plus intelligibles, et l'on voit surtout comment les acquisitions de l'une deviennent pour l'autre des instruments de recherche. Les questions de méthode proprement dite, que le titre de l'ouvrage fait espérer, restent presque entièrement dans l'ombre; mais la « forme » des sciences considérées comme des unités, cette ossature qui est comme une demi-méthode par les indications qu'elle fournit, est très bien indiquée.

En somme, le livre de M. Bouty ne livre rien de nouveau; mais il a, dans les limites indiquées, la valeur d'une synthèse abordable pour tous.

Le R. P. Agostino Gemelli a écrit un livre d'une utilité considérable. « L'énigme de la vie et les nouveaux horizons de la biologie » (1) donne une vue d'ensemble sur tous les problèmes dont il faut tenir compte lorsqu'on s'efforce de découvrir la notion philosophique de la vie.

L'auteur fait preuve d'une indiscutable compétence et d'une érudition surprenante, de sorte que pour tout ce qui concerne l'information scientifique, les philosophes seront pour longtemps ses obligés.

Une remarque d'ordre purement matériel : le livre a l'aspect déplaisant, et les fautes d'impression sont extraordinairement nombreuses. L'auteur semble reconnaître ce dernier défaut; mais il croit que les

1. Dott. Agostino Gemelli. O. M., *L'enigma della vita e i nuovi orizonti della biologia.* 1 vol. in-8°, pp. xxiv-598; Firenze, 1910.

fautes commises ne présentent pas grande importance. Nous l'admettons volontiers s'il n'a en vue que ses compatriotes. Mais un ouvrage de cette nature doit rendre des services au delà des frontières de l'Italie; et pour les étrangers, moins familiarisés avec la langue italienne, certaines méprises sont de nature à déconcerter.

La division de l'ouvrage manque peut-être de précision. Mais tous les sujets traités sont minutieusement énumérés dans la table des matières: et on les trouve sans difficulté. Il faut un peu aller à la découverte des chapitres qui se rapportent à une même question, mais on les cherche toujours avec succès.

Le but même de l'ouvrage est de savoir ce qu'est la vie, et d'où elle vient. — A la suite de longues recherches et de savantes discussions, le premier problème est résolu par la thèse scolastique greffée sur le néo-vitalisme moderne. Quant à l'origine de la vie, le savant auteur croit devoir la rapporter à un acte créateur, intervenant dans le monde d'une manière miraculeuse.

Une première partie est consacrée à des questions que les Allemands appellent « formelles ». Il s'y agit des nouvelles tendances des sciences en général, des horizons nouveaux que voit s'ouvrir la biologie, et des rapports entre la biologie et la philosophie.

La deuxième partie doit élucider l'origine de la vie. On y trouve bien des théories et des discussions qu'on rapporterait plus volontiers à la *nature* de la vie. Le mouvement néo-vitaliste est très bien exposé, et mis en face des explications mécanistes et organicistes. Un dernier chapitre rapporte toutes les recherches récentes sur la génération spontanée, et conclut que la création est un vrai postulat de la science biologique.

Vient ensuite la partie qui, d'après son titre, doit étudier la nature des phénomènes vitaux. Après une étude succincte sur la cellule, l'auteur passe en revue et discute tous les efforts qui ont été faits dans ces derniers temps pour reproduire les phénomènes vitaux au moyen de la matière inorganique. Les plantes artificielles, les cristaux vivants, les découvertes de la chimie physique et de la chimie organique, les ferments, l'état colloïdal sont examinés avec sagacité, et l'on doit conclure qu'un abîme sépare ces phénomènes des processus spécifiques de la matière vivante.

Dans la dernière partie, enfin, l'auteur veut résoudre l'énigme de la vie. Il examine successivement l'hérédité, la physiologie du développement, les tropismes, et enfin la notion philosophique de la vie.

Il est manifestement impossible de suivre l'auteur dans les questions nombreuses qu'il soulève. Généralement il est obligé de les résumer, et nous ne pouvons pas les résumer davantage. Qu'on nous permette seulement quelques observations, puisque l'auteur invite lui-même ses lecteurs à le critiquer.

Le livre n'est évidemment pas destiné à ceux qui se spécialisent dans les études biologiques : il veut fournir des informations scientifiques au grand public cultivé, et notamment aux philosophes. Nous doutons que le procédé de l'auteur soit le plus apte à le conduire à

ce but. Il y a trop d'érudition, trop peu d'exposition. Ce qu'il faut à ses lecteurs, ce sont des idées bien claires, bien synthétiques, et l'indication d'un ou de deux ouvrages fondamentaux, qui suffisent toujours pour amorcer des recherches ultérieures si les circonstances les rendent nécessaires.

Enfin, le dernier chapitre, qui, selon les apparences, est le but même de tout le livre, nous paraît un peu mince. L'auteur y suit de tout point les idées de Schlincker et surtout du cardinal Mercier. Ceci est très bien; car ces doctrines nous paraissent solidement établies. Mais la question de la vie est connexe avec d'autres problèmes cosmologiques; là encore le Dr Gemelli relève de l'école de Louvain. Or, sur quelques-uns de ces points, les opinions de cette école sont beaucoup plus discutables. Est-il opportun de les servir dans un résumé sans aucune réserve, sans aucune indication, comme si elles étaient définitivement acquises? Un exemple : « Le premier principe de la vie est matériel. » Ainsi l'affirme l'auteur. Il veut évidemment dire que la vie comme telle n'exige aucun principe spirituel. Ceci est très certain. Mais ce principe premier est évidemment, dans les idées de l'auteur, la *forme*. Or, celle-ci est précisément opposée à la *matière;* et il est au moins très équivoque de l'appeler matérielle.

Et remarquons qu'il ne s'agit pas ici d'une dispute de mots. C'est la quantité qui est la caractéristique de la matière. Nous serions donc amenés à admettre une forme quantitative en soi, une forme divisible comme l'admet l'école de Louvain, mais comme, parmi les hylémorphistes, elle est à peu près seule à l'admettre.

Nous nous permettons de signaler encore l'usage particulier que le savant auteur fait de certains mots à signification fixée par la tradition, et qui par là même menacent de devenir équivoque. Les *formes*, même les formes vivantes, qui ne peuvent subsister par elles-mêmes, ne sont pas « créées », et toute intervention directe du Créateur dans l'ordre du monde n'est pas un *miracle*. La terminologie du R. P. Gemelli est un peu flottante à ce sujet.

Cependant toutes ces critiques de détail montrent l'importance que nous attachons au bel ouvrage que le savant auteur nous a donné. Puisse-t-il exercer toute l'action bienfaisante que sa valeur devrait lui assurer.

M. Eug. Rignano a publié dans la « Rivista di Scienza » et dans les « Annalen der Naturphilosophie » un article sur « *La Mémoire biologique en Énergétique* » (1). Ses idées à ce sujet ne sont qu'une application de son hypothèse d'une « centro-épigénèse », connue par son livre sur « la Transmissibilité des caractères acquis. » La meilleure partie du présent travail est précisément, à notre sens, le résumé très clair de cette centro-épigénèse. Elle est évidemment trop compliquée pour que nous puissions l'esquisser ici. Notons seulement que la théorie a surtout pour but de concilier les doctrines antagonistes de l'épigénèse et du préformisme; et il faut reconnaître que l'auteur

1. E. Rignano. *La Mémoire biologique en Énergétique,* dans *Rivista di Scienza,* t. VI (1909), pp. 64-90 et dans *Annalen der Naturphilosophie,* 1909.

apporte à cette tâche beaucoup de sagacité. A-t-il atteint son but? C'est une toute autre question. Peut-être certains esprits, à la lumière de cette synthèse, concevront plus aisément les phénomènes de développement. C'est un avantage subjectif que nous ne dédaignons en aucune manière; mais c'est peut-être l'unique. En plaçant les faits vis-à-vis de l'hypothèse, on constate que celle-ci n'est souvent que la transcription imagée de ceux-là; ce qui peut avoir une utilité psychologique, mais n'est pas une explication proprement dite.

L'explication « scientifique », — nous dirions presque « mécanique » du développement est encore à trouver. La trouvera-t-on jamais? Sans aucun pessimisme, il est permis d'en douter. On pourra serrer le problème de plus près; bien des réductions pourront s'opérer encore; mais nous croyons que le dernier mot appartiendra à la « forme », à l'entéléchie qui, par sa nature, échappe à l'analyse scientifique dans le sens restreint du mot. D'ailleurs, les énergétistes, — et M. Rignano est du nombre, — ne nous servent-ils pas un peu des entéléchies dans leurs nombreuses formes d'énergie, irréduites et irréductibles?

Nous aimons moins la deuxième partie du travail. C'est abuser des analogies et donner accès à de graves confusions que de parler de la « sensibilité » des plantes, et de la « mémoire » de tout tissu vivant. Les données sur lesquelles l'auteur se base pour introduire sa doctrine dans l'ensemble de l'énergétique ne sont pas mûres; et les quelques coïncidences signalées sont plutôt de nature à induire en erreur les esprits non avertis.

Fr. M. P. de Munnynck, O. P.

Fribourg, octobre 1909.

---

# Bulletin de Théologie Biblique

## I. — ANCIEN TESTAMENT

### 1. — Ouvrages Généraux.

Le Dr H. Schneider, privat-docent de philosophie à l'Université de Leipzig, a conçu l'ambitieux dessein d'écrire une Histoire de l'évolution de l'humanité. Le premier volume de ce grand ouvrage, publié en 1907, est consacré à l'Égypte, et si discutables, si inacceptables même, qu'en soient les idées directrices, il est de ceux qui sollicitent l'attention (1). Dans une étude plus récente (2), le Dr Schneider s'applique à tracer une esquisse de l'évolution religieuse d'Israël, esquisse dont il se réserve de justifier ultérieurement et de préciser les différents traits. Il estime que les livres de l'Ancien Testament qu'on appelle historiques renferment bien moins une histoire, au sens véritable, d'Israël, qu'une philosophie de cette histoire. C'est cette philosophie de l'histoire religieuse d'Israël qu'il entreprend de dégager à son tour et pour ainsi dire de récrire à la lumière des idées modernes, par quoi il entend les conceptions hégéliennes (3).

De l'Arabie, patrie et réservoir permanent de la race sémitique, quatre grandes migrations ont recouvert successivement de leurs flots, en totalité ou en partie, l'Asie antérieure; la babylonienne ancienne, la cananéenne, l'araméenne et l'arabe.

C'est à la migration cananéenne que se rattachent ces deux tribus des Jacob-el et des Joseph-el que les documents égyptiens nous montrent établies en Palestine dès la première moitié de XVe siècle. A cette date, Touthmosis III leur fit sentir, en Palestine même, le poids de la domination égyptienne. Déjà une partie au moins des Jacob-el, entraînée dans le mouvement des Hyksos et associée aux fortunes diverses de ces envahisseurs, avait connu la servitude en Égypte.

Au début du XVe siècle les Jacob-el devaient occuper, dans le voisinage de Bethel, quelque village ou campement fortifié dont le sanctuaire du dieu de la tribu, Jacob, formait le centre. Le dieu consistait en un fétiche de forme inconnue. Ils attendaient là d'être assez forts

---

1. Cfr. *Revue des Sc. Ph. et Th.*, 1908, p. 569 et ss.

2. H. Schneider, *Zwei Aufsätze zur Religionsgeschichte Vorderasiens* (*Leipziger semitistiche Studien*, V, I, hgg. von A. Fischer, u. H. Zimmern); in-8° de 84 pp. Leipzig, Hinrichs, 1909. — La première étude, celle que nous analysons, s'intitule : *Die Entwicklung der Jahureligion und der Mosesagen in Israel und Juda* (pp. 1-41). La seconde : *Die Entwicklung des Gilgameschepos* sera recensée dans un autre Bulletin.

3. Cfr. *Revue des Sc. Ph. et Th.*, 1908, p. 574.

pour s'emparer de Bethel. Lorsqu'ils s'en furent rendus maîtres, ils y transportèrent leur dieu qui fut sans doute installé dans un « temple de Jacob ». Bientôt un sacerdoce régulier se constitua, dont les membres prirent le nom de « Fils de Jacob », qui, s'imprégnant de la culture cananéo-babylonienne ambiante, devint l'agent d'une évolution religieuse progressive. La première étape importante de ce progrès fut l'abandon du fétiche primitif. Le dieu Jacob fut représenté dorénavant sous forme animale, sous forme de taureau.

A la même époque la tribu des Joseph-el occupait, semble-t-il, à proximité de Sichem, l'antique lieu sacré d'Elon-moré, attendant elle aussi le moment où elle pourrait s'emparer de la ville. Elle finit par s'y établir, mais le dieu de la tribu, Joseph, dut rester à Elon-moré où un sacerdoce régulier se constitua comme à Béthel et avec le même programme. Il semble que le dieu Joseph, resté à Elon-moré, fut mis en relation étroite avec le dieu de Sichem, Baal-berith, et qu'une certaine assimilation de ces divinités se produisît.

La tribu d'Israël (un nom divin comme Jacob-el, etc.), devait faire partie de cette horde de clans pillards, désignés dans les textes égyptiens sous le nom générique de Chabiri. A la fin du XIII^e siècle, Merenptah eut à lutter en Palestine contre un clan qu'il appelle Isirel (Israël) et ces Isirel éprouvèrent eux aussi la rigueur du joug égyptien. Ils étaient fixés, vraisemblablement, dans la région de Silo, sous la protection de leur fétiche, une pierre peut-être, prototype de l'arche. Eux aussi finirent par s'emparer de la ville qu'ils convoitaient. Dès lors l'inévitable évolution religieuse commença sous l'action des mêmes causes que chez les Jacob-el et les Joseph-el et sous la direction d'un sacerdoce analogue aux leurs. Un nouveau fétiche, l'arche, remplaça la pierre primitive et les prêtres de Silo prirent le nom de « Fils d'Aharon » ou de l'arche, le fétiche divin. Il semble que la tribu d'Israël se soit éteinte de bonne heure. A sa place, on introduisit plus tard dans les généalogies ces dix tribus qui, probablement, n'ont avec elle d'autre lien que d'avoir fait partie, elles aussi, des clans Chabiri.

A l'origine, Juda n'avait rien de commun avec Israël. Clan araméen venu non pas d'au delà du Jourdain comme Israël, mais du sud, il était apparenté à ces Ja'udi, dont le nom renferme l'élément divin Jahu, que les monarques assyriens du VIII^e siècle trouvèrent dans le nord de la Syrie. Le fétiche du dieu Jahu était demeuré, lors de la séparation, entre les mains de Juda. Sous la protection de ce fétiche, qui avait la forme d'un serpent, Juda, selon le procédé habituel, s'établit à proximité de Jérusalem, dans un village fortifié appelé Baal-Juda. Un jour vint, où, sous la conduite de David, il s'empara de la ville. Dans la cité conquise, David installa le fétiche de la tribu, non point l'arche qui n'avait rien à faire avec Juda, mais le serpent Jahu. Et l'évolution fatidique commença : apparition d'un sacerdoce dont les membres s'appelèrent Lévites, c'est-à-dire Fils du serpent Jahu), anthropomorphisation du dieu sous l'influence des idées babyloniennes, etc.

Tels sont, d'après le D^r Schneider, les éléments divers, ethniques

et religieux, à la fusion desquels la nation juive et la religion biblique doivent leur existence. L'auteur s'étend ensuite assez longuement sur les progrès de cette fusion qui tourna finalement au profit du dieu Jahu Les événements politiques jouèrent un rôle important. Mais l'on ne sarait trop insister sur la part qui revient aux Réchabites dans le triomphe du dieu Jahu ni sur celle qui appartient aux prophètes dans l'épuration et l'universalisation des conceptions religieuses.

La Loi, qui est le plus ancien livre religieux des Israélites, prit corps, aussi bien dans ses parties historiques que dans ses éléments juridiques, en Babylonie, pendant l'exil. Cependant sa rédaction ne fut achevée qu'en Palestine après le retour de la captivité. La Loi représente la dernière étape dans le vaste effort de conciliation et de synthèse entre tant de traditions, d'intérêts et de conceptions divers (1). Quant au rôle et à la personne même de Moïse, ils sont purement légendaires.

Hegel, à coup sûr, eût aimé cette construction très cohérente, cette synthèse conduite selon ses principes et avec une étonnante dextérité, où les éléments semblent ne se distinguer et ne s'opposer que pour se fondre ensuite dans une unité plus large. Seulement cette prestigieuse architecture intellectuelle n'est pas de l'histoire.

Le professeur D. D. Eerdmans, de l'Université de Leyde, a entrepris de reviser les opinions courantes touchant la composition de la Genèse et l'histoire primitive d'Israël (2). Les vues qu'il défend dans les deux fascicules déjà parus de ses Études sur l'Ancien Testament, encore qu'elles ne ressortissent pas directement à la théologie biblique, la touchent cependant de trop près pour que je puisse me dispenser d'en donner ici un aperçu sommaire. En tête de l'étude où il traite de la composition de la Genèse, le Dr Eerdmans inscrit cette déclaration : « Dans ce travail, je me sépare de l'École critique de Graf-Kuenen-Wellhausen et je combats en bloc l'hypothèse documentaire actuelle. » Nous l'y voyons, en effet, soumettre à une critique impitoyable les règles que l'on a suivies dans la distinction des documents : Code Sacerdotal, Jahviste, Élohiste (3) et nier catégoriquement l'existence

1. « So entsteht durch Ausgleich der prophetischen Ideen mit der Fassungskraft der obersten Schichten judäischer und babylonischer Gebildeter und mit den Interessen der Könige, Priester und Gelehrten des exilierten Volkes das erste kanonische Buch der jüdischen Religion, die Thora... ». — Rude tâche, pour des gens qui n'avaient pas l'avantage d'être hégéliens, que celle de concilier et synthétiser tant d'éléments disparates.

2. D. D. Eerdmans, *Alttestamentliche Studien*, I *Die Komposition der Genesis*; II *Die Vorgeschichte Israels*. In-8° de VIII et 95 pp. ; IV et 88 pp., Giessen, Töpelmann, 1908.

3. Eerdmans repousse en particulier le principe de distinction fondé sur l'emploi des noms divins Jahvé et Élohim. M. H. M. Wiener a lui aussi contesté le bien-fondé de ce principe dans un article de la *Bibliotheca Sacra* de janvier 1909 : *Essays in Pentateuchal Criticism*. III, *The « Clue » of the « Documents »*, pp. 119-170. Il insiste sur ce que : 1° Les versions ne confirment pas toujours le texte massorétique sur ce point. 2° Les divergences trouvent leur fondement dans un texte hébreu différent et non dans le désir d'éviter l'emploi du nom de Jahvé. 3° Le texte hébreu qu'elles

dans la Genèse de ces soi-disant unités littéraires. Après avoir répudié cette manière d'expliquer la composition de la Genèse, le Dr Eerdmans en vient à proposer la sienne. Il découvre dans la Genèse non pas trois documents, mais une multitude de légendes diverses qui se groupent d'elles-mêmes en quatre séries selon le degré de polythéisme dont elles témoignent. Une première série est constituée par des légendes d'un caractère nettement polythéiste et qui ignorent Jahvé: XXXV, 1-7; la recension de l'histoire de Joseph qui emploie le terme Israël et les ch. I, XX, XXVIII, 1-9, VI, 9-IX, 17. Une seconde série comprend des légendes qui connaissent Jahvé, mais comme un dieu particulier et qui mentionnent parfois à côté de lui les Élohim: IV, IX, 18-XXVII, 27; XXVII, 27 et s.; XXII, XXVIII, 11-22, XXIX- XXXI, XXXIX. Une troisième série se compose de légendes qui, polythéistes à l'origine, ont été rapportées à Jahvé, dieu unique : II-III, VI, 1-8, VII, 1-5, VIII, 20-22, XI, 1-9, XVI, XVIII-XIX, XXIV, XXV, 19-34, XXVI. Enfin, diverses additions se rangent en une quatrième série : XV, 1-6; XV, 7-21, XVII, XXXV, 9-15, XLVIII, 3-6, etc. De ces matériaux sont issus d'abord deux recueils dont l'existence ressort avec une particulière clarté dans l'histoire de Joseph. Le premier, caractérisé par l'emploi du mot Jacob, et qui sert de base à notre livre de la Genèse, est antérieur à 700. Il n'est pas monothéiste; Jahvé y apparaît simplement comme un dieu particulier. Le second, qui emploie le terme Israël est lui aussi polythéiste. Il fut incorporé au premier. C'est seulement à l'époque du Deutéronome (1) que tous ces matériaux furent soumis

---

supposent peut être, en certains cas, démontré supérieur au texte massorétique.

Ce travail de M. Wiener a donné lieu à la publication dans l'*Expository Times* de Notes en sens divers. A une question posée par le Rév. A. P. Cox (*Exp. T.*, vol. XX, nº 8, p. 378), M. J. Skinner a répondu (*ibidem*, p. 378 et s.) en exposant sommairement les bases de la théorie documentaire et en limitant la portée de la difficulté soulevée par M. Wiener. Ce dernier a répliqué (*Exp. T.*, vol. XX, nº 10, p. 473 et ss.) en maintenant et en accentuant ses conclusions. Le savant Cistercien Dr. N. Schlögl, professeur à l'université de Vienne, a souligné à son tour les divergenges qui existent entre le texte massorétique et les versions et formulé l'opinion qu'à l'origine le nom de Jahvé était absent de *Gen.*, I, 1-*Ex.* III, 12.

1. Le Dr Eerdmans semble partager l'opinion qui place la composition du Deutéronome au VIIe siècle. Je signalerai, à cette occasion, le Mémoire sur la découverte du Deutéronome sous Josias, lu, cet automne, devant l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres par M. Ed. Naville, l'éminent égyptologue de Genève. Interprétant le récit de II (IV) *Reg.*, XXII, 3 et ss. à l'aide d'analogies égyptiennes, M. Ed. Naville estime que le Deutéronome, rituel composé à l'usage du temple édifié par Salomon, avait été placé dans les fondations de cet édifice selon la coutume égyptienne et qu'il devait être écrit en caractères archaïques, probablement cunéiformes. Le grand-prêtre est hors d'état de le lire et doit faire appel au scribe royal Chaphan.

M. Ph. Berger, tout en refusant de se prononcer sur l'origine du Deutéronome, se montre assez favorable à l'idée que les textes hébreux ont pu être écrits parfois, même à une époque récente, en caractères archaïques ou étrangers. A côté de l'écriture humaine et profane, les Hébreux, comme d'autres peuples, ont pu employer une écriture divine et sacrée.

M. Th. Reinach, conteste les deux conclusions de M. Naville. Rien n'autoriserait à croire que le Deutéronome a été trouvé dans les fondations du temple et que le grand-prêtre n'a pu le déchiffrer.

à une revision monothéiste. Diverses pièces furent successivement ajoutées. Le rédacteur final de la Genèse est l'auteur du ch. XVII. L'ouvrage ne reçut sa forme actuelle qu'après l'exil.

On voit que le Dr Eerdmans ne rejette les théories littéraires de Graf-Kuenen-Wellhausen que pour leur en substituer de plus radicales et de plus arbitraires. Aussi lorsque, dans sa seconde brochure, il entreprend de reconstituer, en prenant la Genèse comme base, l'histoire primitive d'Israël, éprouve-t-on quelque surprise à constater que, sur plusieurs points, ses vues sont très modérées et acceptables. Le premier chapitre est consacré à établir ces trois propositions : 1° Les patriarches ne sont pas à l'origine des dieux (contre Ed. Meyer); 2° Les légendes patriarcales ne sont pas de la mythologie (contre Winckler, Jensen, Jeremias); 3° Ces légendes ne sont pas davantage la projection dans le passé de l'état de choses existant au temps des rois. Le second chapitre, qui, dans la pensée de l'auteur, est l'élément sensationel du livre, s'attaque à la théorie courante d'après laquelle les patriarches étaient de purs nomades. Le Dr Eerdmans les considère comme des semi-nomades et il formule (contre Wellhausen et son école) cette conclusion qui nous intéresse particulièrement : « La religion du désert, que l'on oppose volontiers à la religion de Canaan, est une période de la religion israélite qu'une interprétation exacte de la Genèse doit faire disparaître des Manuels » (1). Le troisième chapitre est un essai de reconstruction de l'histoire primitive d'Israël. Notons seulement que le professeur Eerdmans maintient contre la théorie araméenne d'Ed. Meyer l'origine babylonienne et mésopotamienne des ancêtres d'Israël.

## 2. — Monographies.

Parmi les récentes publications, il y a lieu de distinguer et d'analyser tout d'abord un groupe d'études, d'étendue et d'importance diverses, consacrées au concept même de la divinité chez les Israélites et à son culte.

**Jahvé et son culte.** — Le P. F. X. Kortleitner, dont on connaît l'ouvrage récent sur le Polythéisme universel et quelques-unes de ses formes chez les Hébreux et leurs voisins (2), vient de publier un nouveau livre où il étudie le monothéisme des Hébreux avant l'Exil (3).

---

1. Le Dr. Eerdmans a développé cette thèse du « semi-nomadisme » des Hébreux dans un article de l'*Expositor: Have the Hebrews been Nomads?* (*Exp.*, 7th series, vol. VI, p. 118-131). Le professeur G. A. Smith a contesté l'originalité des vues d'Eerdmans et mis en doute leur parfaite exactitude dans une réponse intitulée : *Have the Hebrews been Nomads. A Reply to Professor Eerdmans* (*Ibid.*, pp. 254-272). Réplique d'Eerdmans : *The Nomads again: A Reply to Professor G. A. Smith* (*Ibid.*, pp. 345-358). — Originale ou non, la thèse du semi-nomadisme est assurément plus exacte que celle du nomadisme pur.

2. Cfr. *Revue des Sc. Ph. et Th.*, 1909, p. 155 et s.

3. F. X. Kortleitner, *De Hebraeorum ante exsilium Babylonium monotheismo ;* gr. in-8° de xxvii et 191 pp., Inspruck, Wagner, 1910.

Il y soutient, en autant de chapitres, les thèses suivantes : 1° Jahvé était considéré, dès le temps des Patriarches, comme le dieu des Hébreux et comme le dieu unique de l'Alliance, de telle sorte que le culte de plusieurs dieux ne représente pas un état primitif, mais un abandon du culte de Jahvé; 2° Les déclarations de l'Ancien Testament touchant la nature et le pouvoir des dieux étrangers montrent que pour les anciens Hébreux les dieux des nations n'en étaient pas réellement; 3° L'opinion d'après laquelle le polythéisme aurait été la première et légitime religion des Hébreux est insoutenable. Le quatrième chapitre et dernier est un exposé et une réfutation des opinions récentes relativement à l'origine de la religion des Hébreux. Ce nouveau livre du P. Kortleitner a les mêmes qualités et les mêmes défauts que le précédent. Il atteste chez son auteur une réelle érudition. Il renferme quantité de bonnes choses et je ne parle pas seulement des conclusions générales qu'il défend. Malheureusement la critique n'y est pas à la hauteur de l'érudition et cette érudition elle-même est parfois un peu encombrante. On regrette particulièrement que l'auteur, dans son utilisation des textes bibliques, ne tienne pas compte davantage du point de vue chronologique et l'on peut étendre ce reproche à la manière dont il conduit l'ensemble de sa démonstration, et dont il formule ses conclusions. S'il l'avait fait, le P. Kortleitner eut été certainement amené à montrer, à tous ceux qui peuvent en être préoccupés, qu'il a conscience du nombre et de la gravité des problèmes littéraires et historiques que suppose résolus la façon dont il allègue les divers livres de l'Écriture. De plus, au lieu de nous donner — comme il avoue qu'il le fait — une sorte de répertoire des opinions émises au cours des siècles sur le monothéisme israélite, il semble qu'il eût été mieux inspiré s'il avait simplement rapporté les plus importantes parmi les hypothèses contemporaines en les exposant d'une manière plus étendue et plus précise et en les soumettant à un examen plus approfondi. Au service des justes causes qu'il défend, le P. Kortleitner eût produit, de la sorte, des démonstrations et des réfutations plus complètement et surtout plus universellement efficaces. Tel quel, dans la pénurie où nous sommes d'ouvrages catholiques sur ces sortes de sujets, son livre rendra service.

L'étude très détaillée que le Dr G. Westphal, privat-docent à l'Université de Leipzig, a publié, sur les Demeures de Jahvé, d'après les idées des anciens Hébreux (1), est conçue dans un esprit bien différent. Elle se présente comme une application, à ce point particulier de l'histoire religieuse d'Israël, de la méthode et des vues de Wellhausen, Ed. Meyer, etc. La première demeure de Jahvé a été ce Sinaï-Horeb que la Bible qualifie de montagne de Dieu ou de Jahvé. Autant que l'on peut apercevoir, à travers les récits actuels de l'Exode, les idées primitives et les faits réels, voici comment l'on doit se représenter les choses. A l'origine Jahvé était conçu comme un dieu de l'orage

1. Gustav Westphal, *Jahwes Wohnstätten nach den Anschauungen der alten Hebräer (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, xv) ; in-8° de xvi et 280 pp., Giessen, Töpelmann, 1908.

et comme un dieu-volcan. Le Sinaï-Horeb, qu'il faut probablement chercher à Cadès et identifier avec le Dj. 'Araïf actuel, était sa demeure au sens strict. Moïse fut mis en rapport avec Jahvé par les Madianites. Les phénomènes volcaniques par lesquels se manifestait le dieu l'impressionnèrent vivement et dans son âme religieuse éveillèrent des sentiments que l'on peut conjecturer avoir été déjà d'ordre assez élevé. Il semble bien avoir inauguré la pratique de consulter Jahvé par le moyen de l'oracle et s'être regardé lui-même comme un intermédiaire qualifié entre Jahvé et les Israélites. De ce double chef, on peut le considérer comme le premier en date des prophètes.

Étroitement lié au Sinaï-Horeb, Jahvé ne pouvait suivre les Israélites lorsqu'ils se mirent en marche vers Canaan. Il continua néanmoins d'être présent, d'une certaine manière, au milieu du peuple, grâce à divers agents dont toute la raison d'être était de le représenter, mais au nombre desquels l'arche n'a aucun droit d'être comptée, car elle n'apparut que plus tard. En certaines occasions même Jahvé, quittant le Sinaï, intervenait de sa propre personne. Peu à peu l'opinion s'établit que Jahvé, abandonnant son séjour primitif, s'était fixé dans le pays de Canaan. On a l'impression qu'Élie, lorsqu'il se rend à l'Horeb pour y rencontrer Jahvé, s'inspire d'une conception qui lui est personnelle et qui déjà n'a plus cours parmi le peuple. Celui-ci, devenu sédentaire et cultivateur, ne pouvait plus se contenter d'un dieu du désert et de la vie nomade. A moins de disparaître, le dieu du Sinaï-Horeb devait se transformer en Seigneur de la terre de Canaan. L'arche, qui appartenait, à l'origine, au culte d'une divinité cananéenne, étant tombée au pouvoir des Israélites et ayant été consacrée et même, un moment, quasi identifiée à Jahvé, favorisa cette transformation grâce aux idées qu'elle incarnait et aux rites dont elle était l'objet. Le pays de Canaan devint, dans le même sens réaliste et restrictif où le Sinaï-Horeb l'avait été jadis, la demeure de Jahvé.

Le pays de Canaan renfermait d'innombrables lieux du culte consacrés par une longue vénération. Jahvé, qui s'était substitué aux baals cananéens comme seigneur de l'ensemble du pays, devait nécessairement prendre possession de ces lieux sacrés, de ces demeures divines. C'est ce qui arriva. L'on se représente Jahvé comme habitant, au sens réaliste du mot, en ces divers endroits et, à un moment donné, l'on fut tout près du polythéisme. Le caractère monolâtrique du Jahvisme triompha de ce danger et les Israélites en vinrent à regarder ces lieux de culte, non plus comme de véritables demeures de Jahvé, mais comme des endroits où il se manifestait sous un aspect particulier ou d'une manière spéciale.

Le temple de Jérusalem, construit par les Phéniciens sur le modèle des temples égyptiens, était lui aussi, à l'origine, la demeure réelle de Jahvé, un lieu où il résidait en personne. Cette habitation dans un temple du dieu qui avait pour séjour primitif une montagne et auquel on avait donné comme seconde demeure le pays même de Canaan était, en Israël, une conception nouvelle et d'importation étrangère. Aussi voyons-nous les Prophètes protester contre elle. Après

l'exil, une transformation se produisit dans la manière d'envisager le temple qui ne fut plus qu'un endroit où Jahvé se manifestait.

Une autre demeure de Jahvé, la dernière, c'est le ciel. Le Dr Westphal établit très longuement et de façon décisive, contre Stade, que c'est là, parmi les Israélites, une conception ancienne. Il estime qu'elle se fit jour dès que l'on commença à desserrer les liens qui unissaient Jahvé au Sinaï-Horeb et il indique comme date probable de cette transformation, le XIe siècle. Il insiste sur le caractère sensible, local, mythologique de cette conception du ciel comme demeure de Jahvé et il la rattache à l'antique mythologie de l'Asie antérieure. Elle eut comme propagateurs non pas tant les Prophètes que le Deutéronome.

Telles sont, trop brièvement résumées, les vues développées et soutenues par le Dr Westphal dans cette Étude qui est bien l'une des productions les plus remarquables et les plus soignées que l'École de Wellhausen nous ait données en ces dernières années. Remarquable et soignée, cela ne veut nullement dire concluante ou recevable. Sans entrer dans l'examen des présuppositions philosophiques ou critiques de cet ouvrage, présuppositions qui sont celles de l'École évolutioniste, je me contenterai de signaler brièvement quelques-unes des remarques particulières auxquelles il a donné lieu. La *Revue Biblique* (1) conteste tout spécialement les vues de l'auteur sur la période nomade de l'histoire d'Israël, sur la manière dont le culte de Jahvé s'est introduit chez les Israélites et sur le niveau de leurs croyances religieuses à cette époque. Volz (2) a insisté sur la difficulté que l'on éprouve à concilier quelques-unes des affirmations fondamentales du Dr Westphal : Jahvé dieu de l'orage et Jahvé dieu localisé sur le Sinaï-Horeb; Jahvé conçu comme habitant réellement tout ensemble les divers lieux de culte cananéens et le ciel, etc.

M. le Pasteur J. Boehmer s'est appliqué, dans une étude sur la « Face de Dieu » (3), à déterminer le sens originel de cette formule et à préciser les diverses interprétations dont elle est susceptible dans la Bible. Primitivement elle se serait rattachée à une conception solaire de la divinité et elle aurait traduit une idée mythologique. Cependant l'hypothèse d'une origine liturgique demeure possible et, pour une part, vraisemblable. Dans la Bible l'expression « Face de Dieu » doit s'entendre, selon les cas, en un sens matériel et cultuel, anthropomorphique, ou purement spirituel. Le Dr Boehmer admet qu'elle a subi en Israël une épuration progressive, jusqu'à devenir une simple métaphore.

Parmi les textes étudiés figurent les versets 12-23 du chapitre XXXIII de l'*Exode*. La recension actuelle serait composite. Après avoir re-

---

1. *Revue Biblique*, 1908, p. 318 et s.

2. *Theologische Literaturzeitung*, 1909, col. 434 et ss.

3. J. Boehmer, *Gottes Angesicht*. Ce travail forme avec l'étude exegétique du Dr W. Caspari : *Echtheit, Hauptbegriff und Gedankengang der Messianischen Weissagung Jes.* 9 1-6, le Fascicule IV (Jahrg. XII) des *Beiträge zur Förderung christlicher Theologie hgg. von* Schlatter u. Lutgert, in-8° de 69 pp. ; Gütersloh, Bertelsmann. 1908.

constitué ce qu'il estime être la version primitive, l'auteur y découvre une conception hypostatique de la Face de Dieu, conception dont l'origine mythologique, malgré l'évolution subie en Israël, serait encore visible. Cette interprétation est en contradiction avec le sens général de tout l'épisode. Il s'agit de voir non pas un personnage distinct de Jahvé, mais, de toute évidence, Jahvé lui-même.

En même temps que l'origine de la circoncision, la brochure de M. A. J. Reinach sur la lutte de Jahvé avec Jacob et avec Moïse (1) prétend remettre en lumière l'idée que les premiers Israélites se faisaient de la divinité. Malgré les retouches qui le défigurent, le récit de la lutte de Jacob avec son mystérieux adversaire, *Gen.*, XXXIII, 24-32, laisse assez clairement apercevoir la teneur primitive de la légende. Jacob, l'antique dieu cananéen, entre en conflit avec Jahvé, le futur dieu d'Israël. Usant d'un procédé plus habile que loyal, Jacob frappe Jahvé ou le touche à la cuisse. Cet acte lui assure la victoire. Son adversaire divin se voit contraint, pour pouvoir partir, de lui en demander la permission, et, auparavant, de lui livrer son nom et d'implorer sa bénédiction. D'où peut venir à l'acte de frapper la cuisse une pareille efficacité?

La réponse est fournie par un autre épisode, celui de la lutte de Moïse avec Jahvé, (*Ex.*, IV, 24-26). Le récit actuel, lui aussi très retouché, est assez compliqué. « ... Un double rite paraît s'être amalgamé dans ce passage capital de la Genèse remontant probablement à deux récits originairement distincts qui furent contaminés : Ziphorah s'alliait avec Jahvé par l'acte qui le constituait son époux de sang (c'est à Jahvé et non pas à Moïse que s'adresse, d'après M. Reinach, la parole : Époux de sang); Gershom, son premier-né, s'alliait au dieu par le sang de la circoncision. Chacun de ces récits dérivait sans doute d'une légende distincte par laquelle on cherchait à expliquer l'origine des deux rites sous une forme déjà évoluée : l'onction symbolique par un sang clanique, mais non plus par le sang virginal, remplaçant et rachetant la défloration prématrimoniale; la simple circoncision du prépuce substituée, peut-être, à une plus large effusion du sang viril, émasculation totale ou immolation du premier-né. » La défloration religieuse, pernicieuse en elle-même et combattue par le Deutéronome, disparut, tandis que la circoncision, qui se trouvait présenter des avantages hygiéniques, demeura. Cette explication de l'origine de la circoncision et du rite correspondant chez la femme de la défloration sacrée repose essentiellement, observe M. Reinach, sur cette notion primitive que les membres d'un clan sont parents et alliés dans la mesure où ils participent à un même sang qui est celui du dieu générateur du clan. Pour resserrer leur union avec le dieu, au moment où la puberté leur donne accès dans la vie du clan, filles et garçons doivent acquérir cet état nouveau en offrant au Dieu le plus pur de leur sang. Primitivement la défloration était accomplie par l'animal-totem en personne. Ces idées et ces rites nous fournissent

1. A. J. Reinach, *La lutte de Jahvé avec Jacob et avec Moïse et l'origine de la circoncision.* Extrait de la *Revue des Études Ethnographiques et Sociologiques* (Directeur A. van Gennep), in-4° de 25 pp., Paris, Geuthner, 1908.

l'explication du geste de Jacob frappant ou touchant Jahvé sur la cuisse et de sa mystérieuse efficacité; c'est un rite d'union et d'alliance. — A maintes reprises déjà, il a été établi que la conception totémiste, souvent fort exagérée et dénaturée en elle-même, était inapplicable à l'histoire religieuse d'Israël (1).

Le travail publié par le P. E. MADER, de la Société du Divin Sauveur, professeur d'exégèse au Séminaire de Tivoli (Rome), sur les sacrifices humains chez les anciens Hébreux et les peuples voisins (2), est une thèse de doctorat présentée à la Faculté de Théologie de l'Université de Fribourg en Suisse. Le P. Mader nous confie que sa pensée première avait été d'étudier tout simplement les sacrifices humains chez les anciens Hébreux et de déterminer leur rapport avec le culte légitime de Jahvé. Persuadé qu'ils constituaient en Israël un culte d'origine étrangère et essentiellement païen, il s'est vu contraint de justifier sa manière de voir en étendant ses recherches aux religions voisines, étant donné, en particulier, qu'il n'admettait pas la provenance cananéo-phénicienne de ce culte, généralement proposée par les savants qui se refusent à y voir une forme légitime de celui de Jahvé. D'où la première et, à certains égards, la plus importante sinon la plus solide partie de son étude qui en comprend deux : 1° Les sacrifices humains chez les peuples voisins d'Israël et leur relation avec le culte de Moloch; 2° Les sacrifices humains chez les Hébreux et leur rapport avec le culte légitime de Jahvé.

Le P. Mader ayant pris la peine de résumer lui-même et fort clairement les résultats de son enquête, je ne puis mieux faire que de le citer. 1° Pour les Égyptiens, plus que pour tout autre peuple, la pratique des sacrifices humains, attestée par des inscriptions et d'autres monuments, est un fait solidement établi; 2° Les relations qu'Israël a eues, au cours de son histoire, avec l'Égypte, ainsi que plusieurs textes bibliques, suggèrent de chercher en ce pays l'origine du culte de Moloch· 3° Encore que les inscriptions et les monuments figurés assyro-babyloniens faisant allusion à des sacrifices humains soient

---

1. La meilleure étude sur ce sujet est celle du P. V. ZAPLETAL, O. P., professeur à l'université de Fribourg (Suisse) : *Der Totemismus und die Religion Israels,* Fribourg en Suisse, 1901. — Au récent Congrès des religions d'Oxford, M. H. J. DUKINFIELD ASTLEY a lu un mémoire sur les *Traces of Animism and Totemism in the Old Testament* (résumé dans les *Transactions* etc., vol. I, pp. 263-268). Comme traces d'animisme, il cite les épisodes de l'arbre de vie et du serpent, de l'ânesse de Balaam, le rôle joué par les arbres, sources, pierres, dans l'histoire des patriarches, la conception des astres dans le chant de Déborah, l'invocation au puits, *Nomb.* XXI, 16-18, l'épisode de la fuite d'Agar et du buisson ardent, le murmure des arbres dans le récit de la bataille livrée par David aux Philistins, etc. etc. Comme vestiges de totémisme, il allègue les noms tels que Caleb, etc. (totémisme personnel); le système de tabous, *Lév.*, XI, *Deut.*, XIV; la pratique de l'exogamie et la conception de la parenté par la ligue féminine qu'atteste la loi du Lévirat.

2. EVARISTUS MADER, S. D. S., *Die Menschenopfer der alten Hebräer und der benachbarten Völker (Biblische Studien hgg. von* O. BARDENHEWER, XIV Band, Heft 5 et 6), in-8° de XIX et 188 pages, Fribourg en Brisgau, Herder. 1909.

peu nombreux jusqu'ici, ils suffisent néanmoins à rendre certaine l'existence de cette pratique chez les peuples mésopotamiens; 4° Étant donné que chez les Hébreux les sacrifices d'enfants, dans la mesure où nous sommes renseignés à leur sujet, ne furent, à aucun moment, autant en vogue qu'à la période assyrienne, et qu'une influence cananéenne semble exclue pour cette époque, il semble que l'on doive attribuer ce développement du culte de Moloch à l'action de l'Assyrie; 5° Il n'existe pas une seule preuve qui établisse que chez les Cananéens les sacrifices humains étaient offerts à Melqart. Le plus souvent il semble qu'ils le fussent à Kronos; 6° Ni l'identification du Melqart de Tyr avec le Ba'al de Byblos, ni leur assimilation au Moloch israélite ne sauraient être considérées comme vraisemblables; 7° Ni le nom de Jahvé, ni la manière dont il se manifeste, ni ses caractères distinctifs, ne permettent de voir en lui un dieu du feu ou un dieu solaire. (S'il fallait lui reconnaître un caractère astral, il serait plutôt, estime le P. Mader, un dieu lunaire); 8° L'affirmation d'après laquelle le culte de Moloch serait une forme ancienne du culte de Jahvé et Jahvé serait lui-même Moloch se heurte aux faits suivants : jamais, avant Isaïe, les termes Melek et Jahvé ne se trouvent associés; Molek ne figure que sept fois dans la Bible, tandis que Jahvé s'y lit six mille fois; même après Isaïe le terme Melek se rencontre trop rarement pour que l'on puisse y voir un nom de Jahvé; 9° L'exacte interprétation d'*Ézéchiel*, XX, 25 ss., et des ordonnances relatives aux premiers-nés et au *herem* montre que l'on n'est pas fondé à regarder les sacrifices humains comme de légitimes appartenances du culte de Jahvé; 10° Les interdictions catégoriques du Pentateuque, de même que l'opposition énergique des Prophètes au culte de Moloch, prouvent que le Jahvisme orthodoxe a eu en horreur, de tout temps, les sacrifices humains et les a regardés comme des rites païens; 11° Aucun des faits racontés dans la Bible n'autorise à penser que ces sortes de sacrifices fussent susceptibles d'être associés au culte légitime de Jahvé; 12° La disparition de ces sacrifices en Israël n'est pas dûe simplement à l'influence de la Perse; l'explication en doit être cherchée dans l'opposition des Prophètes et dans l'action spéciale de la Providence.

Plusieurs points faibles seraient à signaler dans la première partie surtout de cette thèse. Beaucoup jugeront, sans doute, un peu absolues les affirmations du P. Mader sur l'usage des sacrifices humains en Égypte et en Assyro-Babylonie. Il est aussi catégorique dans la négation que dans l'affirmation et les pages où il se débarrasse de l'hypothèse d'une influence phénicienne risquent d'être trouvées un peu expéditives. On est étonné qu'il ne prenne pas en plus sérieuse considération les révélations apportées par les fouilles récentes en Palestine et cela d'autant plus que l'origine égyptienne de la pratique des sacrifices humains en Israël n'explique pas du tout la prédilection très marquée des Hébreux pour les sacrifices d'enfants. Il serait facile de multiplier les remarques de ce genre. Le travail du P. Mader n'en est pas moins une sérieuse contribution à l'étude de ces difficiles problèmes et les *Biblische Studien* ont eu raison de l'accueillir.

Dans la bibliographie, j'ai relevé l'absence des *Notes de mythologie syrienne* de DUSSAUD (1903-1905).

A propos de ces fouilles récentes en Palestine auxquelles il vient d'être fait allusion, je signalerai le petit livre que publiait à la fin de l'année 1908 l'orientaliste bien connu, M. STANLEY A. COOK, d'Oxford (1). C'est un exposé très succinct, mais précis et objectif, de l'état religieux de Canaan au début du deuxième millénaire. Après un chapitre d'introduction sur le pays et ses habitants, M. Cook décrit les lieux de culte (ch. II), et expose ce que l'on sait sur les arbres sacrés, les pierres sacrées, les autels taillés à même le roc, les figures d'Astarté et autres objets cultuels. Le chapitre IV traite des rites et pratiques religieuses. Dans les squelettes d'enfants ensevelis dans des jarres à l'intérieur ou à proximité de certains lieux sacrés, l'auteur incline fortement à voir la preuve de l'usage de sacrifier les premiers-nés. Pareillement les squelettes découverts dans les fondations de divers édifices attestent la pratique des sacrifices de fondation. Le chapitre V est consacré aux esprits et aux rites et superstitions qui les concernent; les chapitres VI et VII aux dieux soit indigènes, soit d'origine étrangère. En terminant, M. Cook (ch. VIII) expose quelques-unes des idées caractéristiques de la mentalité religieuse des Cananéens et Phéniciens. Sans nier la réalité de l'influence exercée par la Babylonie et l'Égypte, il insiste sur l'indépendance et l'originalité que les Cananéens ont trouvé moyen de conserver. Leur civilisation et leurs croyances propres n'ont pas du tout été absorbées, comme on le prétend parfois, par la culture babylonienne et encore moins égyptienne.

La brochure du Dr W. ENGELKEMPER sur le sanctuaire et les lieux du culte d'après les lois du Pentateuque (2), nous ramène aux problèmes relatifs au culte de Jahvé. Le distingué professeur à la Faculté de Théologie catholique de l'Université de Münster s'y est proposé de résoudre la question suivante : Moïse lui-même a-t-il consacré par une loi formelle la conception d'un sanctuaire central unique? Ou les nombreux lieux de culte qui apparaissent au cours de l'histoire d'Israël jouissaient-ils de droits égaux à ceux de la tente de l'alliance? Il estime que si l'on répond, comme il lui paraît qu'on doit le faire, affirmativement à la première partie de cette question et négativement à la seconde, il est tout à fait nécessaire de fournir une explication positive du système compliqué de lois cultuelles qui figure dans le Pentateuque. C'est le mérite spécial de son travail de s'y être essayé. Le Dr Engelkemper s'attache d'abord à établir que les trois recueils de Lois qu'on a coutume de distinguer dans le Pentateuque : le livre

---

1. STANLAY A. COOK, *Religion of Ancient Palestine in the Second Millenium B. C.* (Coll. *Religions ancient and modern*); in-16 de VIII et 122 pages, Londres, Constable, 1908. Dans un travail lu au Congrès des religions d'Oxford, *The Religion of Canaan at the time of the Israelite invasion* (résumé dans les *Transactions* etc., vol. I, pp. 259-262), M. Cook insiste sur le caractère relativement élevé de la religion cananéenne.

2. W. ENGELKEMPER, *Heiligtum und Opferstätten in den Gesetzen der Pentateuch*, in-8° de VI et 115 pages, Paderborn, Schöningh, 1908.

de l'Alliance, le Code sacerdotal et le Deutéronome, s'accordent, malgré certaines diversités d'expression, sur ce point qu'à l'intérieur du territoire occupé par Israël, il ne peut y avoir qu'un sanctuaire où s'accomplisse le culte officiel, liturgique. Il en vient ensuite à examiner la question des sacrifices privés. Et d'abord, d'après le *Deutéronome*, ch. XII. Dans ce chapitre difficile, il distingue quatre sections: 1-7; 8-12; 13-19; 20-28. Les sections 1-7 et 13-19, qui sont de Moïse, déclarent licites en dehors du sanctuaire unique, pour ceux du moins qui en sont éloignés, les immolations destinées à se procurer de la viande, mais précise qu'en ce cas elles n'ont aucun caractère sacré. Les sections 8-12 et 20-28, qui ont été ajoutées à la fin de la période des Juges, rappellent que l'on ne peut offrir de sacrifices véritables qu'au sanctuaire unique. L'auteur passe ensuite au Code sacerdotal. L'examen de *Lév.*, XVII, 1-14, le persuade qu'à l'origine la législation sacerdotale tolérait les immolations privées en dehors du sanctuaire unique et que l'interdiction formulée dans les vv. 3-7 de ce chapitre est d'origine plus récente. Il estime que cette manière de voir est confirmée par *Lév.*, III, 16b-17; VII, 22-27; XVII, 10-12. Tous ces textes supposent l'existence légitime d'autels privés où s'effectuent des immolations qui sont de vrais sacrifices. Le livre de l'Alliance, *Ex.*, XX, 24-26, lorsqu'il prescrit les règles à suivre dans l'érection des autels et des sacrifices qu'on y doit offrir, n'a en vue que des immolations sacrificielles de caractère privé. Finalement l'auteur dispose ces lois relatives aux sacrifices privés dans l'ordre chronologique suivant : la loi du livre de l'Alliance au début de l'activité de Moïse; la loi du Lévitique (*Lév.*, XVII, 3-7) à Cadès, la 39e année de l'Exode; la loi du Deutéronome (*Deut.*, XII, 1-7; 13-19) un peu avant la mort de Moïse; la loi du Deutéronome (*Deut.*, XII, 8-12; 20-28) à la fin de l'époque des Juges.

Le point discutable de cette thèse, c'est l'interprétation du passage du livre de l'Alliance, *Ex.*, XX, 24-26. Il semble difficile d'admettre que le législateur y ait en vue des immolations purement privées. Cette distinction des sacrifices en sacrifices publics et qui ne peuvent s'offrir qu'au sanctuaire unique et en sacrifices privés qui, à l'origine, pouvaient s'accomplir partout, suffit-elle, d'ailleurs, à rendre raison de tous les sacrifices connus? La *Revue Biblique* (1) ne le pense pas et à propos de I *Sam.*, XX, 29, suggère l'existence d'une catégorie intermédiaire, les sacrifices de clan. On pourrait encore, avec M. Holzhey (2) faire des réserves spéciales sur la manière dont l'auteur explique I *Rois* (III *Reg.*), III, 2 et s. Il n'en reste pas moins que la tentative du Dr Engelkemper est digne d'éloges et que son travail mérite de trouver, parmi les exégètes catholiques, un accueil particulièrement favorable. Avec l'étude similaire de M. VAN HOONACKER, *Le lieu du culte dans la législation des Hébreux*, 1894, il fait partie des publications qu'on ne peut se dispenser de lire sur le sujet dont il traite.

Avant de clore cette section, je ne puis omettre de mentionner

1. *Revue Biblique*, 1909, p. 643 et s.

2. *Theologische Revue*, 1909, no 5, col. 145.

l'opuscule du Dr H. GRESSMANN, professeur à l'Université de Berlin, sur le Parfum palestinien dans la religion israélite (1) et l'ouvrage posthume du regretté P. SCHWALM sur la Vie privée du peuple juif (2). Dans la première des deux conférences que renferme son petit livre, le professeur Gressmann décrit un certain nombre d'usages religieux de la Palestine contemporaine qu'il rapproche, en vue de faire mieux comprendre ces derniers, des éléments semblables que présente la religion d'Israël. Il est d'avis que l'attribution aux montagnes d'un caractère sacré et le choix que faisaient les anciens Israélites des hauteurs comme lieux de culte, impliquent que Jahvé était conçu comme un dieu céleste et il proteste contre le sentiment d'après lequel c'est seulement à l'époque d'Ézéchiel que cette idée se serait fait jour. Dans la seconde conférence, qui a fourni le titre du livre, l'auteur étudie l'influence exercée par les diverses particularités du sol et du climat palestiniens sur la conception de Jahvé, à la fois dieu redoutable du sirocco, des tremblements de terre, de l'orage, des inondations, des éruptions volcaniques et dieu propice d'une terre fertile, arrosée, riche en arbres. Toutefois, jamais les Israélites n'ont identifié Jahvé avec les activités funestes ou bienfaisantes de la nature. Ils voyaient en lui une personnalité divine située derrière les phénomènes naturels qu'elle produisait et gouvernait. Le Dr Gressmann considère le buisson ardent où Jahvé habite comme un symbole solaire, encore qu'à son avis l'on ne puisse pas dire que Jahvé soit proprement un dieu solaire.

Le P. Schwalm avait formé le projet d'écrire une monographie sociale du peuple juif à l'époque de Jésus-Christ, comme introduction à une série d'études sur la vie sociale de Jésus-Christ, de l'Église naissante et de saint Paul. De ce projet, il n'a pu, emporté par une mort prématurée, réaliser qu'une partie et c'est le volume dont j'ai indiqué le sujet plus haut, à savoir la vie privée du peuple juif. Pour mieux faire comprendre les caractères qu'elle présentait à l'époque de Jésus, le P. Schwalm remonte jusqu'aux origines de la nation juive et décrit, dans le domaine dont il s'occupe, toute la suite de son évolution. Je ne puis entrer dans une analyse de ce livre dont le contenu déborde de beaucoup les cadres du présent Bulletin et je me bornerai à signaler, comme offrant un intérêt particulier pour l'historien de la religion d'Israël, les chapitres intitulés : *Le principal*

---

1. Hugo GRESSMANN, *Palästinas Erdgeruch in der israelitischen Religion;* in-16 de 93 pp., Berlin, K. Curtius, 1909. — M. J. G. FRAZER a relevé devant le Congrès des religions d'Oxford deux nouveaux traits de Folk-lore israélite auxquels il a consacré un travail très court : *Two Notes on Hebrew Folk-lore* (*Transactions* etc., vol. I, pp. 255-259). La première note s'intitule *The bird sanctuary,* et vise le *Ps.* LXXXIV, 4, qui semble faire allusion à des nids d'oiseaux dans l'enceinte même du temple. La seconde qui a pour titre : *The silent widow,* prend pour point de départ l'hypothèse d'une connexion étymologique entre אלמנה (veuve) et l'adjectif אלם (silencieux) et illustre, à l'aide de nombreux faits semblables, cette idée de désigner la veuve par l'appellation de « femme silencieuse ».

2. M.-B. SCHWALM, O. P., *La vie privée du peuple juif à l'époque de Jésus-Christ;* in-12 de XX et 590 pp., Paris, Gabalda, 1910.

*foyer de la vie juive*, et *La notion judaïque de Dieu et le type social du paysan juif*. Ce qui fait la réelle originalité de l'ouvrage du P. Schwalm et le recommande à l'attention, c'est l'application qui y est faite à l'étude de la société juive de la méthode sociologique pratiquée par Le Play et formulée en règles précises par l'abbé de Tourville.

**La vie après la mort.** — M. le Pasteur Dr Paul Torge vient d'entreprendre, après beaucoup d'autres et tout récemment encore M. Adolphe Lods (1), d'exposer les idées des Israélites sur l'âme et sa survie, la condition des morts, l'immortalité (2). Après avoir rappelé que, pour les Israélites, l'homme se composait de chair et d'un autre élément appelé tantôt âme et tantôt esprit, sorte de second moi, de double, le Dr Torge traite du sens fondamental du terme esprit et de ses applications diverses, des différents sens du mot âme et précise la manière tout expérimentale dont les anciens Hébreux ont acquis la notion d'âme. Il s'attache ensuite à établir qu'Israël, comme tous les peuples primitifs d'ailleurs, croyait, depuis toujours, à la survie des âmes après la mort. Cependant cette croyance commune dût être, de très bonne heure, répudiée par le pessimisme de penseurs qui ne formèrent jamais un groupe considérable.

Jusqu'ici, l'exposé du Dr Torge ne contient rien de bien nouveau. Les pages qu'il consacre au Chéol et surtout à la condition de ses habitants, offrent un plus vif intérêt. Il estime que l'on peut discerner dans la Bible les traces d'une double conception touchant la condition des morts au Chéol. Tantôt on nous les représente comme des « rephaïm », des êtres débiles et tantôt comme des « Elohim ». A ce dernier point de vue se rattachent manifestement l'usage de la nécromancie et ces vestiges d'un culte des morts qui se laissait encore apercevoir sous les formules atténuées de certains récits bibliques. Le Jahvisme admettait la première conception du Chéol, mais de tout son pouvoir combattait la seconde qui appartenait à un autre système religieux, de caractère et d'origine babyloniens. L'auteur retrace à grands traits l'évolution que subit la conception Jahviste du Chéol. Cette conception impliquait une philosophie pratique de la vie et de la rétribution qui résista mal aux chocs de la réalité. On fut amené peu à peu à développer et à compléter cette philosophie d'une part et d'autre part à faire entrer en ligne de compte l'idée de certaines différences dans la condition des morts au Chéol.

Le dualisme déjà signalé dans la manière dont Israël se représentait la condition des morts (*rephaïm* et *Elohim*) reparaît dans les idées qu'il se faisait de leur séjour. C'était le Chéol, nous venons de le voir, mais c'était aussi la tombe. Ces deux conceptions étaient à l'origine distinctes et la seconde antérieure sans doute à la première. Dans le chapitre qu'il consacre à la tombe et aux morts, le Dr Torge

1. Cfr. *Revue des Sc. Ph. et Th.*, 1908, p. 151 et ss.

2. Paul Torge, *Seelenglaube und Unsterblichkeithoffnung im Alten Testament*, in-8° de VIII et 256 pp., Leipzig, Hinrichs, 1909.

étudie les idées qui avaient cours en Israël sur la tombe, et met en relief l'importance qu'on attachait au fait de la sépulture. Tout cela implique, à son avis, que l'on concevait vraiment la tombe comme le séjour des morts, et ces morts eux-mêmes comme des êtres doués de sentiment et comme des Elohim. D'où le culte primitivement rendu aux morts et tout spécialement aux ancêtres, culte inspiré, d'ailleurs, non pas par la crainte, mais par l'affection. Ce culte, avec le temps, s'atténua et finit par disparaître sous la réprobation du Jahvisme qui ne le toléra jamais. Passant ensuite aux rites funéraires, l'auteur, après avoir rejeté diverses interprétations, suggère d'y voir l'expression d'un double sentiment de crainte et d'affection et vénération correspondant à la double idée qu'on se faisait de la condition des morts.

Sur le rapport qui existait entre Jahvé et les mânes, les vues du Dr Torge méritent d'être signalées. Contre Stade il nie que l'on puisse assigner comme point de départ et comme base à la religion d'Israël le culte des ancêtres et le totémisme. Le Jahvisme est un système religieux beaucoup plus ancien que l'École évolutioniste ne le prétend. Il faut s'en tenir à la constatation de la coexistence en Israël de la foi aux mânes et du culte de Jahvé, ce dernier affirmant de plus en plus sa prépondérance. Il estime pareillement beaucoup trop absolue l'affirmation de M. Beer : « *Scheolglaube und Jahvismus gehen sich ursprünglich nichts an* ». C'est vrai seulement pour la conception ancienne et populaire du Chéol, mais non pas pour celle plus récente que tolérait le Jahvisme et qui s'était peu à peu substituée à la première. Pour cette conception orthodoxe Jahvé était, d'abord d'une manière plutôt implicite puis explicite, le maître du Chéol et de ses habitants.

Le Dr Torge aborde enfin l'étude de cette croyance à l'immortalité qui, d'après son Avant-Propos, constitue le vrai sujet de son livre. Les Israélites s'y sont acheminés progressivement et péniblement à mesure que l'expérience leur imposait le sentiment de l'insuffisance des conceptions et des espérances dont leurs Pères s'étaient contentés vaille que vaille et que se développait parmi eux cet individualisme religieux dont Jérémie mérite d'être appelé le premier inspirateur. L'idée de l'immortalité de l'âme, liée pour eux à celle d'une immortalité de la chair, brille un instant dans le livre de Job, s'affirme avec plus d'assurance dans le psaume LXXIII. Elle trouva des adversaires, en particulier le Koheleth. — Il est regrettable que l'ouvrage de M. le Pasteur Torge, qui n'est pas sans mérite, soit assez mal composé et de lecture difficile. On louera son auteur d'avoir réagi sur plusieurs points contre les théories de Stade. Par contre, il sera permis de regretter qu'il ait donné tant d'importance aux vestiges, d'ailleurs assez incertains, de culte des morts et des ancêtres en Israël et de contester, en cette matière, quelques-unes des interprétations qu'il propose, ainsi que la portée des analogies babyloniennes qu'il invoque sur certains points. Dans l'ensemble, l'étude du Dr Torge entre moins dans le détail que celle de M. Lods.

**La Sagesse Israélite.** — Le Dr H. MEINHOLD a publié une étude sur la Sagesse d'Israël (1). L'ouvrage comprend deux parties. Dans la première, l'auteur, après avoir caractérisé les Livres sapientiaux : *Proverbes* (postérieurs, sauf exceptions, à l'exil), *Job* (Ve siècle), *Ecclésiaste* (seconde moitié du IIIe siècle), *Jesus Sirach* (vers 200), s'applique à résumer les doctrines qu'ils contiennent sur Dieu, la nature, l'homme, les devoirs religieux et enfin traite de certaines idées particulières à tel ou tel d'entre eux. Dans la seconde partie, il expose l'origine et le développement de l'idée de sagesse en Israël. Il distingue trois phases : Conception de la sagesse en Israël antérieurement aux prophètes, chez les prophètes, dans la communauté juive (à partir de Jérémie). L'étude de cette dernière phase se termine sur un chapitre consacré à la quasi-personnification (il n'y a pas vraiment personnification) de la sagesse. Le Dr Meinhold admet que la conception juive de la sagesse trahit des influences grecques et orientales. Son livre est intéressant surtout comme étude d'ensemble, mais beaucoup d'affirmations seraient à rectifier ou à préciser, par exemple en ce qui concerne la notion de sagesse avant les prophètes et chez les prophètes.

Cette Sagesse Israélite serait, en réalité, d'après le Dr C. VON ORELLI, une Sagesse « cosmopolite ». Telle est du moins la thèse que le savant professeur de Bâle esquisse dans un mémoire lu au Congrès des religions d'Oxford (2). Il insiste sur ce que Job est peut-être et Éliphaz certainement un Édomite. Les Proverbes contiennent des sections données comme d'origine étrangère (XXX, 1; XXXI, 1). Certains passages des prophètes et des livres historiques suggèrent l'idée d'une sagesse religieuse commune à Israël, aux Édomites et aux Arabes du nord. Les caractères mêmes de la Sagesse juive confirment cette manière de voir. Il y a peu d'allusions aux faits et éléments religieux spécifiquement israélites et le nom de Jahvé apparaît rarement. La pensée se meut dans une atmosphère beaucoup moins surnaturelle que dans les autres écrits bibliques. Le professeur von Orelli suggère, en particulier, l'hypothèse d'une influence égyptienne, mais s'exerçant par l'intermédiaire de l'Arabie du nord et d'Édom. Il distingue entre Job, les Proverbes, l'Ecclésiaste, — et l'Ecclésiastique. Ce dernier, dont la pensée est plus strictement juive, exprimerait assez bien la mentalité plus fermée du judaïsme après l'exil. Les trois premiers ouvrages lui sont antérieurs, reflètent une autre mentalité et pourraient être plus anciens qu'on ne le croit communément. — Peut-être bien que tout n'est pas à rejeter dans cette manière de voir.

**Messianisme.** — Les savantes et très opportunes publications consacrées à l'idée messianique par le P. LAGRANGE (3) et par M. le Pas-

---

1. H. MEINHOLD, *Die Weisheit Israels in Spruch, Sage und Dichtung;* in-8° de VII et 343 pp., Leipzig, Quelle und Meyer, 1908.

2. CONRAD VON ORELLI, *Religious Wisdom as cultivated in old Israel in common with neighbouring peoples (Transactions* etc., vol. I, pp. 284-291.)

3. M. J. LAGRANGE, O. P. *Le Messianisme chez les Juifs* (150 av. J.-C. à

teur J. Boehmer (1), se complètent mutuellement, la première consistant surtout en une synthèse des données contenues dans la littérature juive extra-canonique, tandis que la seconde doit son originalité, sinon sa valeur, à la considération des sources extra-judaïques.

Le P. Lagrange a eu en vue de rechercher si vraiment, comme le suppose M. Loisy, « il régnait en Palestine au temps de Jésus « une croyance commune » de l'ordre eschatologique » et foncièrement différente des doctrines de la Sagesse. Le seul moyen efficace de tirer ce point au clair était de dresser l'inventaire de toutes les conceptions messianiques formulées dans cette littérature extra-canonique que l'on peut dire, en gros, contemporaine de Jésus. Le P. Lagrange procède dans l'ordre suivant qui, tout en respectant, en ses grandes lignes, la chronologie, permet « d'attacher plus d'importance soit au caractère propre des sources, soit à l'évolution des idées, soit à leur mise en œuvre par l'action » : *Josèphe et Philon; apocalypses apocryphes; rabbinisme; messianisme en action.*

Malgré le souci qu'il a de la dissimuler, et les efforts qu'il fait même pour la dénaturer, Josèphe ne peut empêcher que l'on aperçoive l'action de l'espérance messianique dans les conflits dont il retrace la lamentable histoire. L'idéal messianique de Philon est « l'empire des saints ou des sages, où le Messie ne paraît que comme un guerrier valeureux qui les débarrasse de leurs adversaires. »

Les apocalypses apocryphes sont, comme il convenait, l'objet d'une étude copieuse. Après avoir analysé leur caractère littéraire et donné un aperçu de l'ensemble de leurs doctrines, le P. Lagrange entre dans l'examen de leurs idées eschatologiques. Subordonnant le point de vue chronologique et génétique aux nécessités de l'exposition (2), il extrait de cette littérature si difficile à analyser, les systèmes suivants. On rencontre d'abord une *eschatologie sans Messie*, eschatologie qui est tantôt *cosmique temporelle* (*Hénoch éth.*, I-XXXVI), tantôt *cosmique transcendante* (*Hénoch éth.*, XCI-CIV ou CV). Puis c'est une *eschatologie messianique historique* (*Jubilés; Testaments des XII Patriarches; Hénoch éth.*, allégorie des semaines et livre des songes; *Sibylles*, liv. III); une *eschatologie messianique transcendante* (*Assomption de Moïse; Hénoch éth.*, livre des Paraboles); enfin une *eschatologie synthétique* où se combinent ces diverses conceptions (*Sybilles*, liv. V; *Apocalypse d'Esdras; Apocalypse de Baruch*). Le P. Lagrange clôt cette section, la plus importante de son livre, par deux chapitres consacrés au Règne de Dieu et la Résurrection. L'impression que l'on emporte, à son avis, de l'étude des apocalypses, est celle-ci : « Les apocalypses se sont donc perpétuées, toujours orientées vers le messianisme, et cependant il faut nier absolument que celles qui sont antérieures à Jé-

---

200 ap. J.-C.) (Coll. : *Études Bibliques*); gr. in-8° de VIII et 349 pp. Paris, Gabalda, 1909.

1. Julius Boehmer, *Der Religionsgeschichtliche Rahmen des Reiches Gottes;* in-8° de VI et 215 pp., Leipzig, Dieterich, 1909.

2. L'ordre dans lequel les systèmes eschatologiques sont étudiés répond d'ailleurs à celui de leur apparition ou prépondérance historiques dans la mesure restreinte où l'on peut en apercevoir un.

sus marquent une étape vers le christianisme... On n'y trouve pas le moindre soupçon d'une vie religieuse nouvelle, plus intérieure, plus inspirée par l'amour de Dieu et du prochain. » Il faut naturellement y ajouter le vif sentiment de la diversité des conceptions messianiques dont témoignent ces écrits.

Passant ensuite au Rabbinisme, le P. Lagrange, après en avoir précisé les caractères généraux, expose, en autant de chapitres, les doctrines qu'il professe sur le règne de Dieu, la vie future, la résurrection, les temps messianiques, le Messie, le Messie souffrant et le Messie fils de Joseph. Enfin, dans une comparaison de l'Apocalyptique et du Rabbinisme, il s'attache à mettre en relief les divergences touchant les fins dernières, la personne du Messie et le règne de Dieu qui s'observent entre ces deux groupes d'écrits. Il définit en ces termes le point de vue du rabbinisme relativement à la personne du Messie : « Le côté de la tradition, le côté humain et national, est celui qui demeura toujours cher au rabbinisme. C'est par là surtout que son messianisme se distingue de celui des apocalypses. » Et à propos du règne de Dieu il formule cette remarque qu'il étend à tout l'ensemble des questions dont il a traité jusqu'ici : « Partout des problèmes posés, nulle part des solutions fermes, acceptées de tous. Quand on prétend que Jésus a pris pour point de départ de son enseignement la foi commune de son peuple en matière eschatologique, on ferme les yeux sur ces hésitations et ces incohérences. Ce qui est vrai, c'est que la plupart des idées dont il s'est servi étaient en effet dans l'air. Mais il a tout groupé dans une solution si simple qu'elle porte le sceau de sa divinité, surtout lorsqu'on la rapproche des prophéties qu'elle réalise dans une parfaite harmonie. »

Une quatrième et dernière partie nous montre le Messianisme en action dans l'attitude du Judaïsme envers les Gentils, dans l'attitude des maîtres envers le Christianisme et dans les déceptions messianiques que le peuple juif éprouva à partir de la ruine de Jérusalem jusqu'à l'entrée en scène de Mahomet.

L'ouvrage publié par le Dr J. Boehmer sur le « Religionsgeschichtliche Rahmen » du royaume de Dieu fait suite à celui qu'il a donné en 1902 sur l' « Alttestamentliche Unterbau » du royaume de Dieu (1) et le complète. Ce « cadre » du royaume de Dieu, ce sont les idées que s'en fait la littérature juive extra-canonique et les conceptions plus ou moins similaires que renferment les diverses religions en dehors du judaïsme et du christianisme. Par littérature juive extra-canonique, le Dr Boehmer entend les *Septante, les écrits apocryphes et pseudépigraphes* et la *littérature rabbinique*. Après avoir analysé ces divers documents en vue de mettre en lumière leurs conceptions touchant le royaume de Dieu, il synthétise ces conceptions sous les titres suivants : le roi d'après les idées juives; Dieu au point de vue de la conception juive du roi; le royaume de Dieu et la Thora; le royaume de Dieu et la nature; le royaume de Dieu et l'histoire; le royaume de Dieu et l'avenir; le royaume de Dieu et le Messie.

---

1. J. Boehmer, *Der alttestamentliche Unterbau des Reiches Gottes*, 1902.

D'après le Dr Boehmer, apocryphes-pseudépigraphes et écrits rabbiniques trahissent une conception à peu près identique, du royaume de Dieu. Mais cette conception, bien loin qu'elle représente un système cohérent et parfaitement unifié, rassemble en elle-même des vues assez disparates. On y découvre l'idée d'un *royaume de Dieu cosmique et transcendant*, et c'est de beaucoup le point de vue le plus fréquent, l'idée d'un *royaume de Dieu eschatologique-sotériologique*, idée infiniment moins répandue et moins en relief; enfin l'idée de *royaume messianique* que l'on paraît considérer comme identique au royaume de Dieu, mais que l'on rattache tantôt au royaume transcendant et tantôt au royaume eschatologique. Tout cela s'entrecroise et s'emmêle comme à plaisir, sans que l'on puisse découvrir entre ces divers éléments de rapports historiques ou génétiques tant soit peu assurés. Ce que l'on voit clairement, c'est que le terme abstrait βασιλεία ou *malkût* n'apparaît que très tard, peu avant l'entrée en scène de Jésus et du christianisme et que même alors il est peu usité. Enfin le Dr Boehmer estime que le Judaïsme n'est nullement parvenu à une conception morale ou religieuse du royaume de Dieu et qu'il n'a pas réussi à se dégager de ses préoccupations nationales. La conclusion de toute cette recherche, c'est que l'étude du Judaïsme ne fournit pas grand chose et rien de certain à l'exégèse du Nouveau Testament sur ce sujet du royaume de Dieu. Et cette conclusion est identique en somme à celle du P. Lagrange.

Le Dr Boehmer consacre la seconde partie de son livre à la notion d'un royaume de Dieu dans les religions autres que le judaïsme et le christianisme, spécialement en celles que l'on sait avoir été en contact avec la religion d'Israël. Il étudie tour à tour la notion de dieu-roi, de roi messianique, les rapports entre l'idée de dieu-roi et celle de roi messianique et humain. Un chapitre spécial, le plus précis et le plus intéressant, est consacré au royaume de Dieu dans le Parsisme. Le Judaïsme qui, depuis le Ve siècle était en relations étroites avec le Parsisme, aurait emprunté à ce dernier les éléments caractéristiques de sa conception du royaume de Dieu, plus particulièrement les traits eschatologiques. En terminant cette étude, qu'il donne comme une simple esquisse, sur la notion de royaume de Dieu dans les diverses religions, l'auteur traite brièvement du royaume de Dieu et des religions mondiales, le bouddhisme et l'islamisme. — Tandis que la première partie du livre offre des longueurs et des redites, la seconde est un peu sommaire et, quoique suggestive, sera sans doute moins appréciée que les chapitres très étudiés, consacrés à la littérature juive (1).

---

1. Selon son habitude, le Dr E. Schürer annonce lui-même dans le *Theologische Literaturzeitung*, 1909, no 25, col. 675-676, la 4e édition du volume III de sa *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. Das Judentum in der Zerstreuung und die jüdische Literatur*, VII et 719 pages (au lieu de 562 p.) Leipzig, Hinrichs, 1909. Il a particulièrement remanié et développé, en utilisant les papyrus araméens d'Éléphantine et les papyrus grecs découverts depuis 10 ans, les paragraphes consacrés à la Diaspora en Égypte. Parmi les sujets qu'il a repris avec plus de soin, il mentionne : Les

Puisque l'occasion s'en présente, signalons encore une fois l'excellente traduction de l'Ascension d'Isaïe sur la version éthiopienne, publiée par M. E. Tisserant, professeur d'assyrien à l'Apollinaire (1), qui a déjà été annoncée dans cette Revue. Elle est précédée d'une Introduction où l'on trouvera, entre autres choses, « quelques indications sur les doctrines de l'*Ascension* sur Dieu, le Fils de Dieu, l'Esprit-Saint, les cieux, les anges et les démons, l'Église chrétienne et le martyre de saint Pierre, les derniers temps, l'Antéchrist, la venue du Christ pour le jugement. » On sait que cet apocryphe contient des parties juives et des parties chrétiennes. Les traditions juives et les premiers linéaments de la spéculation chrétienne s'y mêlent d'une manière instructive et il faut savoir gré au distingué philologue qu'est M. Tisserant de l'avoir mis à la portée des biblistes et des historiens des origines chrétiennes.

La brochure du professeur Adalbert Merx, de Heidelberg, sur le Messie ou Ta'eb Samaritain (2) se trouve être, par suite de la mort soudaine de son auteur, une publication posthume. Le professeur Marti, de Berne, qui la présente au public, nous informe que Merx est mort subitement quelques jours après avoir écrit sur le dernier placard cet Imprimatur dont il avait tant de fois tracé les lettres familières au cours de sa féconde carrière d'écrivain. Le professeur Merx a réuni dans cette brochure quatre textes samaritains relatifs au Ta'eb et tirés des livres liturgiques en usage dans la petite communauté de Naplouse. Le premier, est ce lied dont il avait déjà donné communication au Congrès des Orientalistes de Stockholm (1889) et qui figure dans les *Actes* de ce Congrès (1893). Les trois autres sont inédits à savoir : dix textes du Pentateuque cités et interprétés comme preuves de l'existence certaine du « siècle à venir »; une réfutation de Hibat ibn Nagm al Matari; un midrach sur le déluge et la venue du Messie-Ta'eb. La première de ces pièces a été composée au XVe siècle, la troisième est du XVIe. L'auteur et la date de la seconde sont inconnus. La quatrième est adressée à l'iman Finas sans que l'on puisse préciser duquel des six grands-prêtres de ce nom il s'agit. Chacun de ces textes est accompagné d'une traduction et le premier suivi d'un copieux commentaire. En tête le Dr Merx a placé une introduction où il explique la provenance et le caractère des documents publiés. A la fin du volume il a inséré un calendrier compara-

---

tendances religieuses du judaïsme dans la Diaspora (p. 162-164); Les motifs de la propagande juive (p. 180 et s.); Les tendances religieuses de Jésus Sirach (p. 217 et s.); La relation du livre de Tobie avec les contes des « morts reconnaissants » (p. 242 et s.); L'auteur de l'*Assumptio Mosis :* non pas un zélote mais un « quiétiste » (p. 327); La vision de l'aigle dans le *IVe Livre d'Esdras* (p. 339 et ss.); La date du *Livre des Jubilés* (avant Hérode) (p. 384-386); L'histoire des *Oracles sibyllins* (p. 584 et s.); etc. L'on ne peut qu'admirer le soin extrême avec lequel le Dr Schürer tient à jour son si utile ouvrage.

1. Eugène Tisserant, *Ascension d'Isaïe, Traduction..., Introduction et Notes (Documents pour l'étude de la Bible publiés sous la direction de* F. Martin) ; in-8° de 252 pp., Paris, Letouzey et Ané, 1909.

2. Adalbert Merx, *Der Messias oder Ta'eb der Samaritaner (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft,* xvii) ; in-8° de 92 pp.

tif du comput samaritain et de l'hégire. Le Dr Merx estime que « le jour est proche où l'on introduira le Samaritanisme comme un facteur dans l'histoire des tendances religieuses pour l'époque où se formèrent les doctrines chrétiennes. » Il importe auparavant d'être fixé sur les croyances religieuses de ce « Samaritanisme ». Le petit livre que je viens d'analyser est de ceux qui contribueront à les faire mieux connaître (1).

**Influences étrangères.** — Nous avons vu que le Dr Boehmer attribuait, après beaucoup d'autres, une influence spéciale à la religion perse sur la conception juive du royaume de Dieu. Le professeur Bertholet, de Bâle, tout en considérant le fait comme un véritable problème et en proclamant qu'en principe il faut se défier de toute exagération, découvre un peu partout dans le judaïsme des traces d'influences étrangères (2). Il aperçoit une influence platonicienne dans la Sagesse de Salomon lorsqu'elle qualifie Dieu : « Celui qui est » ou lorsqu'elle considère le monde comme obtenu par l'organisation d'une matière informe. Influence platonicienne aussi dans cette idée évangélique que Dieu est la parfaite bonté et que la perfection de l'homme consiste à l'imiter. Influence grecque dans le souci d'éviter les anthropomorphismes, dans les polémiques contre les images divines, dans l'interprétation évhémériste des dieux, dans l'identification du culte qu'on leur rend au culte des démons. L'action de l'orphisme et des spéculations égyptiennes est sensible dans la cosmogonie de l'Hénoch slave. Des influences babyloniennes et perses se reconnaissent dans l'angélologie et dans la démonologie l'action du dualisme perse est manifeste.

Dans le domaine de l'anthropologie même phénomène. Le dualisme qui s'y remarque est d'origine platonicienne; de même l'idée de la préexistence des âmes *(Sagesse de Sal.)*. L'idée de la dignité humaine *(Sagesse de Sal.)*, et la théorie des parties de l'âme *(Testament de Ruben)*, peuvent être stoïciennes. Des influences orientales sont indéniables dans les spéculations sur le premier homme et sur le paradis.

L'eschatologie contient des éléments babyloniens, perses, et, probablement, grecs.

Le Dr Bertholet rattache encore à l'action de l'hellénisme l'estime décroissante des sacrifices, l'importance croissante des scribes; à celle du parsisme l'estime pour la bienfaisance, le culte de la pureté. En ce qui concerne la théologie des hypostases ou êtres intermédiaires entre Dieu et la création, il hésite entre des influences stoïciennes, perses et égyptiennes. La morale juive doit beaucoup à la morale stoïco-cyni-

---

1. L'ouvrage récent de M. J. A. Montgomery, *The Samaritans. The earliest Jewish sect, their history, theology and literature,* Philadelphie, The J. C. Winston Co, 1907; in-8° de XII et 358 pp., est à recommander comme Introduction aux études samaritaines.

2. Alfred Bertholet, *Das religionsgeschichtliche Problem des Spätjudentums;* in-8° de 30 pp., Tubingue, Mohr, 1909. Cette brochure est une édition augmentée du Mémoire lu par l'auteur au Congrès des religions d'Oxford et qui figure dans les *Transactions* etc. (vol. I, pp. 272-280) sous ce titre : *The religious-historical problem of later Judaïsm.*

que et le rituel contient des éléments orientaux. Précisons toutefois que, pour plusieurs de ces cas, il n'entend pas exclure à priori la possibilité d'un développement autonome.

En terminant il s'applique à décrire les circonstances qui rendirent possibles tous ces emprunts et, coexistant avec l'exclusivisme, il signale la puissance extraordinaire d'adaptation et d'assimilation du Judaïsme. Malgré tout le Judaïsme a su conserver son originalité.

Au cours de son travail, le professeur Bertholet annonce qu'il se contentera de signaler quelques cas seulement d'influences étrangères sur le Judaïsme. Cette remarque fait supposer qu'il en admet beaucoup d'autres. L'on se demande ce qui, dans ces conditions, peut bien lui appartenir en propre et en quoi consiste, au juste, son originalité?

## II. — NOUVEAU TESTAMENT

### I. — Ouvrages généraux

Sous ce titre : « Mythes, magie et morale », M. F. C. Conybeare a publié ce qu'il prétend être une Histoire critique de Jésus et du christianisme primitif (1). Après avoir engagé, en termes d'ailleurs injurieux, « le lecteur orthodoxe » à ne pas se formaliser du titre qu'il a choisi et à suivre avec patience ses démonstrations, M. Conybeare donne en passant son sentiment sur l'origine des écrits du Nouveau Testament qu'il compte utiliser. Sur ce point il est disposé à admettre à peu près tout ce qu'on voudra, y compris l'authenticité paulinienne des Pastorales. Quels que soient leurs auteurs et la date de leur composition, la valeur scientifique des livres du Nouveau Testament n'en est pas moins nulle ou peu s'en faut.

C'est ce qu'il explique dans les premiers chapitres de son ouvrage où il étudie et caractérise, en termes d'une correction douteuse, les épîtres de saint Paul, les compilations évangéliques, saint Marc, qui n'est que le premier en date des compilateurs, saint Matthieu et saint Luc, le recueil de Logia (non-Marcan document) qui lui n'est pas tout à fait dépourvu de valeur, qui en a du moins assez pour nous mettre à même de voir que les autres n'en ont aucune. M. Conybeare semble prendre un plaisir particulier à maltraiter saint Paul. Le Christ de saint Paul est une construction *à priori* qui ne doit guère au personnage historique de Nazareth et à ceux qui l'ont connu que le simple nom de Jésus. Aussi bien saint Paul se désintéresse-t-il complètement du Jésus historique, de ses actes et de ses paroles, du mouvement qu'il a créé au sein de la nation juive et dont les Douze sont les continuateurs. Il s'absorbe dans ses visions d'épileptique et dans son obscure théologie de rabbin. L'auteur du quatrième Évangile, qui se meut dans un domaine aussi étranger à l'histoire, pose au sommet de la christologie paulinienne, comme

1. F. C. Conybeare, *Myth, Magic, and Morals. A Study of Christian Origins*; in-16 de XVIII et 376 p., London, Watts and Co, 1909. (Issued for the rationalist Press Association.)

son naturel couronnement, la doctrine du Logos ou de la Divine Raison. Voici d'ailleurs le jugement qu'il porte sur les écrits que l'on a trop longtemps considérés comme des sources de véritable valeur historique et d'après lesquels on a entrepris la tâche impossible d'écrire la vie de Jésus. « Entre nous et lui (Jésus) s'interpose Paul — la première en date de nos sources —, avec ses préconceptions apocalyptiques de ce que doit être un Messie, avec le flot trouble et tourbillonnant de ses imaginations obscures, avec ses extases d'épileptique et ses révélations privées. Peu après nous rencontrons le recueil de Logia dans lequel, ainsi que nous l'avons vu, nous avons presque certainement des échos, et peut-être mieux que des échos, de son enseignement. Presqu'à la même date se place la partie saine de Marc, car la portion la plus considérable de cet Évangile est l'œuvre d'un homme qui a le tempérament et les goûts d'un marchand de miracles. Finalement nous avons le quatrième Évangile à peine moins fabuleux que les niaiseries du second et du troisième siècle. » Quant à Luc et à Matthieu ils se sont bornés à combiner et à gâter Marc et les Logia.

Alors quoi? Qu'y a-t-il de réel derrière cette littérature malsaine? Peu de chose et à peu près ceci. Vers le début de notre ère naquit à Nazareth, de parents qui s'appelaient Joseph et Marie, un enfant qui fut dûment circoncis et qui reçut le nom de Jésus. Il eut des frères et des sœurs. Quoique notablement plus jeune que Jean, il reçut de ses mains le baptême. On peut admettre qu'il fut un exorciste heureux. Ses disciples peu à peu en vinrent à le considérer comme le Messie et réussirent à lui faire partager leur conviction. Vers la fin Jésus annonça qu'il reviendrait après sa mort fonder sur terre un règne de Dieu. Il fut condamné par Pilate et crucifié, ce que, naturellement, ni lui ni les siens n'avaient prévu. La conviction qu'il était le Messie et l'assurance qu'il leur avait donnée de son retour firent de ses disciples des visionnaires. Ils le « virent » ressuscité et glorieux.

La morale de Jésus, outre qu'elle est peu originale, est de portée beaucoup moins universelle qu'on ne le dit et souvent dominée par l'illusion d'une catastrophe eschatologique imminente (1). Elle est

---

1. Sans vouloir établir de rapprochement entre le pamphlet de M. Conybeare et les consciencieuses recherches de M. R. H. CHARLES, je signalerai le mémoire lu par le savant professeur d'Oxford au dernier Congrès d'histoire des religions et intitulé : *Man's forgiveness of his neighbour*. La doctrine évangélique du pardon des offenses se trouve déjà dans les *Testaments des XII Patriarches* qui sont un écrit galiléen. (*Transactions* etc., vol. I, pp. 305-314.)

Par contre, dans un travail présenté au même Congrès sous ce titre : *New Testament Eschatology and New Testament Ethics*, M. Fr. G. PEABODY expose des vues bien différentes de celles de M. Conybeare. Au lieu d'interpréter, comme on aime maintenant à le faire, la morale évangélique à la lumière de la conception eschatologique que l'on prétend avoir dominé la pensée de Jésus. il suggère de suivre la voie contraire. En réalité l'enseignement moral de Jésus est beaucoup plus indépendant de toute perspective eschatologique qu'on ne le dit. On peut même prétendre que dans l'ensemble il est affranchi de toute préoccupation eschatologique. Ne serait-ce pas, par ha-

sans valeur pour nous et tout à fait inapplicable à nos sociétés modernes beaucoup plus compliquées que celle où vécut Jésus.

M. Conybeare consacre ensuite des chapitres spéciaux au baptême de Jésus, aux légendes relatives à sa naissance, à l'usage magique des noms (1), à l'Eucharistie, création étrange de saint Paul le visionnaire, à la fin de Jésus, au rite baptismal, à Marcion, dont les conceptions ne sont pas sans mérite pour l'époque, au développement des croyances chrétiennes, qui sont inintelligibles pour l'esprit moderne. Au nombre de ces croyances inacceptables, l'auteur place la conception d'un Dieu créateur à la fois tout-puissant et bienveillant.

Je ne vois pas la nécessité de faire la critique de ce livre qui est une œuvre de prosélytisme antichrétien. Je signalerai seulement les multiples incohérences qu'on y découvre lorsqu'on l'examine de près et qu'on en vient au détail. Pour nous, lecteurs français, qui sommes depuis longtemps familiarisés avec ce genre de littérature, il manque tout à fait de piquant. On eût attendu mieux de M. F. C. Conybeare qui « depuis 20 ans se livre à une minutieuse étude de la littérature et des rituels chrétiens des cinq premiers siècles », qui doit à ses publications antérieures, d'un tout autre caractère que celle-ci, une haute et légitime réputation scientifique, et qui est enfin membre de la British Academy. Seule l'étude sur le rite baptismal m'a paru, en certains endroits et malgré des déductions grossièrement tendancieuses, contenir des vues intéressantes (2).

En regard de Mythes, morale et magie, c'est une joie de pouvoir mettre le beau livre de M. H. B. Swete, de Cambridge, sur le Saint-Esprit dans le Nouveau Testament (3). L'auteur s'y est proposé

---

sard, un indice qu'on a beaucoup exagéré l'importance du facteur eschatologique dans la vie et l'enseignement de Jésus? (*Transactions* etc., vol. II, pp. 305-312).

M. Sharman, dont je ne connais que par des comptes-rendus l'ouvrage récent : *The teaching of Jesus about the future according to the synoptic Gospels* (in-8° de XIV et 382 p., Chicago, The University of Chicago Press, 1909). réagit lui aussi contre l'eschatologisme mais en faisant appel à des procédés de critique littéraire et historique inquiétants. Cfr. *Theologische Literaturzeitung*, 1909, n° 25, col. 678 et ss.

Le mémoire présenté au Congrès de l'histoire des religions d'Oxford par le professeur E. von Dobschütz : *The significance of early christian eschatology*, tout en admettant l'existence chez Jésus et ses premiers disciples de la croyance en la proximité de la catastrophe eschatologique, insiste sur ce que cette croyance n'a eu en réalité qu'une action très limitée sur l'enseignement et l'activité de Jésus et de la première génération chrétienne. (*Transactions* etc., vol. II, pp. 312-320).

1. Cfr. : *The use of sacred names*, par le même auteur, dans *Transactions* etc., vol. II, pp. 358-361.

3. M. W. Sanday, personnellement pris à partie par M. Conybeare, vient de publier en réponse, chez l'éditeur Longmans de Londres, une brochure intitulée : *A new Marcion.* Il y compare M. Conybeare à un « petulant child who has taken to pieces his toy and cannot put it together again. » *Expository Times*, vol. XXI, n° 3, p. 100.

3. H. Barklay Swete, *The Holy Spirit in the New Testament.A Study of primitive Christian teaching*; in-8° de VIII et 417 . Londres, Macmillan, 1909.

comme but « d'aider le lecteur dans son effort pour réaliser la position des premiers prédicateurs et écrivains chrétiens lorsqu'ils parlent du Saint-Esprit en connexion avec l'histoire de leur temps et à la lumière de leurs expériences personnelles dans l'ordre de la vie spirituelle ». De ce point de vue, les questions de critique littéraire et historique que soulève chaque livre du Nouveau Testament, n'offrent que peu d'intérêt et peuvent être sans inconvénient laissées de côté. En une brève introduction, M. Swete rappelle l'état dans lequel les livres canoniques de l'Ancien Testament et la littérature juive non canonique de Palestine et d'Alexandrie avaient laissé la doctrine du Saint-Esprit. L'ouvrage lui-même comporte trois parties dont la première a pour titre : La manifestation du Saint-Esprit dans l'Histoire du Nouveau Testament; la seconde : La manifestation du Saint-Esprit dans l'Enseignement du Nouveau Testament; la troisième : Synthèse de la doctrine du Nouveau Testament sur l'Esprit.

La première partie est donc une étude du Saint-Esprit tel qu'il se manifeste dans les faits de l'histoire évangélique et apostolique, depuis la naissance de Jean et la conception miraculeuse de Jésus jusqu'à la fondation des églises de la Gentilité. On y trouvera un commentaire purement réel, mais précis, des récits du Nouveau Testament et un exposé « révérent », objectif et très généralement exact des doctrines qui s'y trouvent impliquées.

La seconde partie analyse l'enseignement de Notre-Seigneur touchant le Saint-Esprit, d'abord d'après les Synoptiques, puis d'après le quatrième Évangile, que M. Swete regarde comme possédant, quant à la substance des récits et des discours, une valeur historique. L'auteur étudie ensuite la doctrine des épîtres de saint Paul qu'il répartit en deux groupes : Th. Cor. Gal. Rom. dans le premier et les autres, c'est-à-dire les épîtres de la captivité, les épîtres pastorales et l'épître aux Hébreux, qui offre d'étroites affinités avec les écrits de l'apôtre, dans le second. Une brève analyse des autres livres du Nouveau Testament clôt cette section.

La troisième partie, qui était la plus délicate, synthétise la doctrine du Nouveau Testament sous les titres suivants : L'Esprit de Dieu; l'Esprit de Jésus-Christ; l'Esprit dans l'Église; l'Esprit et le ministère; l'Esprit et la parole écrite; l'Esprit et la vie personnelle; l'Esprit et la vie à venir. Il est naturellement impossible de résumer cette substantielle synthèse dont l'inspiration générale est excellente. M. Swete signale comme l'une des caractéristiques de la doctrine du Nouveau Testament, par opposition à celle de l'Ancien, la mise en lumière de l'aspect éthique de la nature et de l'activité du Saint-Esprit, l'extension prise par l'activité du Saint-Esprit, son rôle dans la vie individuelle. Il estime que le Nouveau Testament ne nous présente pas explicitement le Saint-Esprit « comme une personne au sein de l'unité d'une Essence tri-personnelle », mais c'est, tout simplement, « faute d'avoir poursuivi cette ligne de pensées »; car les données qu'il nous fournit nous contraignent nous-mêmes à créer cette formule technique. Les écrivains du Nouveau Testament étaient plus occupés de se faire une juste idée de l'œuvre du Saint-Esprit

que de définir son rapport avec le Père et avec le Fils. Cependant ils le conçoivent manifestement comme un agent personnel et appartenant à la sphère proprement divine. Saint Paul a magnifiquement développé la doctrine des rapports du Saint-Esprit avec l'Église et cela n'a rien d'étonnant puisque c'est à lui qu'on doit la doctrine si élaborée de l'Église qui se trouve exposée dans I Cor. et Éph. De même nul n'a donné autant d'attention que lui au rôle de l'Esprit dans la vie individuelle du chrétien. Cependant M. Swete ne cède pas à la tentation, ainsi que l'a fait M. WINSTANLEY (1), de minimiser l'enseignement des Évangiles sur le Saint-Esprit pour accroître l'importance de la doctrine de saint Paul. Le chapitre intitulé : L'Esprit et le ministère, est, avec celui où l'auteur traite de l'Esprit de Jésus-Christ, parmi les plus intéressants de cette dernière partie. M. Swete affirme la distinction du Christ glorieux et de l'Esprit que plusieurs ont tendance à identifier. Ce nouvel ouvrage de M. Swete rendra de très réels services aux théologiens, même catholiques.

## 2. — Monographies

**Saint Paul** — Le Dr J. WEISS vient d'ajouter une brochure à toutes celles que le « *Paulus* » de WREDE et le problème, qu'il a mis à l'ordre du jour en Allemagne, du rapport entre saint Paul et Jésus, ont déjà provoquées (2). Cette brochure comprend deux parties dont la plus neuve est assurément la première où l'auteur entreprend de prouver que saint Paul non seulement a *vu* Jésus au cours de sa vie terrestre, mais l'a *connu*, c'est-à-dire l'a vu à plusieurs reprises et dans des conditions qui lui permettaient de le reconnaître. La preuve, c'est que, de fait, lors de la vision du chemin de Damas il le reconnut parfaitement! Dans la seconde partie de son travail, le Dr J. Weiss dresse le bilan des divergences et des concordances entre les conceptions de saint Paul et celles de Jésus sous les titres

1. Cfr. *Revue d. Sc. Ph. et Th.*, 1909, p. 170 et s.

2. J. WEISS, *Paulus und Jesus;* in-8° de III et 72 p., Berlin, Reuther u. Reichard, 1909. Le même auteur a récemment publié dans la Collection : *Religionsgeschichtliche Volksbücher*... hgg. von F. M. SCHIELE, une brochure intitulée : *Christus. Die Anfänge des Dogmas;* in-8° de 88 p., Tubingue, Mohr, 1909. S. Paul, le premier aurait entendu la formule « Fils de Dieu » au sans propre, métaphysique. S. Marc, encore que, dans son Évangile, nous possédions une tradition digne de foi touchant le Jésus historique, se tient personnellement sur le terrain de la Christologie paulinienne. Son Fils de l'homme équivaut à l'homme céleste de S. Paul et comme ce dernier il parle du Fils de Dieu au sens propre.

M. F. C. BURKITT, de Cambridge, au contraire, repousse positivement l'idée d'après laquelle l'Évangile de S. Marc aurait été conçu et organisé sous l'influence de la théologie paulinienne. Commentant la parabole des vignerons, qu'il regarde comme authentique, il s'attache à montrer que les idées qu'on y trouve sur Jésus et sa mission ne sont pas pauliniennes. Plus précisément, elles ne dérivent pas de la Christologie de S. Paul mais « l'anticipent » plutôt. (Mémoire lu au Congrès d'Oxford sur : *The Parable of the wicked husbandmen, Transactions* etc., vol. II, pp. 321-328).

suivants : L'hellénisme de Paul, son attitude vis-à-vis de l'État, la pensée spéculative et rabbinique de Paul, son opposition au Judaïsme, le fondement de la certitude du salut, la filiation divine et la foi au Dieu Père, Paul comme type du christianisme de la conversion et de la rédemption, apocalyptique chez Jésus et chez Paul, morale de Jésus et de Paul. L'action de Jésus sur saint Paul a été, au dire du Dr J. Weiss, beaucoup moins d'ordre intellectuel que personnel; en d'autres termes c'est la personne même de Jésus plutôt que sa doctrine qui a influencé l'âme et la pensée de saint Paul. « L'impression générale produite sur lui par la personne de Jésus, annonciateur, dépositaire et consommateur du divin dessein d'amour, l'amena à introduire des corrections essentielles dans sa conception juive du Messie; et ce doit être là le trait le plus décisif et le plus profond de l'action de Jésus sur Paul. » Et ailleurs : « Ce trait principal de la figure du Messie (à savoir l'amour), il n'a pu l'emprunter au Judaïsme. Sur ce point l'expérience historique a complété et transformé d'une manière décisive sa conception juive du Messie. En d'autres termes : Paul a dû puiser dans les récits des disciples primitifs ou dans ses impressions personnelles la persuasion que Jésus était conscient d'une unique mission : non pas seulement publier l'amour de Dieu, mais l'incarner dans ses paroles et dans ses actes, le démontrer de façon si irrésistible que les pécheurs pûssent, grâce à lui, retrouver confiance. Il a dû savoir quelque chose du désir dont il brûlait de gagner des âmes, du bien qu'il faisait et de la pitié que lui inspirait la souffrance, de la manière consolante et encourageante dont il traitait les âmes déchues ». Je crois bien que M. J. Weiss est en train de nous découvrir, sous couleur d'analyser l'âme de saint Paul, ce qui le touche lui-même dans l'Évangile et dans la personne de Jésus. Ce qu'il dit d'ailleurs n'est pas inexact, mais beaucoup d'autres liens rattachent la doctrine de saint Paul à l'Évangile de Jésus.

L'étude du Lic. W. Olschewski sur les racines de la Christologie paulinienne (1) touche à peine au problème de l'influence de Jésus de Nazareth sur la pensée de saint Paul et cette omission est en elle-même assez significative. Avant d'exposer ses idées personnelles, l'auteur critique très longuement les vues jadis émises par Holsten (pp. 1-84) et celles plus récentes de Wrede, Brückner et Wernle (pp. 84-137). Holsten est dans l'erreur lorsque, sous l'inspiration de sa théologie immanentiste, il considère la vision de l'apôtre sur le chemin de Damas comme un phénomène d'ordre purement psychologique, lorsqu'il l'interprète comme un fait d'essence intellectuelle et qu'il y voit la soudaine et décisive issue d'une « méditation » prolongée depuis assez longtemps déjà. L'objet principal qu'il assigne à cette méditation et au sujet duquel la lumière se serait faite soudain dans l'esprit de saint Paul, à savoir le problème posé par la croix de Jésus, est tout à fait au second plan dans la vision

1. W. Olschewski, *Die Wurzeln der paulinischen Christologie;* in-8° de 170 p., Königsberg i. Pr., Gräfe u. Unzer, 1909.

sur le chemin de Damas. Holsten se trompe pareillement lorsqu'il nous montre les réflexions et la vision de saint Paul déterminées et dominées par les deux conceptions opposées qui seraient, d'après lui, la racine de la Christologie de l'apôtre la doctrine pharisienne (le Nomisme) et la doctrine helléniste (l'homme céleste de Philon). Bien loin que la théorie philonienne de l'homme céleste soit devenue le principal facteur de la Christologie de saint Paul, celui-ci la repousse et ne cesse de la combattre. Holsten, en réalité, a complètement méconnu le vrai caractère de l'événement de Damas, qui ne fut point un acte intellectuel ni ne consista en la substitution d'un nouveau système d'idées à un système antérieur, mais dans lequel il faut voir une expérience religieuse. M. Olschewski le définit comme une irruption du Christ-Esprit dans la vie intérieure de saint Paul, qui le transforme en une « nouvelle créature » et qui l'introduit brusquement dans le siècle à venir.

L'explication qu'en donnent Wrede et Brückner n'est guère, à son sens, plus satisfaisante. Quant à la Christologie paulinienne, ils la considèrent à tort comme constituée par le transfert à la personne de Jésus des prédicats attribués au Messie par l'Apocalyptique juive et dont il faut chercher l'origine première en dehors du judaïsme. Cette conception s'inspire du point de vue dit de l'histoire de la religion. Wernle lui-même, encore qu'il ait mieux saisi le caractère et l'importance de l'événement du chemin de Damas, représente la même manière de voir touchant l'origine de la Christologie de saint Paul.

M. Olschewski s'engage personnellement dans une toute autre voie, la voie pneumatique. Ce qui caractérise, à son avis, la Christologie paulinienne, c'est qu'elle est essentiellement une Pneumatologie. En une série de paragraphes, il étudie les divers éléments de la doctrine de saint Paul sur le Christ où se réalise et où se manifeste spécialement cette fusion de la Christologie et de la Pneumatologie, à savoir : le concept de δύναμις, celui de vie, la formule de II Cor., III, 17, la formule ἐν Χριστῷ (à rapprocher de ἐν πνεύματι). Il conclut : « Dans l'événement de Damas (tel qu'il l'a défini plus haut) et là seulement nous avons le prototype de cette combinaison intime, organique, de la Christologie et de la Pneumatologie; dans l'événement de Damas et là seulement se trouve une base adéquate pour cette transformation créatrice, allant bien au delà de la communauté primitive et de l'impulsion reçue d'elle, qui se manifeste dans la combinaison intime et organique de la Pneumatologie et de la Christologie ». Finalement : « Ni un système intellectuel, œuvre de saint Paul, ni des conceptions messianiques antérieures qu'il se serait appropriées, mais une expérience réelle et véritable — expérience dont la traduction est le πνεῦμα-Christus de saint Paul — peut seule être la racine de réalités vivantes et pourvues d'une efficacité religieuse ». Cette déclaration, si nous n'avions pas eu déjà l'occasion de le remarquer, suffirait à nous révéler que l'étude de M. Olschewski n'est pas affranchie de tout *à priori*. Les conclusions qu'il défend et qu'il appuie sur des interprétations dont plusieurs

sont manifestement fausses, sont aussi excessives, dans leur sens, et insuffisantes que celles qu'il combat.

Le Dr Fr. TILLMANN, professeur à l'université de Bonn, qui publiait, en 1907, comme thèse de doctorat, une très estimable étude sur le Fils de l'homme (1), vient de faire paraître sous ce titre : Le retour du Christ d'après les épîtres de saint Paul, un travail très personnel et de grand mérite qui est son *Habilitationschrift* (2). Après deux chapitres d'introduction où il s'attache à définir la tâche qu'il s'est fixée et les documents qu'il compte utiliser (ch. I), puis à préciser les deux notions générales de siècle présent et de siècle futur (ch. II), l'auteur entre dans le vif de son sujet. Le ch. III a pour titre : La date du retour. Le Dr Tillmann y étudie I *Th.*, IV, 13-18; I *Cor.*, VII, 25-31; I *Cor.*, XV, 51-53; *Rom.*, XIII, 11-12, et conclut qu'au moment où il écrivait ces épîtres, saint Paul croyait à la proximité de la parousie. La génération à laquelle il appartenait devait en être témoin et lui-même espérait bien ne pas mourir avant qu'elle se produise. Le ch. IV est consacré à l'exégèse de II *Cor.*, V, 1-10 où saint Paul envisage pour la première fois la possibilité de mourir avant la parousie. En cette matière, observe le Dr Tillmann un peu sommairement, saint Paul n'était pas et ne pouvait pas être l'interprète de la Révélation, puisqu'il est avéré que la date de la parousie n'y était pas contenue. Il formule son sentiment personnel.

L'auteur passe ensuite à des questions difficiles encore, mais moins brûlantes que celle qu'il vient d'aborder et de résoudre avec une grande et louable franchise. Le ch. V traite des signes avant-coureurs de la Parousie : l'entrée des Gentils dans l'Église et la conversion d'Israël, l'apostasie et l'Antéchrist. L'obstacle qui retient encore ce dernier et qui l'empêche de se manifester pourrait être que l'entrée des Gentils dans l'Église et la conversion d'Israël ne sont pas encore accomplies. Dans le chapitre VI, le Dr Tillmann étudie la Parousie et spécialement le jugement qui en est le but, et au chapitre VII le rapport qui existe entre la Parousie et la résurrection. Il n'est pas exact de dire, remarque-t-il, que saint Paul conçoit entre la mort et la résurrection un état analogue au sommeil, qu'il ignore ou même répudie la résurrection des méchants, qu'il admet l'existence d'une sorte de corps intermédiaire entre le corps mortel et le corps glorieux.

La thèse de l'auteur sur le sentiment de saint Paul touchant la proximité de la Parousie, qui fait le principal intérêt de son livre, me paraît juste en substance. Je doute cependant qu'il ait rendu toutes les nuances de la pensée ou de l'état d'esprit de l'apôtre sur ce point. Sans parler de l'exégèse très contestable qu'il propose de II *Cor.*, V, 6-8, l'on doit regretter qu'il se soit interdit toute confrontation des vues de saint Paul avec l'enseignement de Jésus et avec

1. Cfr. *Revue d. Sc. Ph. et Th.*, 1909, p. 159 et s.

2. Fr. TILLMANN, *Die Wiederkunft Christi nach Paulinischen Briefen (Biblische Studien hgg. von* O. BARDENHEWER, XIV Band, I-II Heft); in-8° de VIII et 205 p. Freiburg im Breisgau, Herder, 1909.

les conceptions juives, se mettant ainsi hors d'état de pouvoir préciser leur provenance, leur caractère et leur portée (1).

Je ne veux pas omettre de signaler un article précis et intéressant du Rév. A. L. WILLIAMS sur le Culte des anges à Colosses (2). L'auteur y étudie la doctrine des anges parmi les Juifs, qui était très développée, et le culte des anges, qui l'était beaucoup moins et qui n'apparaît guère que dans la sphère des exorcismes et de la magie. Il est difficile, par suite, de considérer le culte si développé des anges à Colosses comme étant entièrement d'origine juive. A l'apport judaïque il faut joindre les influences qui s'exerçaient sur toute l'Asie-Mineure, influence perse et, par elle, influence babylonienne, influence hellénique, et l'action de causes locales : phénomènes naturels et culte traditionnel des divinités spéciales auquel ils avaient donné naissance. Le culte des anges à Colosses n'était donc ni purement juif ni uniquement païen, mais l'un et l'autre.

**Le Judéo-Christianisme.** — On peut dire que l'ouvrage du Dr G. HOENNICKE, privat-docent à l'Université de Berlin, sur le Judéo-Christianisme au Ier et au IIe siècle, comble une lacune (3). Nous ne possédions jusqu'ici aucune étude d'ensemble sur ce sujet. Le Dr Hoennicke expose, dans une Introduction, l'histoire des opinions émises sur le Judéo-Christianisme depuis Baur et propose cette définition où peut-être il eût été utile d'introduire quelques distinctions : « Le Judéo-Christianisme est une conception de l'Évangile, répandue parmi des chrétiens d'origine juive, dans laquelle trouvent place des éléments issus de l'Ancien Testament et du Judaïsme qui sont étrangers à l'essence même de l'Évangile ». Le premier chapitre est consacré à l'étude extérieure et intérieure du Judaïsme (Judentum). L'auteur analyse les trois principaux courants de la piété juive : pharisaïsme, hellénisme, apocalyptique et signale la coexistence en chacun d'eux d'éléments ou de tendances universalistes et de particularisme national. Entrant ensuite dans son sujet, le Dr Hoennicke (ch. II) s'efforce de déterminer dans quelle mesure l'Évangile se propagea parmi les Juifs et quel rôle jouèrent les convertis de race juive au sein de l'Église primitive. Si le nombre des Judéo-Chrétiens semble avoir été, en somme, peu considérable, l'action qu'ils exercèrent ne laissa pas que d'être importante. C'est eux qui inaugurèrent le mouvement d'évangélisation ; ce sont parmi eux que la tradition évangélique se fixa et prit corps ; ce sont eux, enfin, qui transmirent à l'Eglise naissante l'Ancien Testament.

Du milieu de ces Judéo-Chrétiens sortirent les Judaïsants (Judaïsmus), adversaires de saint Paul. L'auteur explique (ch. III) à quelles causes est due leur apparition et énumère les sources qui nous peuvent renseigner à leur sujet (Actes, Gal., II Cor., Rom., Phil.). Ces

1. Cfr. *Revue Biblique*, octobre 1909, p. 646 et ss.

2. A. L. WILLIAMS, *The cult of the Angels at Colossae* dans *The Journal of Theological Studies*, April 1909. pp. 413-438.

3. G. HOENNICKE, *Das Judenchristentum in ersten und zweiten Jahrhundert ;* in-8° de VIII et 419 p., Berlin, Trowitzsch u. Sohn, 1908.

Judaïsants ont pour caractéristique d'exiger, comme condition du salut, que les Gentils eux-mêmes soient circoncis et observent la Loi. Ils ne sont pas les agents des Douze, pas même de Jacques, et ne représentent pas les idées des autorités hiérosolymitaines. Le mouvement judaïsant survit à saint Paul, mais sans donner naissance à des sectes proprement dites (ni Ebion ni Thebutis n'en ont fondé) et en se surchargeant d'éléments syncrétistes. L'influence de l'Essénisme est à écarter. Ce mouvement se rétrécit et disparaît obscurément devant l'universalisme de l'Évangile de Jésus. La disparition de saint Paul et la ruine de Jérusalem y ont contribué également, quoique pour des raisons différentes. Un dernier chapitre traite de l'influence du Judaïsme dans la formation et l'organisation de l'Église catholique, influence que le Dr Hoennicke estime avoir été très considérable. Le culte, l'Eucharistie sous sa forme tardive, l'organisation des communautés, le rite baptismal, la manière d'interpréter l'Écriture trahissent des influences juives. Ainsi en va-t-il de beaucoup de concepts théologiques chez les Pères apostoliques. Un appendice sur les Minim, qui seraient des chrétiens, complète l'ouvrage. Sans contester les mérites de son travail, on peut regretter que le Dr Hoennicke n'ait pas caractérisé plus nettement la position des Judéo-Chrétiens et n'ait pas appuyé davantage sur ce qui les distinguait des Judaïsants. Le chapitre consacré à l'action du Judaïsme sur l'Église catholique appellerait des réserves spéciales.

**Études comparatives.** — Le Dr C. Clemen, professeur à l'Université de Bonn, a publié sous ce titre : Explication du Nouveau Testament du point de vue de l'histoire de la religion, une étude d'ensemble sur les rapports du christianisme primitif avec les autres religions et philosophies (1). Cette idée de rassembler en un tableau unique tant et tant de comparaisons dispersées, au hasard des spécialités ou des points de vue, en toutes sortes d'ouvrages, est heureuse et sa réalisation, telle que nous l'offre le Dr Clemen, témoigne d'une vaste et sûre érudition. Son livre très compact est difficile à analyser. En voici les divisions. Dans l'introduction, l'auteur retrace l'histoire de l'interprétation que l'on appelle « religionsgeschichtliche », explique en quoi consiste ou doit consister cette méthode d'exégèse et fournit quelques renseignements préalables sur les religions ou philosophies qui entrent en ligne de compte : les religions babylonienne, égyptienne, assyrienne, le mazdéisme perse, les religions grecque et romaine, le syncrétisme oriental et particulièrement le mithriacisme, la philosophie grecque, les éléments anciens contenus dans le gnosticisme et autres systèmes religieux récents, enfin, les religions de l'Inde et spécialement le bouddhisme. L'auteur poursuit la comparaison du Christianisme avec toutes ces religions simultanément, évitant ainsi des redites, mais pour aboutir à une exposition assez compliquée et qui rend difficile les vues d'ensemble touchant l'influence possible de tel ou tel système religieux.

1. Carl Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments. Die Abhängigkeit des ältesten Christentums von nichtjüdischen Religionen und philosophischen Systemen* ; in-8° de VIII et 301 p., Giessen, Töpelmann, 1909.

Le corps de l'ouvrage comprend deux parties, la première qualifiée de *générale* et la seconde de *spéciale*. La partie *générale* (I) renferme elle-même un premier chapitre consacré au Christianisme en général — titre que ne justifie guère le contenu — et un deuxième chapitre intitulé : Les conceptions chrétiennes en particulier, où l'auteur étudie tour à tour les vues empruntées au Judaïsme (Dieu, les êtres intermédiaires, la fin du monde, la vie après la mort, la justice, le péché), les idées nouvelles (la personne du Christ, les formules trinitaires) et les institutions du Christianisme primitif (culte divin et organisation de la communauté, baptême, cène). La partie spéciale (II) se subdivise en trois chapitres : Vie et doctrine de Jésus que le Dr Clemen étudie d'abord d'une manière générale, puis détaillée (récits de l'enfance, baptême et tentation, activité publique, passion et résurrection); Théologie paulinienne (la personne et l'œuvre de Jésus, questions particulières); Conceptions de la littérature johannique (la théologie johannique en général, détails divers). Le livre s'achève par quelques pages de conclusion.

Le Dr Clemen se fait une idée assez exacte des conditions requises pour que l'on puisse, en ce qui concerne le Christianisme primitif, parler d'emprunts à des systèmes religieux ou philosophiques étrangers, et, dans l'ensemble, il se montre d'une louable réserve. Il écarte résolument l'hypothèse d'emprunts à la légende du Bouddha. Il fait preuve de froideur à l'endroit des influences babyloniennes et mithriaques. Par contre il accepte l'idée d'une action toute spéciale de la religion perse sur le Christianisme et le Judaïsme, ne tenant pas, semble-t-il, un compte suffisant de l'origine tardive des livres sacrés du mazdéisme et de l'obscurité qui enveloppe l'histoire de cette religion. Il accorde pareillement une importance excessive aux doctrines hermétiques.

L'interprétation que le Dr Clemen donne des doctrines et des faits du Nouveau Testament laisse souvent beaucoup plus à désirer que le jugement qu'il porte sur les questions d'influences et d'emprunts. La croyance à la conception surnaturelle de Jésus serait issue de l'opposition établie par saint Paul entre Ismaël et Isaac, entre la naissance selon la chair et la naissance selon l'esprit. La conception réaliste de l'Eucharistie, telle qu'elle se formule dans le quatrième Évangile, n'est pas primitive, etc.

On vient de voir que le Dr C. Clemen repoussait l'hypothèse d'influences hindoues sur le Christianisme primitif et avec raison. Par contre, cette hypothèse a trouvé des apologistes convaincus en la personne du Dr VAN DEN BERGH VAN EYSINGA dont le livre connu : Influences hindoues sur les récits évangéliques, vient de paraître en seconde édition (1) et en celle des Drs A. J. EDMUNDS et M. ANESAKI dont les Évangiles bouddhique et chrétien viennent d'atteindre leur quatrième édition (2). Malgré que le mot d'emprunts n'y soit pas

1. G. A. VAN DEN BERGH VAN EYSINGA, *Indische Einflüsse auf Evangelische Erzählungen. Mit einem Nachwort von Prof.* D. E. KUHN ; in-8° de 118 p., zweite vermehrte Auflage, Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1909.

2. A. J. EDMUNDS, *Buddhist and Christian Gospels. Now first compared from*

prononcé, je signalerai le Mémoire lu au Congrès des Religions d'Oxford par le professeur N. Söderblom, d'Upsal, sur la place de la trinité chrétienne et de la triratna bouddhique parmi les triades sacrées (1). Il y expose les conclusions suivantes : 1° Les triades habituellement comparées à la trinité chrétienne, Père, Fils et Esprit, obscurcissent plus qu'elles n'éclaircissent le problème de son origine et de sa signification; 2° La seule analogie parfaite, et qui apporte de la lumière, que fournisse l'histoire de la religion est la triade bouddhique de Buddha, Dhamma et Sangha; 3° Ces deux trinités appartiennent à un groupe tout à fait spécial de triades non polythéistes, qui, encore qu'elles aient une nécessaire connexion avec les religions historiques ou à fondateur, n'ont trouvé de formule précise que dans les deux plus grandes de ces religions. Le Dr Söderblom se fait une idée étrange de la trinité chrétienne.

Malgré que le champ des études comparatives, jadis restreint à l'antiquité classique, ait été immensément élargi, l'on continue de scruter, avec un zèle particulier et jusque dans ses profondeurs, la civilisation gréco-romaine, avec l'espoir de projeter une plus vive lumière sur l'histoire primitive du Christianisme. Parmi les ouvrages publiés sur ce sujet au cours des dernières années, je citerai celui que le Dr P. Wendland, de Breslau, a consacré à la Culture gréco-romaine dans ses rapports avec le Judaïsme et avec le Christianisme (2). Cependant, depuis une trentaine d'années des documents nouveaux sont venus successivement accroître les sources dont on disposait pour l'étude du monde gréco-romain. Ces documents surtout (inscriptions, papyrus, ostraca) sont d'une tout autre sorte que ceux dont on devait jusqu'ici se contenter et qui étaient généralement d'ordre littéraire tandis que les nouveaux textes appartiennent au domaine extra-littéraire. Grâce à eux, c'est tout un monde en grande partie inconnu, le monde de la vie privée, des affaires, des croyances et usages populaires qui nous est révélé et directement, sans intermédiaire. Entre les savants, de jour en jour plus nombreux, qui se préoccupent d'interpréter et de coordonner ces données nouvelles en vue de mieux connaître le milieu réel où le Nouveau Testament est né et d'entrer plus avant dans la vivante intelligence du Nouveau Testament lui-même, le professeur A. Deissmann occupe, de l'aveu général, le premier rang. Le Dr Deissmann a déjà beaucoup publié sur ce sujet, mais rien d'aussi considérable que l'ouvrage paru en 1908 sous ce titre : *Licht vom Osten*, et dont une seconde et troisième édition

---

*the Originals; being Gospel parallels from Pâli texts reprinted with additions. Fourth edition being the Tokyo edition revised and enlarged. Edited with English Notes on Chinese Versions dating from the early Christian centuries by Prof.* Masaharu Anesaki. In two volumes in-8°, 323 a. 325 p., Philadelphia. Innes and Sons, 1908-09.

1. N. Söderblom, *The Place of the Christian Trinity and the Buddhist Triratna amongst holy Triads* (*Transactions* etc., vol. II, pp. 391-410).

2. P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum (Handbuch zum Neuen Testament hgg. von* H. Lietzmann, I, 2); in-8° de IV et 190 p., Tübingen, Mohr, 1907.

est devenue nécessaire au bout de quelques mois (1). Il apporte d'autant plus d'ardeur dans ces recherches qu'à son avis aussi bien la religion que les écrits du Nouveau Testament ont un caractère populaire et non littéraire très marqué. Il va même un peu loin dans cette voie et par suite dans l'importance qu'il attache à l'étude de la culture populaire gréco-romaine, par quoi cependant il est bon de remarquer qu'il ne veut pas désigner, au sens restreint et souvent tendancieux du mot, le folk-lore. Dans l'ouvrage en question, le Dr Deissmann étudie en autant de chapitres les caractéristiques des textes nouvellement découverts, la signification de ces textes pour l'étude philologique du N. T., pour son étude littéraire, et pour son étude réelle (Kultur-und religionsgeschichtliche Verständnis). Un dernier chapitre est consacré à définir la tâche qui s'impose désormais aux spécialistes du Nouveau Testament et qui comporte en particulier l'établissement d'un nouveau lexique. En appendice l'auteur publie, avec de copieuses remarques, cinq documents qu'il estime particulièrement intéressants.

Je n'insisterai pas sur les vues développées dans cet ouvrage. Elles sont déjà en grande partie connues et on leur a rendu justice, tout en faisant des réserves sur l'enthousiasme quelque peu excessif qu'apporte l'auteur à les exposer et à les propager. Il suffira d'insister sur le caractère technique, sur l'abondante documentation, sur les précieuses illustrations, sur l'exécution typographique très soignée qui font de ce livre, selon le mot du Dr Schürer, un « monument ».

Kain. A. Lemonnyer, O. P.

---

1. Ad. Deissmann, *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenisch-römischen Welt ;* in-4° de XV et 376 p., Tübingen, Mohr, 1re éd., 1908, 2me et 3me édition corrigée et augmentée, 1909.

# CHRONIQUE

**ALLEMAGNE. — Prix.** — Les élèves et amis du Dr. Rudolf STAMMLER, professeur à la faculté de droit de l'université de Halle, ont constitué récemment en son honneur deux prix, l'un de 1500 M., l'autre de 850 M., destinés à récompenser les meilleurs travaux qui pourront être présentés sur une question de droit dont le choix lui est laissé. Le professeur Stammler a choisi : *Le Sentiment du droit*, et précisé qu'on devait étudier ce concept du point de vue épistémologique et psychologique, traiter de son entrée dans l'histoire de la philosophie du droit et exposer son rôle dans la théorie et dans la pratique du droit contemporain. Les mémoires, écrits en allemand, doivent être envoyés avant le 22 avril 1912 au Kurator de l'Université de Halle. Le jury est constitué par la Kantgesellschaft.

**Société savante.** — Grâce à la générosité de H. Lanz, qui a versé à cet effet un million de marks, Heidelberg possède depuis le 8 juillet dernier une « Akademie der Wissenschaften ». Elle comporte une Section des sciences mathématiques et des sciences de la nature et une section de philosophie et d'histoire dont le secrétaire est le professeur WINDELBAND. Cette seconde section compte déjà une dizaine de membres ordinaires et dix-sept membres associés ou extraordinaires.

**Nominations.** — Le Dr. J. LEIPOLDT, privat-docent d'histoire ecclésiastique à l'Université de Halle, dont on connaît le récent ouvrage : *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, 2 volumes, 1906-1908, remplace comme professeur ordinaire d'exégèse du Nouveau Testament à l'université de Kiel le professeur H. MÜHLAU qui a pris sa retraite.

— Le Dr. H. STRAUBINGER a été nommé professeur extraordinaire d'apologétique, théologie sacramentaire et eschatologie à l'université de Fribourg en Brisgau.

**Décès.** — L'orientaliste et bibliste Dr. Adalbert MERX est mort le 4 août à Heidelberg. Il avait 71 ans. Né en 1838 à Bleicherde près Nordhausen, Merx étudia aux universités de Marbourg, Halle, Berlin, pendant les années 1857-1861, à celles de Breslau où il reçut le titre de docteur en philosophie et de Berlin où il prit sa licence en théologie. Privat-docent à Iéna en 1865, professeur extraordinaire en 1869, il passa quelques mois plus tard à l'université de Tubingue en qualité de professeur ordinaire de langues orientales. En 1873, il entra à l'université de Giessen comme professeur ordinaire de théologie. Enfin l'université de Heidelberg lui confia en 1875 la chaire d'exégèse de l'Ancien Testament qu'il devait garder jusqu'à sa mort. En 1887, 1891, 1895, 1898, 1900, il fit en Orient de fructueux voyages d'études.

A. Merx laisse de nombreux travaux et très variés. Il suffira de citer : *Bardesanes von Edessa*, 1853 ; *Die Jobeide*, 1864 ; *Das Gedichte von Hiob*, 1871 ; *Zur Religionsphilosophie* (*Averroes*, etc.), 1875 ; *Die Prophetie des Joel und ihre Ausleger*, 1879 ; *De Eusebianae Historiae*

*Ecclesiasticae versionibus* (Congrès des Orientalistes), 1880; *Die saadjanische Uebersetzung des hohen Liedes*, 1882; *De artis Dionysianae interpretatione armenica*, 1884; *Idee und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik*, 1893; *History of Eusebius in Syriac*, ed. by W. Wright and N. Mc Lean with a collation of the ancient Armenian version by. Dr. A. Merx, 1898; *Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ltesten Texte* (version syriaque sinaïtique). *I Uebersetzung*, 1897; *II Das Evangelium Matthaeus*, 1902; *Markus und Lukas*, 1905; *Der Einfluss des Alten Testamentes auf die Bildung und Entwicklung der Universalgeschichte*, 1902; *Die morgenländlischen Studien und Professuren an der Universität Heidelberg vor und besonders im 19 Jahrhundert*, 1903; *Die Bücher Moses und Josua*, 1907; *Die Schlussmassora aus dem Cairiner Codex vom J. 1028; Der Messias oder Ta'eb der Samaritaner*, 1909.

— Le Dr. H. Bassermann, professeur ordinaire de théologie pratique et directeur du « séminaire » de théologie pratique à l'université de Heidelberg, est décédé le 30 août dans sa 60e année. Il a publié entre autres ouvrages : *Geschichte der evangelischen Gottesdienstordnung in badischen Landen*, 1891. Il a dirigé, avec le Dr. Rud. Ehlers, de 1879 à 1891, le *Zeitschrift für praktische Theologie*.

— Le Dr Max Heinze est mort, à Leipzig, le 17 sept., âgé de 74 ans. Il était né à Priessnitz, dans le duché de Saxe-Meiningen, le 13 déc. 1835. Il fit ses premières études au lycée de Naumburg et suivit les cours universitaires à Leipzig, Tubingue, Erlangen, Halle et Berlin où, en 1860, il fut reçu docteur en philosophie. Précepteur pendant plusieurs années du grand-duc actuel d'Oldenbourg, il ne fut nommé privat-docent qu'en 1872, à Leipzig; en 1874 il est professeur ordinaire à Bâle, en 1875 à Königsberg, puis enfin à Leipzig où il remplit successivement les offices de pro-chancelier, 1877-78; de doyen de la faculté de philosophie, 1880-81; de recteur, 1883-84, et reçoit les titres de Geheimer-Hofrat, 1888, de Geheimer-Rat 1901, de docteur en Théologie, honoris causa, 1905. Il était membre de la « Königliche sächsische Gesellschaft der Wissenschaften. »

Le Dr M Heinze est surtout connu par sa collaboration au *Grundriss der Geschichte der Philosophie* de Fr. Ueberweg, qu'il accepta de réviser en 1875 et dont il donna cinq éditions, de 5 à 9, 1876-1906; et par son ouvrage universellement apprécié *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie*, 1872.

Autres publications : *Stoïcorum de affectibus doctrina*, 1861; *Stoïcorum ethica ad origines suas relata*, G.-Pr., 1862; *Die Sittenlehre des Descartes*, 1872; *Leibniz in seinem Verhältnis zu Spinoza* (Im neuerem Reich), 1875; *Zum Gedächtniss Spinozas* (ibid.), 1877; *Antiker Darwinismus* (ibid.), 1877; *Der Idealismus Fr. Alb. Langes* (Vierteljahrsschrift f. wissensch. Philos.), 1877; *Zur Erkenntnislehre der Stoïker*, Univ.-Pr., 1880; *Ernst Platner als Gegner Kants*. Univ.-Pr., 1880; *Der Eudämonismus in d. griech. Philos.* (Abhandl. d. sächs. Ges. d. W.), 1883 *Ueber Prodikos aus Keos* (Bericht. der phil.-hist. Kl. der Kgl. Sächs. Ges. d. W.), 1884. *Ueber den bleibenden Wert platonisch-aristotelischer Gedanken in der Staatslehre*, Rede, 1885; *Vorlesungen Kants über Me-*

*taphysik aus 3 Semes.*, 1894; *Mor. Wilh. Drobisch, Gedächtnissrede.* (Ber. d. Kgl sächs. Ges. d. W.); 1897; *Einführung in Neue Titelausgabe von : W. Gass, D. Mystik der Nikolaus Cabasilas vom Leben in Christo*, 1899.

M. Heinze était au nombre des éditeurs des *Kant. tudien* et collaborait à l'*Allgemeine deutsche Geographie*, ainsi qu'à la *Realencyklopdie für protest. Theol. u. Kirche*, où il donna les articles *Evolutionismus* et *Religionsphilosophie*.

— On a annoncé la mort du Dr L. Friedlaender, décédé dans sa 86e année. Professeur ordinaire de l'Université de Kœnigsberg, il fut autorisé en 1892, tout en conservant son titre, à accepter la chaire de philologie classique à l'Université de Strasbourg. Il était membre étranger de l'Académie des Sciences de Munich et, depuis 1902, correspondant de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres de Paris. Vétéran des études classiques, le Dr L. Friedländer a publié de nombreux travaux parmi lesquels le plus important est l'ouvrage intitulé : *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms*, 3 vol., 5e éd. 1881.

— On annonce la mort du Dr K. Krumbacher, professeur de philologie pour la langue grecque médiévale et moderne à l'Université de Munich. Dans ce domaine, le Dr Krumbacher était une autorité de premier ordre. Parmi ses nombreux ouvrages et articles il suffira de citer sa célèbre : *Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches*, 1897 et la contribution qu'il fournit récemment à la *Kultur der Gegenwart*, I, 8. *Die griechische Literatur des Mittelalters*, 1907. Il était directeur de la *Byzantinische Zeitschrift*.

**BELGIQUE. — Anniversaire.** — L'Université libre de Bruxelles a célébré les 19-21 novembre, le 75e anniversaire de sa fondation. Une séance académique inaugura les fêtes officielles auxquelles de nombreuses Universités (Gand et Liège, Paris, Nancy, Lille, Utrecht, Amsterdam, Strasbourg, Bonn, Londres, Genève, Cambridge, Oxford) étaient représentées ainsi que l'Académie Royale de Belgique et l'Institut Pasteur de Paris. Dans la liste des nouveaux docteurs *honoris causa* proclamés dans la Faculté de philosophie et lettres, nous remarquons les noms de MM. Franz Cumont, professeur à l'Université de Gand, Charles Adam, recteur de l'Université de Nancy, l'auteur bien connu de la nouvelle édition des œuvres de Descartes, Georges Lyon, recteur de l'Université de Lille, Alfred Loisy, professeur au Collège de France, Félix Le Dantec, professeur à la Sorbonne, Henri Poincaré, l'illustre mathématicien et le Dr Élie Metchnikof, sous-directeur de l'Institut Pasteur.

A l'occasion de cet anniversaire vient de paraître l'ouvrage suivant : *1884-1909. L'Université de Bruxelles pendant son troisième quart de siècle*, par le comte Goblet d'Alviella, professeur à l'Université, ancien recteur, avec la collaboration d'un groupe de professeurs. (Bruxelles, Weissenbruch, 1909. Gr. in-8°, 316 pages avec gravures). Cet ouvrage richement documenté est une contribution importante à l'histoire de l'enseignement supérieur en Belgique.

**Conférences.** — L'Institut supérieur de philosophie de Louvain donne chaque semaine, depuis le 25 octobre, des conférences sur la psychologie infantile et la science éducative, dans l'ordre suivant : Dr H. Lebrun : *Les origines de l'homme dans la théorie de l'évolution.* — Fr. Van Cauwelaert : *La psychologie infantile.* — L. Noel : *Sur la notion d'une philosophie de l'éducation.*

A la Faculté de théologie de l'Université de Louvain, M. C. Van Crombrugghe, professeur au grand séminaire de Gand, donne également, pendant le premier semestre scolaire, une série de conférences libres sur la Psychologie et l'ethnographie religieuses.

**Nominations.** — A la même Faculté (Schola major), M. Joseph Lebon, docteur en théologie, est nommé professeur extraordinaire pour la chaire du Nouveau Testament et de patrologie, en remplacement de M. P. Ladeuze, nommé récemment recteur de l'Université. M. Lebon a publié une importante thèse de doctorat : *Le monophysisme sévérien*, 1909.

**ESPAGNE. — Revue.** — La *Cultura Española* annonce dans son numéro de novembre qu'elle cesse de paraître. Cette nouvelle provoquera de vifs regrets. Créée en 1906 par transformation de la *Revista de Aragon*, la *Cultura Española* qui comportait sept sections autonomes avec directeurs spéciaux : art, philosophie, histoire, littérature moderne, philologie et histoire littéraire, questions internationales, questions pédagogiques, était généralement considérée hors d'Espagne, comme l'un des organes les plus intéressants de l'activité intellectuelle espagnole.

**ÉTATS-UNIS. — Publication nouvelle.** — On annonce comme devant paraître à partir de ce mois de janvier une nouvelle Revue intitulée : *Journal of Educational Psychology.* La direction se compose des professeurs W. C. Bagley, de l'Université de l'Illinois, J. C. Bell, de la Brooklyn Training School for Teachers, C. E. Seashore, de l'Université de Iowa, G. M. Whipple, de l'Université Cornell. Ithaca (New-York).

**Sociétés savantes.** — M. J. Loeb vient de constituer en faveur de l'Archaeological Institute of America, Washington, un capital destiné à créer, sous le nom de Charles Eliot Norton Memorial Lectureship, des conférences régulières sur des sujets d'archéologie. Les conférenciers devront être choisis de préférence parmi les savants européens. Rappelons que Ch. E. Norton, décédé en octobre dernier, fut longtemps professeur à l'Université Harvard et prit une part très active à la fondation, en 1879, de l'Archaeological Institute of America. De cet Institut dépendent les Écoles Américaines d'Athènes, Jérusalem, Rome et Santa Fé.

**Nominations.** — A l'Université catholique de Washington; le Dr Th. E. Shields, professeur adjoint de psychologie, a été nommé professeur de psychologie physiologique et de pédagogie; le Dr W.

TURNER, professeur adjoint de philosophie, a été nommé professeur de logique et d'histoire de la philosophie; le Dr Fr. O'HARA, docteur en philosophie de l'Université de Berlin, a été nommé « instructor » pour l'économie politique.

**Décès.** — L'historien américain bien connu, H. Ch. LEA, est mort récemment à Philadelphie, dans sa 84e année. Les ouvrages qu'il a publiés sur l'Inquisition et sur la Pénitence ont eu en Europe, et particulièrement en France, un certain retentissement. Voici les plus importants : *History of the Inquisition of the Middle Ages*, 1888; *Chapters from the religious History of Spain connected with the Spanish Inquisition*, 1890; *A Formulary of the Penitentiary in the thirteenth Century*, 1892, *A History of auricular Confession and Indulgences*, 3 vol. 1906; *History of sacerdotal celibacy in the christian Church*, 2 vol 1907; *The Moriscos of Spain, their Conversion and Expulsion*, 1901; *A History of the Inquisition of Spain*, 1908; *The Inquisition in Spanish Dependencies*, 1908.

**FRANCE.— Publications nouvelles.** — « Sous le titre de *Recherches de Science Religieuse*, les *Études* inaugureront, à partir de janvier 1910, la publication d'un recueil technique de mémoires et de notes portant exclusivement sur des sujets de doctrine, littérature et histoire religieuses. La théologie dogmatique et la positive, l'histoire des institutions, livres et rites religieux, chrétiens et non-chrétiens; l'exégèse et ses sciences auxiliaires; la psychologie religieuse, la philosophie dans ses rapports avec le dogme, l'histoire ecclésiastique y auront leur place. Sans prétendre occuper entièrement l'immensité de ce domaine, on ne s'interdira par méthode que les sujets religieux d'un intérêt immédiatement pratique.

» Des articles de fond, d'un caractère nettement scientifique, viseront à faire avancer, du moins en les précisant, les questions religieuses. Chaque livraison contiendra en outre des notes ou discussions brèves, portant sur des points d'érudition ou de doctrine étroitement limités. Le sujet de ces notes sera emprunté de préférence aux diverses époques de la dogmatique et de l'histoire chrétienne. Des Bulletins réguliers d'information technique, qui ne feront double emploi avec aucun de ceux que continueront de publier les *Études*, compléteront les *Recherches*.

» Le recueil ne comportera, au début du moins, ni revue des revues ni fiches bibliographiques, ces services étant assurés par des publications catholiques avec lesquelles on ne veut pas entrer en concurrence, mais bien en fraternelle et féconde émulation.

» Les livraisons des *Recherches de Science Religieuse* paraîtront tous les deux mois, en fascicules de 96 pages in-8. Le prix annuel du nouveau recueil est fixé à 10 francs pour la France, à 12 francs pour l'étranger. »

Voici le sommaire du no de Janvier-Février : J. LEBRETON. *La Foi au Seigneur Jésus dans l'Église naissante*. H. LAMMENS. *Qoran et Tradition. Comment fut composée la vie de Mahomet. — Notes et Mélanges*. A. CONDAMIN. *Le sens messianique de Zacharie, XII, 10*. A. DURAND.

*Le Christ « Premier Né »*. L. JALABERT. *Notes d'épigraphie chrétienne.* I. C. C. MARTINDALE. *Un miracle d'Apollonius de Tyane.* X. LE BACHELET. *Bellarmin sur la Bible de Sixte-Quint.* F. BOUVIER. *Bulletin d'histoire comparée des religions.*

A en juger par les titres d'articles et de notes que nous venons de rapporter, la nouvelle Revue semble devoir concentrer ses efforts sur les questions historiques. Dans ce domaine en particulier, elle ne peut manquer de rendre de précieux services.

— La *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, qui avait cessé de paraître à la fin de l'année 1907, reprend sa publication à partir du mois de janvier 1910 sous la direction de M. A. LOISY, professeur d'histoire des religions au Collège de France.

La Revue paraît tous les deux mois par fascicules de six feuilles d'impression (96 pages), chez l'éditeur Nourry, Paris. Le prix d'abonnement est de 10 francs pour la France et de 12 fr. 50 pour l'étranger.

**Universités.** — On annonce que l'Académie d'Alger vient d'être érigée en Université.

**Nominations.** — Mgr A. Devaux, recteur des Facultés catholiques de Lyon, a été contraint par le mauvais état de sa santé de demander un assez long congé. Il sera suppléé dans la direction de l'Institut par M. le ch. Fl. LAVALLÉE, son collègue de la Faculté des Lettres, vicaire-général, qui a reçu à cet effet le titre de vice-recteur.

— M. P. ROUSSELOT, dont les belles thèses de doctorat : *L'Intellectualisme de saint Thomas*, et *Pour l'histoire du Problème de l'amour au Moyen Age*, 1908, ont été très appréciées, a été nommé suppléant de M. de la BARRE, dans la chaire de morale fondamentale à l'Institut catholique de Paris.

— L'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres a nommé membres correspondants le P. S. RONZEVALLE, S. J., de l'Université de Beyrouth, l'archéologue et orientaliste bien connu; l'éminent assyriologue Fr. DELITZSCH, professeur à l'Université de Berlin; le professeur THOMSEN, de l'Université de Copenhague, spécialiste de grand renom, dans le domaine des antiquités scandinaves, russes, sibériennes, etc.

— L'Académie des Sciences morales et politiques a choisi comme associé étranger, en remplacement d'Ed. Caird, décédé, le philosophe anglais SHADWORTH H. HODGSON, de Londres. M. Hodgson est membre de l'Académie britannique et président de l'Aristotelian Society. Il est surtout connu pour son ouvrage en quatre volumes : *The Metaphysic of Experience.* La même Académie a nommé correspondant étranger; le Dr Alois RIEHL, professeur de philosophie à l'Université de Berlin.

**Décès.** — Le R. P. A. TESNIÈRE, ancien supérieur général de la Congrégation du Très Saint Sacrement, est décédé à Paris le 27 octobre à l'âge de 62 ans. Il dirigeait la revue : *Le Très Saint Sacrement*, qu'il avait fondée en 1875 et où il a publié un très grand nombre d'articles théologiques et mystiques sur l'Eucharistie. On lui doit encore une *Somme de la prédication eucharistique*, 6 volumes.

— Le R. P. J. Hoppenot, S. J., est décédé le 11 novembre, à l'âge de 53 ans. Il est l'auteur de plusieurs ouvrages bien connus du grand public parmi lesquels : *La Messe dans l'histoire, dans l'art et dans l'âme des Saints et dans notre vie*, 1907, mérite une mention spéciale.

— On a annoncé la mort du professeur Éd. Brissaud, de l'Université de Paris, membre de l'Académie de médecine, décédé le 20 décembre. Le Dr Brissaud, spécialiste éminent en matière de pathologie nerveuse, avait fondé avec le Dr Marie la *Revue de Neurologie*.

— Le Dr Louis Lortet, directeur du Muséum des sciences naturelles de Lyon et égyptologue bien connu, est décédé dans les derniers jours du mois de décembre. L'historien des religions trouvera d'intéressantes données dans l'ouvrage qu'il a publié avec C. Gaillard : *La Faune momifiée de l'ancienne Égypte*, 4 séries in-4°, Lyon, 1903-1908.

— M. le chanoine E. Philippe, supérieur du grand séminaire de Langres, consulteur de la Commission pontificale de Codification du droit canonique, est décédé subitement à Rome le 5 janvier. Il était âgé de 68 ans. Après un court passage dans le ministère pastoral, il alla compléter ses études théologiques à Rome, puis à Inspruck où il suivit les leçons de Bickell. Nommé professeur d'Écriture Sainte au séminaire de Langres, il en devint supérieur en 1892. On lui doit, en dehors de quelques ouvrages canoniques, la traduction française de l'ouvrage du P. Liberatore, S. J. *L'Église et l'État dans leurs rapports mutuels*, 1877; *Manuel d'introduction générale aux Livres Saints*, I, s. d.; une édition critique de saint Jérôme : *Psalmorum interpretatio latina juxta hebraicam veritatem*, 1875; *Introduction au Livre des Psaumes*, 1892. Il collaborait au *Dictionnaire de la Bible* publié par Vigouroux. Dans son enseignement, comme dans ses publications, il faisait preuve d'une érudition de bon aloi, tout en restant fidèlement attaché aux opinions traditionnelles.

— Le dimanche 24 octobre dernier a été inauguré à Damvillers (Meuse), le monument élevé par souscription internationale au professeur Jules Liégeois, de l'Université de Nancy. Jules Liégeois, décédé en 1908, à l'âge de 74 ans, ne fut pas seulement un professeur de droit administratif très estimé et un économiste réputé. Esprit ouvert et actif, il s'intéressa aux recherches de Liébeault sur l'hypnotisme et la suggestion et, avec Bernheim et Beaunis, devint le plus fidèle collaborateur du fondateur de l'École de Nancy. En 1884, il lut devant l'Académie des Sciences morales et politiques un mémoire qui fit sensation sur *La suggestion hypnotique dans ses rapports avec le droit civil et le droit criminel*, dans lequel, le premier, il posait le problème de la responsabilité criminelle sur ce terrain tout nouveau. Quatre ans après, il publiait sur cette question un volumineux et magistral ouvrage : *La suggestion et le somnambulisme dans leurs rapports avec la jurisprudence et la médecine légale*, 1888. En 1898, il fit paraître une étude où il proposait la création d'un Institut général d'études psychiques et esquissait le programme des recherches qu'on y devrait entreprendre. Ce projet fut réalisé en 1900 par la fondation de l'Institut général psychologique de Paris. J. Liégeois était membre correspondant de l'Académie des Sciences morales et politiques.

**ITALIE. — Commission biblique.** — Des examens pour la licence biblique ont eu lieu au Vatican à la mi-novembre. Les quatre candidats, qui y avaient pris part, ont été reçus, M. l'abbé HITCHCOCK, Anglais, avec mention spéciale, le R. P. REILLY, O. P., M. l'abbé SOHER, Autrichien, et M. l'abbé GARCIA, Espagnol.

Ont été proposés pour l'examen les sujets suivants :

I. — *Exégèse :* 1° Commencement de la prédication de saint Jean-Baptiste : *Matth.*, I, 10; *Marc*, I, 1-6; *Luc*, III, 1-14. — 2° Parabole du bon Samaritain : *Luc*, X, 25-37. Faire également l'exégèse des autres passages où saint Luc parle des rapports de Jésus avec les Samaritains : *Luc*, IX, 51-56; XVII, 11-17. — 3° Guérison du paralytique de la piscine probatique : *Jean*, V, 1-21.

Un des trois sujets au choix des candidats.

II. — *Histoire :* Histoire du règne d'Ézéchias depuis son avènement au trône jusqu'à l'échec de la campagne de Sennachérib inclusivement, d'après l'Écriture et les documents assyriens.

III. — *Introduction :* Introduction au livre du prophète Amos.

— Le R. P. H. Pope, O. P., professeur d'exégèse au Collège angélique de Rome, a soutenu brillamment sa thèse pour le doctorat ès sciences bibliques le 25 novembre. Il présentait comme seconde langue le copte. La leçon orale a porté sur les Psaumes graduels. La thèse proprement dite rédigée en anglais et soutenue en latin était intitulée : *The Date of the composition of Deuteronomy : a critical Study*, et défendait le sentiment traditionnel d'après lequel le Deutéronome a été rédigé par Moïse.

**Revue.** — Comme résultat d'un référendum auprès de ses lecteurs, la vaillante et bien méritante *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* (Florence, Corso 3), annonce qu'elle paraîtra désormais tous les deux mois par fascicules d'environ 120 pages. Le prix de l'abonnement annuel est porté à 10 lire pour l'Italie et à 12,50 pour l'Étranger.

**Universités et Sociétés savantes.** — Nous avons annoncé (t. III (1909), p. 843) la fondation à Rome par les soins des Dominicains, du Collège pontifical international de l' « Angelico ». Les cours ont commencé le 5 novembre. Voici les noms des professeurs : les TT. RR. PP. S. SZABO, Régent (Théologie dogmatique); J. NOVAL (Droit canonique, *Lib. V. Decret.*), G.-M. LUDDI (Éthique, Droit naturel, Sociologie et Histoire de la Philosophie); P.-P. MACKEY (Archéologie et Géologie); R. WALSH (Langues grecque et hébraïque); E. HUGON (Théologie dogmatique); J. G. DE ARINTERO (Lieux théologiques); Fr.-M. ALESSANDRONI (Logique, Critériologie et Ontologie); P.-M. SALVATI (Physique et Astronomie); A ZACCHI (Cosmologie, Psychologie, Théodicée); L. FERRETTI (Art chrétien); M.-M. KAISER (Théologie pastorale); A. BLAT (Droit canonique, *Lib. III et IV. Decret.*); Th. PÈGUES (Théologie morale); C. BLANCO (Droit ecclésiastique public); M. SALES (Histoire de la littérature chrétienne, Patrologie, Introduction générale à l'Écriture Sainte); H. POPE (Introduction spéciale à l'A. T., Exégèse du N. T.; J GONZALEZ (Droit ecclésiastique privé, Philosophie du droit); L. FANFANI (Théologie morale pratique); A. ELRINGTON (Biologie); D.-M

Tognocchi (Histoire ecclésiastique, Cours pratique de littérature patrologique latine); R. Garrigou-Lagrange (Introduction à la théologie); L. Nolan (Mathématiques supérieures); R. Coulon (Méthode et Sources de l'Histoire ecclésiastique, Paléographie latine et diplomatique); G. Cardaki, Maronite (Langues syriaque et arabe); M. le Prof. H. Marucchi (Archéologie chrétienne).

— Des Lettres apostoliques, datées du 22 novembre, viennent de créer au séminaire de Pise, une Faculté de théologie jouissant du droit de conférer les grades académiques y compris le doctorat.

— Le Circolo di Filosofia de Florence s'est fait agréger récemment à la « Società filosofica italiana » et a désigné pour le représenter au sein de cette société : R. Assagioli, prof. M. Calderoni, prof. Al. Chiappelli, prof. G. Ferrando, prof. M. Losacco, avocat P. Marucchi, prof. G. Melli, prof. F. Momigliano.

**Congrès.** — La « Società filosofica italiana » s'est réunie pour la troisième fois en Congrès à Rome dans les premiers jours de novembre. Le discours d'ouverture a été prononcé par le professeur Barzelotti (Rome) qui a parlé du mouvement intellectuel au temps du *Risorgimento*. Parmi les communications faites au Congrès signalons celles du professeur Al. Chiappelli (Rome) sur les Conditions nouvelles et les nouveaux courants de la philosophie; du professeur Vacca (Naples) sur les Sophistes chinois, du professeur Formichi (Pise) sur les Philosophes et Théologiens de l'Inde; celle du professeur Romagnoli (Catane) qui, aveugle lui-même, a exposé comment se forment les principaux concepts chez les aveugles, en particulier les idées de lumière et de couleur. Le Dr Itelson a fait le procès du pragmatisme qui n'a point trouvé de défenseurs dans l'assemblée, les pragmatistes florentins, dont M. Prezzolini est l'inspirateur, n'ayant pas répondu à l'appel de la Società filosofica italiana. Citons encore une communication du professeur Enriquez sur la Science et la Foi dans la philosophie de Hegel, un mémoire de M. I. Petrone sur l'Origine psychologique de l'idée de devoir. Les dernières heures du Congrès furent marquées par une vive discussion entre le P. Gemelli et le professeur S. Minocchi, de Florence, touchant les rapports entre la religion et la philosophie ou la science.

**Décès.** — S. E. le cardinal Satolli est mort le 8 janvier à Rome.

Le cardinal Satolli était né le 21 juillet 1839 à Marciano (Pérouse). Après avoir achevé ses études philosophiques et théologiques au Séminaire de Pérouse où il eut comme maître le cardinal G. Pecci et avoir été ordonné prêtre par Mgr J. Pecci, le futur Léon XIII, alors évêque de Pérouse, il exerça pendant quelques années le ministère paroissial dans son diocèse d'origine. L'évêque de Pérouse ayant été élevé au Pontificat suprême confia à l'abbé Satolli, dont il connaissait l'attachement aux doctrines thomistes, une chaire de philosophie au Collège de la Propagande et une chaire de théologie à l'Apollinaire. Deux ou trois ans plus tard il le nommait recteur du Collège grec ruthène, puis, en 1886, président de l'Académie des nobles ecclésiastiques. En 1888, Mgr Satolli fut envoyé à Washington comme

premier délégué apostolique auprès du gouvernement des États-Unis. Créé cardinal en 1895, il rentra à Rome quelque temps après et fut nommé Préfet de la Congrégation des Études. Il était membre de la Commission biblique et de la Commission pour la codification du Droit canonique. Son principal ouvrage est le Commentaire bien connu : *In Summam Theologicam Divi Thomae Aquinatis Praelectiones*, etc. 4 vol. 1884-1888.

— Le Dr Cesare Lombroso, l'illustre anthropologiste, est décédé à Turin le 19 octobre à l'âge de 73 ans. C. Lombroso naquit à Vérone de parents israélites en 1836. Il fit ses études médicales aux Universités de Turin, Pavie et Vienne, fut nommé en 1862 professeur de psychiâtrie à l'Université de Pavie, puis directeur de l'hôpital d'aliénés de Pesaro et enfin professeur de médecine légale et de psychiâtrie à Turin. Il dirigeait dans cette dernière Université l'Institut psychiâtrique. Le Dr C. Lombroso s'était acquis une réputation mondiale par ses recherches sur les aliénés et les criminels et par la hardiesse ou le simplisme de ses théories matérialistes.

Lombrose a publié un très grand nombre d'ouvrages dont plusieurs ont été traduits en diverses langues. Voici les principaux : *Influenza della civiltà sulla pazzia e della pazzia sulla civiltà*, 1856; *Ricerche sul cretinismo in Lombardia*, 1859; *Frammenti medico-psicologici*, 1860; *Genio e Follia*, 1863, etc.; *La medicina legale delle alienazioni mentali studiata col metodo esperimentale*, 1865; *Algometria elettrica nell'uomo sano ed alienato*, 1867; *Azione degli astri e delle meteore sulla mente umana*, 1867; *L'uomo delinquente in rapporto alla antropologia, alla medicina legale ed alle discipline carcerarie*, 1876; *Sull'incremento del delitto in Italia e sui mezzi per arrestarlo*, 1879; *L'amore nei pazzi*, 1881; *L'amore nel suicidio et nel delitto*, 1881; *Omicidio e furto per amore pazzesco*, 1883; *Il delirio di persecuzione nell'amore muto dei monomaniaci casti*, 1883; *Delitti di libidine*, 1883-1886; *Studi sull'ipnotismo con ricerche oftalmoscopiche dei professori Raymond, Bianchi et Sommer*, 1887; *Le nuove conquiste della psichiatria*, 1887; *Palimpsesti di carcere : raccolta unicamente destinata agli uomini di scienza*, 1891; *Microcefalia e cretinismo*, 1892; *Le piu recenti scoperte di antropologia criminale*, 1893; *L'uomo di genio in rapporto alla psichiatria, alla storia ed all'estetica*, 1894; *La Pazzia nei tempi antichi e moderni*, 1895; *Grafologia*, 1895, *La funzione sociale del delitto*, 1899; etc.

C. Lombroso avait fondé en 1880 *l'Archivio di psichiatria, scienza penali ed antropologia criminale.*

— Parmi les victimes du cataclysme de Messine, les Revues italiennes signalent dans leurs numéros les plus récents, le professeur G. d'Aguanno. Né à Trapani le 14 mai 1862, d'Aguanno fit ses études à l'Université de Palerme qui lui conféra en 1882 le titre de docteur en droit. Il enseigna successivement le droit et la philosophie du droit aux Universités de Palerme et Camerino. L'Université de Parme lui confia en 1901 la chaire de philosophie du droit qu'il occupa jusqu'en 1908. Au mois d'octobre de cette année il fut nommé professeur ordinaire de philosophie du droit à l'Université de Messine. Après avoir, au début de sa carrière, adopté les conceptions ultra-positivistes de

Schiattarella, d'Aguanno avait fini par se rapprocher du positivisme critique de J. Vanni.

D'Aguanno a publié : *I Sistemi filosofici del diritto nell'epoca moderna (Antologia Giuridica*, I, fasc. VII-VIII), 1886; *La filosofia etico-giuridica da Kant a Spencer*. Parte I. *Il criticismo kantiano*, 1895; *La morale ed il diritto nel sistemo filosofico di A. Comte*, 1896; *Appunti di lezioni di filosofia del diritto : I sistemi idealistichi tedeschi posteriori ad E. Kant: Fichte, Schelling, Hegel*, 1897; *L'indirizzo filosofico di R. Ardigó in rapporto a quello di H. Spencer*, 1898; *Compendio storico della filosofia morale e giuridica in Oriente ed in Grecia dalle origini al secolo II di Cristo*, 1900; *Gian Domenico Romagnosi, filosofo e giureconsulto*, 2 parties, 1902-1907.

Le professeur d'Aguanno avait fondé et dirigeait plusieurs Revues, entre autres la *Rivista di storia e filosofia del diritto*, qui commença de paraître en 1897, et où il a publié plusieurs importantes études.

— Le Dr S. Fragapane, professeur ordinaire de philosophie du droit à l'Université de Bologne, est décédé à Tagliacozzo (Aquila), dans les derniers jours de juillet.

Fragapane représentait dans la philosophie du droit le pur phénoménisme et ce positivisme radical que d'Aguanno avait fini par répudier. Outre divers travaux moins considérables : *Contratualismo e Sociologia contemporanea*, 1892; *Il problemo delle origini del diritto*, 1896, Fragapane a publié un ouvrage important : *Fenomenologia del diritto*, dont les deux premières parties seules ont paru, I, 1897; II, 1899.

**PAYS SCANDINAVES — Universités.** — L'École supérieure de Stockholm, fondée en 1878 pour l'enseignement des sciences mathématiques, physiques et naturelles et à laquelle une Faculté de droit et de sciences politiques a été adjointe en 1907, vient d'être organisée de manière plus complète et élevée au rang d'université. Le roi a solennellement inauguré dans les premiers jours de décembre les nouveaux bâtiments qui lui sont destinés. A cette occasion une première promotion de docteurs honoris causa a été faite. Parmi les docteurs en philosophie, nous relevons les noms des professeurs Painlevé et H. Poincaré (Paris) et Volterra (Rome). La Suède possède donc maintenant quatre Universités : Upsal, fondée en 1477, Lund, créée en 1666, Gothembourg, qui date de 1887 et Stockholm.

— L'Assemblée législative d'Islande a voté récemment la création à Reykjavik d'une Université islandaise comprenant quatre facultés et seize professeurs ou lecteurs. Reykjavik possède déjà depuis 1847 une École de théologie et une École de médecine, depuis 1876.

**SUISSE. — Universités.** — La 4e réunion annuelle des philosophes de la Suisse romande a eu lieu le 24 juin à Rolle. Étaient présents : MM. Ad. Naville, Flournoy, Claparède, Lemaître, Cellérier, Hochrentiner, de Maday, Reverdin, Werner (Genève); Bridel, Miéville, Arn. Reymond (Lausanne); Bovet et Blanc (Neuchâtel).

M. A. Naville, professeur à l'Université de Genève, a lu une com-

munication sur *La logique de l'identité et la logique de la contradiction*. En voici le passage le plus saillant : « ... S'il faut exclure l'idée d'une logique de la contradiction, il faut reconnaître d'autre part que la logique de l'identité telle qu'on l'a formulée, n'a pas un domaine d'application aussi étendu qu'on le croit d'ordinaire. Aristote a codifié les règles de la pensée parfaite, de celle où tout est complètement déterminé. Mais dans la plupart des questions nous ne pouvons obtenir que des jugements imparfaitement, partiellement déterminés. La plupart de nos pensées sont partiellement vraies et partiellement fausses. L'œuvre scientifique consiste le plus souvent à augmenter la vérité et à diminuer l'erreur par une approximation progressive de la vérité parfaite. La logique n'a guère fait jusqu'ici et doit essayer de faire la théorie de cette approximation progressive. » (*Archives de Psychologie*, oct. 1909).

— Le 350e anniversaire de la fondation de l'Université de Genève a été fêté avec grand éclat les 7, 8, 9 et 10 juillet dernier. Comme il coïncidait avec le 400e anniversaire de la naissance de Calvin, un grand nombre de discours ont été prononcés en l'honneur du réformateur et l'ensemble de ces journées a eu un caractère confessionnel protestant très marqué. Cependant, aux fêtes proprement universitaires, 220 Universités, académies ou sociétés savantes de tous pays, France, Angleterre, Allemagne, Italie, États-Unis et jusque de l'Amérique du Sud, ont été représentées, sans distinction confessionnelle. Au banquet offert par le Conseil d'État, M. le comte d'Haussonville, de l'Académie Française, a loué dans Genève « un grand pays malgré sa petitesse », pour son culte de l'indépendance nationale et des hautes lettres. Beaucoup de savants suisses ou étrangers ont reçu le titre de docteur honoris causa.

Diverses solennités académiques en l'honneur de Calvin ont eu lieu dans les Universités des cantons protestants.

— L'Université de Neuchâtel, qui remplace l'ancienne Académie, a vu, le 19 octobre, l'installation solennelle de son premier Recteur, en présence des autorités cantonales et communales, des recteurs des six autres Universités suisses, et des représentants de l'École polytechnique fédérale. Ce recteur est le Dr Arthur Piaget, docteur ès-lettres de Genève, diplômé de l'École pratique des Hautes Études de Paris et professeur de littérature française du moyen âge à la Faculté des Lettres depuis 1894.

L'Académie de Neuchâtel avait été ouverte en 1840, quand la principauté était encore sous la domination française. Supprimée quand Neuchâtel devint un canton helvétique, elle fut rétablie en 1866, et joignit à l'enseignement des lettres et des sciences donné en vue de la préparation aux licences et baccalauréats, une Faculté de théologie en 1873, et une Faculté de droit dix ans plus tard. Elle a compté dès l'origine des professeurs distingués, entre autres le célèbre naturaliste Agassiz. Elle a été érigée en Université par un décret du Grand Conseil du 18 mai 1909, et possède toutes les Facultés, sauf celle de médecine.

— Le 20 novembre, l'Université de Berne a fêté le 75e anniversaire de sa fondation.

— L'Université de Bâle se prépare à fêter le 450e anniversaire de sa fondation au printemps de 1910. Historiquement, c'est la date du 12 novembre dernier qui eût dû être choisie d'après le document suivant : « La veille des Ides de novembre de l'an de l'incarnation du Seigneur 1549, le Pape Pie II Piccolomini a signé à Mantoue la bulle dans laquelle il ordonne et décide que dans la ville de Bâle soit fondée une Université pour la théologie, le droit canonique et civil et autres sciences louables. » L'idée première de la fondation de l' « Alma mater Basiliensis » était venue des Bâlois qui trouvèrent un accueil sympathique auprès du célèbre humaniste qui, précédemment, sous le nom d'Aeneas Silvius avait rempli les fonctions de secrétaire au Concile de Bâle.

**Nominations.** — Le Dr F. Schumann, professeur ordinaire de philosophie systématique et de pédagogie à l'Université de Zurich et secrétaire de la Société de psychologie expérimentale de Berlin, succède à H. Ebbinghaus, décédé, comme directeur du *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, qui se publie à Leipzig chez Amb. Barth.

— A Genève, M. Ch. Werner succède, comme professeur de philosophie, au défunt professeur J. J. Gourd.

— A Neuchâtel, le professeur P. Vouga remplace W. Wavre comme professeur d'archéologie préhistorique.

**Décès** — A Neuchâtel est décédé, en mai, le professeur W. Wavre, qui prit une grande part aux fouilles des stations lacustres de la Suisse occidentale.

— Le 19 octobre est mort à Clarens le professeur Karl Hilty K. Hilty appartenait par ses origines au canton de Saint-Gall. Né à Grabs dans le Rheinthal, en 1833, il fit son droit à Gœttingue, Heidelberg et Paris, puis s'établit comme avocat à Coire (Grisons). En 1873, il fut appelé à enseigner le droit public et le droit international à l'Université de Berne. Jurisconsulte éminent, K. Hilty s'occupa vers la fin de sa vie de questions sociales et religieuses et publia un ouvrage en trois volumes intitulé *Glück*, qui a eu plusieurs éditions allemandes et une édition française.

# RECENSION DES REVUES [1]

**ANNALES DE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE. Oct.** — TESTIS. *La semaine sociale de Bordeaux.* (Signale le succès croissant des semaines sociales et expose la méthode dont usent les *catholiques sociaux*, méthode à la fois sociale et catholique, scientifique et religieuse.) pp. 5-21. — ED. JORDAN. *La Responsabilité de l'Église dans la répression de l'hérésie au Moyen-Age* (suite.) (L'auteur essaie d'établir qu'autrefois l'Église poursuivait certaines doctrines en tant que fausses, tandis qu'aujourd'hui on les poursuit en tant que dangereuses. Ces points de vue divers ont d'importantes conséquences en ce qui concerne la pénalité.) pp. 22-55. — L. CONS. *M. G. Goyau et l'Allemagne religieuse.* (Analyse les cinq volumes consacrés par M. Goyau à l'Allemagne religieuse, en note l'objectivité scientifique et l'allure vivante. « Ce livre, œuvre de science et de foi, est aussi une œuvre de conscience et de bonne foi ».) pp. 56-79. = **Nov.** — B. BRUNHES. *L'énergétique moderne d'après Ostwald.* (Expose ce qu'il faut entendre par *énergétique* « science des échanges d'énergie » et critique les prétentions de ses adeptes qui en ont souvent outré les exigences et se sont montrés injustes envers d'autres méthodes d'investigation qui gardent cependant toute leur valeur. L'énergétique moderne s'est attaquée surtout à l'*atomisme*, mais si l'atomisme a, en effet, traversé une crise, il n'est pas exact qu'il soit usé. L'énergétique a rendu d'incontestables services, mais « elle a eu tort de vouloir systématiquement reléguer dans le domaine de l'inaccessible la recherche de l'*unité de causes* dans les phénomènes physiques, et la réduction toujours plus rigoureuse des diverses qualités au domaine de la quantité ».) pp. 113-143. — H. BRÉMOND. *Fénelon et la critique psychologique.* (Critique la méthode psychologique trop « sententieuse » de M. Albert Delplanque dans son ouvrage (thèse de doctorat aux facultés catholiques de Lille, 1907), *Fénelon et la doctrine de l'amour pur d'après sa correspondance avec ses principaux amis.*) pp. 144-161. — TESTIS. *La semaine sociale de Bordeaux* (2e art.) (Essaie de dégager les doctrines philosophique et théologique enveloppées dans les déclarations et les travaux des catholiques sociaux, et signale les oppositions que ces doctrines ont soulevées.) pp. 163-184. = **Déc** — H. BRÉMOND. *Pro Fenelone.* (Entreprend la défense de Féne-

1. Tous ces périodiques appartiennent au quatrième trimestre de 1909. Seuls les articles ayant un rapport plus direct avec la matière propre de la Revue ont été résumés. On s'est attaché à rendre, aussi exactement et brièvement que possible, la pensée des auteurs en s'abstenant de toute appréciation. — La Recension des Revues a été faite par les RR. PP. ALLO (Fribourg), GARCIA (Salamanque), MARTIN, TUYAERTS (Louvain), BARGE, GILLET, HUGUENY, JACQUIN, LEMONNYER, MAINAGE, NOBLE, de POULPIQUET, ROLAND-GOSSELIN (Kain), lecteurs en Théologie.

lon contre la « Fénélonophobie de M. Crouslé ».) pp. 225-244. — Testis. *La semaine sociale de Bordeaux* (3e art.) (Examine les thèses antagonistes et en fait la critique. En se dressant contre les méthodes et les doctrines essentielles des catholiques sociaux, les adversaires des semaines sociales « formulent des erreurs positives, philosophiquement insoutenables et théologiquement qualifiables ».) pp. 245-278. — L. Laberthonnière. *Dogme et théologie* (suite.) (Après avoir opposé la conception du dogme de M. Leroy et de M. Lebreton, l'auteur fait la critique de la théorie intellectualiste. Selon lui, la connaissance analogique que nous avons des choses surnaturelles d'après les intellectualistes n'est qu'un « simulacre ». La théologie extrincésiste tourne aisément à l'autoritarisme et perd toute valeur pratique.) pp. 279-313.

**ANTHROPOS. 5-6.** — C. Becker, S. D. S., *Die Nonkrem-Puja in den Khasi Bergen (Assam).* (Description de la fête religieuse appelée Nonkrem-Puja qui se célèbre à Nongkrem, capitale de l'un des petits États semi-indépendants des monts Khasi (Assam). Le régime matriarcal qui y existe toujours contribue à donner à cette fête un caractère assez particulier.) pp. 892-902. — E. Cozzi, Miss. Ap., *Malattie, Morte, Funerali nelle montagne d'Albania.* (Coutumes existant chez les Albanais contemporains, particulièrement parmi les tribus qui forment le diocèse de Pulati, incisions funéraires, sacrifices funéraires, etc.) pp. 903-918. — J. Sechefo, *The twelve Lunar Months among the Basuto* (à suivre.) (Sur le comput, principalement lunaire, des mois chez les Basutos et sur les noms, suggestifs et même comiques, qu'on leur donne.) pp. 931-941. — H. Trilles, *Les légendes des Bena Kanioka et le folk-lore Bantou* (à suivre.) (Montre par l'étude de légendes relatives au cycle animal l'unité du folk-lore bantou et indique les conclusions qu'on en peut tirer en faveur de l'unité primitive des tribus bantoues.) pp. 945. — Br. Otto, u. H. Obermaier, *Ein « in situ » gefundener Faustkeil aus Natal.* (Description d'un coup-de-poing en porphyre trouvé en place à Marianhill, Natal, dans une couche de sable blanc à 5 ou 6 m. au-dessous du sol actuel et qui doit remonter à une date reculée.) pp. 972-975. — M. Moszkowski, *Sagen und Fabeln aus Ost- und Zentralsumatra.* (Légendes et contes recueillis à Sumatra. Chez les Sakais et dans la population malaise les récits n'offrent aucun indice totémiste. Il en va autrement chez les Sukkus.) pp. 989-997. — F. Graebner, *Die melanesische Bogenkultur und ihre Werwandten* (fin). (Montre que l'ensemble des éléments qui constituent la culture mélanaisienne de l'arc se retrouve dans toutes les parties du monde et suggère l'existence, au sud ou sud-est de l'Asie, d'un centre primitif d'invention et de diffusion, d'où cette culture, peut-être sous l'action des variations climatériques de l'époque glaciaire, se serait répandue sur toute la surface du globe.) pp. 998-1032. — M. von Leonhardi, *Der Mura und die Mura-Mura der Dieri.* (Sur de nouveaux renseignements, estime mal fondée l'opinion qu'il avait émise touchant l'existence chez les Dieri (Australie) de la croyance en un Être suprême, Mura (distinct de Mura-Mura). Toutefois

il se peut que cette croyance ait existé à une époque plus ancienne.) pp. 1065-1068. — G. SCHMIDT, *L'origine de l'idée de Dieu.* (Expose et critique les vues de C. Th. Preuss et de Ed. Lehmann.) pp. 1075-1091.

**ARCHIV FÜR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE. Oct.** — L. RODIN. *Sur la conception aristotélicienne de la causalité* (à suivre). (« L'objet de cette étude n'est pas d'envisager dans son ensemble et dans ses détails la théorie d'Aristote sur la causalité; je ne me propose ni d'exposer en quoi se distinguent les quatre sortes de causes, ni d'en déterminer les rapports ou le rôle. Mon intention est seulement d'examiner la conception qu'Aristote s'est faite de la relation causale en général et de rechercher s'il a présenté cette conception avec toute la netteté désirable et s'il a su toujours lui conserver ses caractères propres et son originalité distinctive. ») pp. 1-28. — RUDOLF ADAM. *Über die platonischen Briefe.* (Démontre l'inauthenticité des lettres attribuées à Platon en se servant, surtout pour la 2e, la 3e et la 8e, des emprunts, qui s'y rencontrent, aux œuvres de Platon.) pp. 29-52. — R. STÜBE. *Plato als politisch-paedagogischer Denker.* (Essaie de marquer par une analyse concrète des doctrines sociales de Platon, c'est-à-dire qui les envisage dans leur milieu historique, en quelle mesure elles tiennent compte des réalités, et en quel sens elles les veulent transformer.) pp. 53-88. — E. LOEW. *Ein Beitrag zu Heraklits Frg. 67 und 4a.* pp. 89-91. — INGEBORG HEMMER JENSEN. *Demokrit und Platon* (à suivre). (Influence de Démocrite sur la Physique du *Timée.*) pp. 92-105. — CH. D. PFLAUM. *Der Geist Hegels in Italien.* (Influence exercée par Hegel en Italie. Benedetto Croce.) pp. 106-116. — A. LEVY *Spinozas Bildnis.* (Sur le nouveau portrait de Spinoza publié par les « Westermanns Monatsheften », mai 1909.) pp. 117-140.

**ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT. 4.** — I. *Abhandlungen.* — L. MALTEN. *Altorphische Demetersage.* — (Un traité orphique du IIe ou du Ier siècle, récemment découvert *(Papyrus de Berlin, 44)*, dont l'auteur cite et paraphrase des vers sur le rapt de Coré, en les mettant sous le nom d'Orphée, met dans un nouveau jour la question de l'origine du rôle de Dèmèter dans la poésie orphique. Jusqu'à quelle date, en remontant, peut-on constater l'existence d'un poème de ce genre? Peut-on en reconnaître le noyau et les tendances? Un chœur d'Euripide (*Hélène*, v. 1301-sqq.), au texte restitué par Wilamowitz, où Dèmèter semble identifiée à Cybèle, et leurs mythes confondus, décèle des influences orphiques très vraisemblables. Dans les arts plastiques, un groupe du fronton d'Éleusis, d'époque romaine, un sarcophage de Tanagra, un vase à boire éleusinien du Ve s. av. J.-C., l'autel d'Hyacinthe, présentant les mêmes groupements de personnages, et révélant les mêmes influences, nous font remonter jusqu'au temps de Pisistrate. Le mythe sicilien de Dèmèter indique la même origine. Il faudrait chercher l'origine dans le cercle d'Onomacrite. — Un autre moyen de remonter aux origines, c'est l'étude d'un nom du cycle orphico-éleusinien, *Dysaulès*, le pauvre

homme qui joue le rôle d'hôte de la déesse, au lieu du roi Kéléos de l'hymne homérique, et de ses rapports avec Eubuleus et Triptolème.) pp 417-446. — T. C. Hodson. *Mortuary ritual and eschatological beliefs among the Hill tribes of Assam.* (Dans les tribus Naga et Kuki de l'état de Manipour, les rites funéraires dépendent avant tout du genre de mort qui a frappé le défunt; car telle ou telle mort par maladie et accident est considérée comme le résultat d'un péché qu'il a commis, et impose des tabous *(genna)* appropriés au village ou au clan. Deux appendices : l'un sur le *Mangla Thâ*, procession funéraire aux tombeaux de ceux qui ne sont pas morts de mort naturelle; l'autre sur le traitement des maladies, parmi ces tribus.) pp. 447-459. — Ada Thomsen. *Der Trug des Prometheus.* (T. part du récit fait par Hésiode (*Théogonie*, vv. 535-541; 553-557), de la ruse de Prométhée à Mékoné, pour exposer ses vues sur le sacrifice alimentaire. Il rejette la théorie pure et simple du sacrifice-don; le fait que le dieu reçoit des organes déterminés de la victime, ou une partie de toutes les portions, et que le sacrifice est tabou, — toutes pratiques très primitives, — lui font conclure qu'il s'agit d'une forme intermédiaire entre le sacrifice-don et le sacrifice-sacrement, communion de la tribu avec son dieu, mais plus voisine de cette dernière espèce.) pp. 460-490. — Hans Haas. *Tsungmi's Yuen-zan-lun.* (Traduction d'un « traité sur l'origine de l'homme », du théologien bouddhiste chinois Tsungmi (+ 841), lequel se trouve dans le Samyukta-Pitaka, collection jointe à la traduction chinoise du Tripitaka. Tsungmi y réfute d'abord les doctrines « erronées et pleines de préventions », c'est-à-dire le Taoïsme et le Confucianisme; puis les doctrines « unilatérales et superficielles », c'est-à-dire le Hînayâna et certaines théories mahâyâniques; dans un troisième chapitre, il expose la vraie doctrine, ou Ekayâna, qui enseigne que la substance universelle des choses n'est autre que la « nature de Bouddha » elle-même : seulement les hommes égarés par le Karma n'en ont pas conscience. Dans un dernier chapitre, il harmonise son panthéisme « définitif » avec les doctrines « transitoires » qu'il vient de réfuter, et qui représentent chacune respectivement un stade naturel de la pensée des hommes qui n'ont pas atteint la dignité de Bouddha.) pp. 491-532. — Walter Otto. *Religio und superstitio.* (Otto, par l'exégèse des plus anciens textes littéraires latins, sans négliger ceux de l'époque classique, définit la *religio* (qu'il fait venir, comme Cicéron, de la racine *leg*, et non *lig*) un scrupule ou une préoccupation, inspiré, non par un pur et simple sentiment, mais par une croyance ferme à l'existence de forces invisibles, et commandant certaines réserves, comme l'accomplissement aussi d'actes positifs. *Superstitio*, qui signifie une crainte exagérée de ces forces, n'a pas, à l'origine, un sens péjoratif, mais le sens d'une excitation violente qui fait *monter* l'âme au-dessus d'elle-même *(super stare)*, suivant une image populaire très répandue : « le cœur monte à la gorge », etc.) pp. 533-554. — II. *Berichte.* Fr. Schwally. 5. *Alte semitische Religion im allgemeinen, israelitische und jüdische Religion*, pour les années 1906-1908. pp. 554-573. — III. *Mitteilungen und Hinweise.* pp. 574-579.

**ARCHIVES DE PSYCHOLOGIE. Oct.** — E. Abramowski. *L'image et la reconnaissance.* (Expériences faites au laboratoire de Psychologie de l'Université de Genève. Dispositif expérimental, analyse et résultats des expériences sur la formation de l'image et de la reconnaissance.) pp. 1-38. — H. Piéron. *La loi de l'oubli chez la Limnée.* (Étude de la mémoire chez les Limnées, portant sur l'oubli en fonction du temps, c'est-à-dire sur l'amortissement progressif des influences antérieures persistantes. Cette étude montre la parenté des persistances mnémoniques à ces deux échelons si éloignés de la série Kanimale : l'homme et la Limnée.) pp. 39-50. — J. Gonin. *Un cas d'aphasie visuelle pure*, pp. 51-62.

**BESSARIONE. 4.** — A. Palmieri. *Il progresso dogmatico secondo la teologia cattolica e la teologia ortodossa.* (Après avoir exposé les diverses opinions des orthodoxes russes et grecs sur le développement du dogme, l'auteur montre l'accord théorique qui règne entre la théologie catholique et la théologie orthodoxe touchant la nature, les caractères et la finalité du progrès dogmatique relatif.) pp. 11-34. — L. Villecourt. *Le rite copte de la profession monacale pour les religieuses* (à suivre). (Origine et développement des monastères de religieuses coptes. Règles de vie monastique. Description des rites de la profession qui comprend trois parties : le vœu, la tonsure et la vêture.) pp. 35-49. — A. Palmieri. *Documenti greci concernenti la storia ecclesiastica della Rumania.* (Ces documents ont été publiés par Alexandre Papadopulo-Kerameus, de l'Académie roumaine de Bucarest, dans un ouvrage récent, dont l'auteur de l'article analyse brièvement le contenu.) pp. 50-62.

**BIBLISCHE ZEITSCHRIFT. 3-4.** — A. Schulz. *Die heiligen Schriftsteller und ihre Quellen.* (Critique et rejette l'opinion de Schanz d'après laquelle en tout ce qui touche aux sciences profanes, les écrivains sacrés entendent abandonner aux sources dont ils s'inspirent la responsabilité des inexactitudes ou des erreurs que l'on croit relever dans les livres inspirés.) pp. 225-234. — W. Tell. *Der Bibelkanon des Flavius Josephus* (suite-fin). (Josèphe ignore complètement les deux Sagesses, Judith, Tobie; s'il fait çà et là quelques emprunts aux autres livres deutérocanoniques, il n'en faut point conclure qu'il accorde à ces derniers l'autorité des ouvrages reçus au canon palestinien.) pp. 235-244. — H. Grimme. *Der Name Mirjam.* (Le vrai sens du nom de Marie est : « Mon parent (divin) est celui qui est élevé ». On ne peut déterminer si l'épithète « celui qui est élevé » est primitivement le surnom ou le nom propre d'un dieu.) pp. 245-251. — M. Kmosko. *Wo lag Te-ma-a, der Aufenthaltsort Nabunâ'ids?* (La Te-ma-a de Nabunaid est le village d'Anbar situé à proximité de Babylone, et non la Têmâ du désert.) pp. 251-254. — J. Döller. « *Obnajim* » *Ex. I, 16.* (Ce mot signifie « entre deux »; et le Pharaon ordonne aux sages-femmes de reconnaître le sexe des enfants nés des femmes juives.) pp. 255-259. — P. Riessler. *Zum Deboralied.* (Critique textuelle et traduction.) pp. 260-278. — J. Schaefers *Studie zu 1 Chr. VIII,*

6-9a. (Introduit dans ce texte une correction d'où il résulte que les Benjaminites mentionnés par le chroniste appartiennent non aux temps anciens d'Israël, mais à l'époque de l'exil.) pp. 279-284. — F. Zorell. *Kunstvolle Verwendung der Reimes in Psalm. 29.* (Étude métrique et traduction.) pp. 285-289. — V. Hartl. *Zum Stammbaum Jesu nach Lukas* (suite-fin). (Saint Luc donne ici la généalogie de Jésus non par Joseph, mais par Marie. S'adressant à des Gentils, il n'a pas tenu compte de la loi juive du lévirat : de là les différences qui le séparent de saint Matthieu.) pp. 290-302. — J. M. Pfaettisch. *Der Besitzer des Blutackers.* (Les divergences que présente le double récit de la mort de Judas (Évangiles et Actes) s'expliquent par le but des narrateurs. L'Évangiliste décrit le fait tel qu'il s'est passé objectivement; saint Pierre montre dans la triste fin du traître l'accomplissement de deux prophéties dont il combine les traits.) pp. 303-311. — A. Steinmann. *Aretas IV., König der Nabatäer* (suite-fin). (A l'époque où il essayait d'arrêter Paul, Arétas était vraiment possesseur de la ville de Damas. Il ne l'avait point reçue en héritage ni conquise par le glaive; il la devait à la magnificence de Caligula. C'est le gouverneur, ou scheik de cette ville, qui, à l'instigation des juifs, a essayé d'appréhender l'apôtre au moment où celui-ci revenait d'Arabie. L'événement se passe entre 34 et 37.) pp. 312-341. — V. Hartl., *Anfang und Ende des Titels « Menschensohn ». Ein Beitrag zur Lösung der johanneischen Frage.* (En saint Jean le titre « fils de l'Homme » apparaît pour la première fois durant la Passion. Chez les Synoptiques Jésus le revendique dès le début de son ministère. C'est que les Synoptiques ont davantage mis en relief le caractère progressif de la révélation de la messianité de Jésus et que le terme « fils de l'homme » a dans la pensée du Christ une portée hautement pédagogique.) pp. 342-354.

**BULLETIN DE L'INSTITUT GÉNÉRAL PSYCHOLOGIQUE. Août-Sept.** — L. Fabre. *Pourquoi et comment étudier les phénomènes psychiques?* (Pourquoi? parce qu'ils ne sont pas connus et sont particulièrement instructifs; parce que cette étude nous permettra de connaître l'au-delà et contribuera à développer en nous l'esprit scientifique. Comment les étudier? Avec esprit scientifique qui exige tout un ensemble de qualités : amour désintéressé de la vérité, attention aux faits, esprit critique, esprit d'invention, patience, hardiesse, prudence, tolérance, etc.) pp. 503-526.

**CATHOLIC (THE) UNIVERSITY BULLETIN. Juin** — G. M. Sauvage, *The new Philosophy in France. A Criticism.* (3e art.) (Fait la critique des théories émises sur la valeur de la science par Duhem, Poincaré, puis Bergson, Le Roy.) pp. 521-536. = **Oct.** — G. M. Sauvage, *The new Philosophy in France. A Criticism.* (4e art.) (Poursuit et achève l'examen commencé dans le précédent article; expose, en terminant, les vues de la philosophie scolastique sur la valeur de la science.) pp. 609-627. — F. J. Schaefer, *The Acts of the Martyrs.* (Aperçu sur les Actes des Martyrs et les diverses catégories dans lesquelles on peut les classer, d'après les publications récentes sur ce sujet.) pp. 635-

651. = **Déc.** — Ed. T. SHANAHAN, *The Disappearance of Reality in modern Philosophy.* (Depuis Descartes et Kant la philosophie s'applique à étudier non plus les choses, comme jadis, mais le moi. L'auteur expose quelques-unes des conceptions dans lesquelles s'est exprimé ce nouveau point de vue.) pp. 705-726.

**CIVILTA CATTOLICA (LA). 16 Oct.** — G. VAN LAAK. *S. Clemente romano e il miracolo in uno studio recente di A. Harnack* (suite). (S. Clément Romain ne présente pas la résurrection des morts comme un fait naturel. Pour soutenir l'opinion contraire, Harnack ne tient pas compte des idées contemporaines de Clément; il omet dans la lettre même les passages qui indiquent le caractère miraculeux; il interprète mal les exemples, d'ordre naturel, apportés par S. Clément.) pp. 168-186. = **20 Nov.** *Galileo Galilei e il sistema copernicano secondo una recente pubblicazione.* (Analyse et critique de l'ouvrage de A. Müller, S. J. (*Galileo Galilei und das kopernikanische Weltsystem*, 1909.) pp. 433-450. = **6 Déc.** — *Libertà di coscienza e di scienza.* (A propos de l'ouvrage de Luzzati portant ce titre et où l'auteur soutient que toutes les religions doivent être libres dans l'état souverain. Accepte, pour notre temps, le gouvernement proposé par Luzzati de préférence à d'autres. Maintient le principe des droits particuliers de la vérité absolue. Proteste contre l'assimilation théorique et historique du Christianisme aux autres religions.) pp. 513-532. — *Il dovere di beneficenza.* (Le devoir de la bienfaisance est le correctif du droit de propriété. Il est plus ou moins pressant selon les divers degrés de nécessité du pauvre. Celui-ci ne peut pourtant pas, à part le cas d'extrême nécessité, s'approprier le bien d'autrui. Ce devoir est encore plus urgent pour les chrétiens.) pp. 552-562.

**ÉCHOS D'ORIENT. Nov.** — M. JUGIE. *L'Immaculée Conception en Moscovie au XVII^e siècle.* (Les *Starovières*, représentants de l'antique doctrine, admettaient l'Immaculée Conception. Le changement se fit sous l'influence des Grecs de Constantinople.) pp. 321-329. — S. SALAVILLE, *Le nouveau fragment d'anaphore égyptienne de Deir Balyzeh.* (De la conformité générale de plan et de contexture avec les principales liturgies égyptiennes « il paraît logique de conclure à l'existence, dans l'anaphore de Deir Balyzeh, d'une nouvelle épiclèse après les paroles de l'institution. ») pp. 329-325. — J. PARGOIRE, *Meletios Syrigos, sa vie et ses œuvres* (fin). (Mentionne les notices historiques et les offices liturgiques consacrés par Meletios à vingt saints, groupes de saints ou fêtes.) pp. 336-342.

**ÉTUDES. 5 Oct.** — J. GRIVET. *Henri Bergson. Esquisse philosophique.* (Analyse critique de la notion de liberté d'après M. Bergson. Celui-ci a eu tort de ne pas demander à la raison le principe premier et comme la racine de la liberté. La liberté c'est, dans l'amour d'un bien manifesté par la raison, le pouvoir pour la volonté de choisir l'un des moyens qui conduisent à ce bien.) pp. 30-50. — M. D'HERBIGNY. *Un Newman russe. Vladimir Soloviev.* (Vie, œuvres, influence.)

pp. 51-76. = **20 Oct.** — G. Huvelin. *Les doubles récits et la vérité historique de la Genèse.* (Les divergences entre les doubles récits n'intéressent pas la réalité des grands faits, la vérité des faits essentiels; elles font partie des circonstances sur lesquelles les Pères varient beaucoup, pour l'interprétation desquelles on ne saurait parler d'une tradition unanime, certaine et obligatoire.) pp. 163-186. P. Dudon, *Trois lettres inédites de Lamennais au P. Godinot, jésuite.* pp. 206-223. — E. Griselle. *La correspondance de Bossuet et de Fénelon.* (Analyse critique de l'ouvrage de M. Delplanque : *Contribution à une étude critique de la correspondance de Fénelon.*) pp. 232-240. = **5 Nov.** — P. Gény. *Une histoire de la philosophie néo-scolastique.* (Analyse l'ouvrage de M. Perrier : *The revival of scholastic philosophy in the ninetheenth century.*) pp. 370-385. — L. Roure. *Philosophes contemporains.* (A. Hannequin. — O. Hamelin. — E. Naville. — Sully-Prudhomme. — Taine et Aug. Comte.) pp. 386-397. = **20 Nov.** — J. Grivet. *Henri Bergson. Esquisse philosophique.* (La théorie bergsonienne de la perception rend impossible la perception; percevoir un objet, c'est d'abord pâtir de la part de l'objet. S'il y a mouvement, quelque chose a ce mouvement, autrement il faudrait admettre un mouvement sans mobile ce qui serait affirmer ces deux propositions contradictoires : tout est mouvement, et il n'y a rien qui se meuve.) pp. 454-478. = **5 Déc.** — Dr Henri Guinier. *Le surnaturel dans les guérisons de Lourdes.* (Les 7 signes caractéristiques du surnaturel dans les guérisons de Lourdes sont : 1° l'absence d'agent curateur, 2° l'instantanéité, 3° la suppression de la convalescence, 4° l'irrégularité, 5° la sensation angoissante signe révélateur de l'anomalie de la guérison, 6° les cicatrices anormales, 7° des fonctions sans organes.) pp. 577-601.

**EXPOSITOR (THE). Oct.** — C. Clemen, *The Dependence of early Christianity upon Judaïsm.* (Ce que le Christianisme doit au Judaïsme contemporain de Jésus en ce qui touche surtout les êtres intermédiaires entre Dieu et le monde, le messianisme, la sotériologie.) pp. 289-307. — A. R. Simpson, *Mary of Bethany, Mary of Magdala, and Anonyma.* (Les considère comme distinctes.) pp. 307-318. — A. Carr, *The Meaning of ὁ Κόσμος in James III, 6.* (Serait à entendre dans le sens d'ornement, embellissement.) pp. 318-325. — A. E. Garvie, *Studies in the Pauline Theology. X The Work of the Spirit.* (Doctrine de saint Paul sur l'œuvre du Saint-Esprit : ses antécédents, son contenu. Il n'identifie pas le Christ glorieux à l'Esprit. D'autre part il ne se représente pas l'Esprit comme une personne distincte.) pp. 325-338. — W. M. Ramsay, *Historical Commentary on the first Epistle to Timothy.* (13. L'idée de maternité dans les lettres de saint Paul. 14. Les évêques ou anciens des communautés.) pp. 339-357. — R. H. Strachan, *The Christ of the Fourth Gospel* (à suivre.) (Contre les théories qui voient dans le Christ johannique une pure construction théologique sans rapport avec le Christ historique entreprend de mettre en lumière les traits humains de la figure du Christ dans le IVe Évangile.) pp. 357-364. — E. H. Askwith, *The Historical Value of the*

*Fourth Gospel. III. The Betrayal.* (Remarques destinées à expliquer et à recommander le récit de la trahison de Juda dans le IVe Évangile.) pp. 365-393. = **Nov.** — J. B. Mayor, *Did Christ contemplate the admission of the Gentiles in to the Kingdom of Heaven?* (Développe contre Harnack une réponse affirmative.) pp. 385-399. — W. M. Ramsay, *Historical Commentary on the first Epistle to Timothy.* (15. Qualités des diacres. 16. Diaconesses. 17. Ces officiers constituaient-ils un clergé? 18. Les esclaves dans l'Église chrétienne.) pp. 399-416. — A. T. Garvie, *Studies in the Pauline Theology. XI. The Body of Christ.* (Doctrine de saint Paul sur l'Église, corps du Christ.) pp. 417-431. — E. H. Askwith, *The Historical Value of the Fourth Gospel. IV. The Trial of Jesus.* (Étudie le récit des divers interrogatoires de Jésus d'après le IVe Évangile en le comparant surtout à celui de saint Luc et met en relief sa parfaite crédibilité.) pp. 431-441. — R. H. Strachan, *The Christ of the Fourth Gospel, II.* (L'attitude du Christ Johannique à l'égard du Père appartient à une personnalité humaine.) pp. 441-447. — B. D. Eerdmans, *The Passover and the Days of the unleavened Bread.* (La Pâque et la fête des pains sans levain étaient distinctes à l'origine. La première était un sacrifice par lequel la famille cherchait à se protéger contre les fâcheuses influences de la pleine lune de mars. La seconde trouve son explication dans la primitive conception animiste de la croissance du grain.) pp. 448-462. — C. Clemen, *The Dependence of early Christianity upon non-Jewish Religions.* (Règles à suivre dans l'étude de cette question. Pas d'influences bouddhiques ni mithriaques, ni égyptiennes. Quelques emprunts à l'Assyro-Babylonie, plus nombreux au parsisme, quelques-uns à l'hellénisme.) pp. 462-480. = **Déc.** — R. Winterbotham, *On the Omniscience of our Lord.* (Tient pour une science limitée aux exigences de la mission du Fils de Dieu incarné.) pp. 481-500. — R. H. Strachan, *The Christ of the Fourth Gospel, III.* (Insiste sur le caractère psychologique et non purement dogmatique des déclarations du Christ Johannique touchant « son Heure ».) pp. 501-507. — C. W. Emmet, *Should the Magnificat be ascribed to Elisabeth?* (Non, mais à Marie.) pp. 521-529. — E. H. Askwith, *The Historical Value of the Fourth Gospel. V. The Crucifixion.* (Le récit que donne le IVe Évangile de la crucifixion mérite d'être accepté comme historique et émanant d'un témoin.) pp. 530-542. — A. E. Garvie, *Studies in the Pauline Theology. XII. The Heavenly Citizenship.* (Doctrine de saint Paul sur la vie chrétienne.) pp. 542-556. — W. M. Ramsay, *Historical Commentary on the first Epistle to Timothy.* (19. Date et occasion de l'épître (entre 64 et 70). 20. Mise en garde de Timothée contre les doctrines ascétiques.) pp. 557-568.

**EXPOSITORY TIMES (THE). Oct.** — W. P. Paterson, *The Vital Energies of the Gospel.* (D'après l'ouvrage du missionnaire hollandais, J. Warneck, *Die Lebenskräfte des Evangeliums*, 2e éd. 1908, énumère les éléments de l'Évangile qui ont particulièrement prise sur les sauvages : l'autorité du prédicateur, l'idée de révélation, la doctrine sur Dieu, l'efficacité libératrice de l'Évangile à l'endroit des mauvais

esprits, la promesse d'être sauvé du péché, le changement de vie que l'Évangile produit chez les convertis, plus tard l'espoir de la vie éternelle.) pp. 10-12. — J. Rendel Harris, *Clauda or Cauda? A Study in Acts XXVII. 16.* (Se prononce pour *Cauda.*) pp. 17-19. — R. M. Pope, *Studies in the Pauline Vocabulary. I. Of the Triumph-joy.* (Étude sur la doxologie de *II Cor.*, II, 14.) pp. 19-21. — S. R. Driver, *The Ideals of the Prophets.* (Remarques touchant les prophéties de restauration et de salut et la manière dont il faut les entendre.) pp. 29-32. — A. Büchler, *The Law of Purification in Mark, VII, 1-23.* (En ce qui concerne la purification de l'extérieur des vases, Marc doit viser une loi intéressant les prêtres seuls. De même des autres purifications. Les Pharisiens de Marc en cet endroit seraient des prêtres.) pp. 34-40. — Eb. Nestle, *ἐπιούσιος in Hebrew and Aramaic.* (Mentionne treize équivalents hébreux ou araméens de ce terme grec.) p. 43. — A. H. Sayce, *The latest Light from Oriental Archaeology: the Date of Deuteronomy.* (Rapporte avec sympathie les vues émises récemment par E. Naville sur la découverte du Deutéronome au temps de Josias.) pp. 45-46. = **Nov.** — W. M. Ramsay, *Two Notes on Religious Antiquities in Asia Minor.* (Sur Gaianus, martyr à Ancyre de Galatie et sur les prêtresses armées dans la religion Hétéenne.) pp. 64-66. — J. G. Tasker, *Theology and History.* (Analyse un discours rectoral où le Dr. E. Schaeden (Kiel) combat l'idée émise au dernier Congrès historique de Berlin de séculariser l'histoire par l'élimination du « facteur » Dieu.) pp. 76-78. — A. H. Sayce, *What was the Scene of Abraham's Sacrifice?* (Arguments assyriologiques en faveur du Moriah.) pp. 86-88. — St. Langdon, *The Name Abraham in Babylonian.* (Il est attesté à plusieurs reprises pour l'époque de Hammourabi : Abamrama, vocable sud-arabique qui semble signifier : aime le Père.) pp. 88-90. — C. J. Ball, *Had the Fourth Gospel an Aramaic Archetype?* (Répond affirmativement et entreprend de montrer que cette hypothèse aide à comprendre plusieurs endroits difficiles.) pp. 91-93. = **Déc.** — R. M. Pope, *Studies in Pauline Vocabulary. 2. Of a good Degree.* (Exégèse de *I Tim.*, III, 13.) pp. 112-114. — L. H. Mills, *Identity in Creeds without historical Connexion.* (Il s'agit des credos perse et juif que l'auteur considère comme identiques et qui, dans l'opinion d'un certain nombre d'exégètes conservateurs, n'auraient eu aucune influence l'un sur l'autre. L'auteur, qui déclare ne pas repousser absolument cette manière de voir, insiste sur l'importance de ce cas de « développement parallèle ».) pp. 134-136.

**HARVARD THEOLOGICAL REVIEW (THE). Oct.** — C. W. Eliot. *The Religion of the Future.* (Lecture faite à la Faculté de Théologie, de l'Université Harvard, le 22 juillet 1909. — La religion future ne reposera sur aucune autorité, même spirituelle, elle ne personnifiera aucune des forces de la nature, elle ne rendra aucun culte aux ancêtres ou aux dieux, elle n'aura pas pour fin principale le salut individuel, elle ne connaîtra ni le sacrifice, ni l'expiation, etc... mais elle aura pour centre l'idée d'un dieu immanent, immédiatement présent à la conscience de l'homme et se manifestant avant tout dans

les esprits supérieurs.) pp. 389-407. — J. Royce. *What is Vital in Christianity?* (Trois discours, prononcés à l'Université Harvard, les 18, 25 mars et 1er avril 1909. — Ce qu'il y a d'essentiel et de vital dans le Christianisme c'est la croyance à l'Incarnation et à la Rédemption, mais dégagées de tout élément historique et variable, et interprétées, en valeurs éternelles, comme la présence intime dans l'univers d'un Dieu dont l'activité spirituelle triomphe continuellement du mal.) pp. 408-445. — S. Angus. *Modern Methods in New Testament Philology.* (Examine les opinions proposées et les résultats obtenus par les philologues dans leurs études sur le grec du Nouveau Testament, depuis la publication de la grammaire de G. B. Winer, 1882.) pp. 446-464. — H. N. Brown. *Some Aspects of the Religious Philosophy of Rudolf Eucken.* (Ce qu'un esprit religieux peut trouver de satisfaisant et de réconfortant dans la philosophie de R. Eucken.) pp. 465-480

**INTERNATIONAL JOURNAL OF ETHICS (THE). Oct.** — E. Scribner Ames. *Religion and the psychical life.* (La religion, comme les arts et les sciences, évolue, progresse, et donc se modifie. Bon pour les civilisations grecque et romaine, le christianisme ne suffit pas à notre civilisation. Il doit se modifier pour s'adapter à l'état actuel de la société. L'âme de la religion persiste dans toutes ses modifications. En un mot, la religion est tout aussi naturelle que la science, et l'élément surnaturel qu'on lui a prêté est à la merci du progrès scientifique. La religion change comme changent les devoirs sociaux qu'elle prescrit.) pp. 48-62. — R. M. Mac Iver. *Ethics and politics.* (Le doute exprimé par Aristote touchant la non-identification de l'éthique et de la politique n'a pas sa raison d'être. Éthique et Politique coïncident toujours. Quand l'Éthique fait des lois pour l'homme, celles-ci ne peuvent contredire les lois que la Politique fait pour le citoyen.) pp. 72-86. — H. W. Wright. *Religion and Morality.* (Le développement de la moralité se confond avec l'organisation de la conduite. On peut distinguer trois stades dans ce développement : 1° la direction des instincts naturels fait naître l'idée de l'individualité; 2° l'établissement des rapports sociaux fait songer à la nécessité de subordonner le bien particulier au bien général; 3° mais ce n'est que lorsque l'on voit la nécessité d'étendre ses rapports avec l'univers lui-même que commence la religion. — La religion à son tour comprend trois étapes selon que l'on envisage Dieu sous l'attribut de *puissance* (1re étape), puis de *justice* (2e étape), et enfin de *bonté* (3e étape). — Finalement la religion n'est que la Foi dans l'existence d'un principe universel qui veut et peut procurer le bonheur humain.) pp. 87-92.

**IRISH (THE) THEOLOGICAL QUARTERLY. Oct.** — J. Walker, S. J. *Truth and Toleration.* (Il y a des vérités absolues. Un particulier n'a pas le droit de les imposer à un autre. L'État peut, en vue du bien commun, protéger la morale, la religion. Le catholicisme ne peut admettre que ses vérités, que ses doctrines soient diminuees, et

cela parce qu'elles sont révélées. La question de l'appel au bras séculier pour les défendre est autre et la solution varie selon la situation religieuse des États.) pp. 387-399. — D. Barry. *Fair Prices and Methods at Auctions.* (Examine, au point de vue moral, les divers cas de vente aux enchères, et cherche à déterminer le juste prix dans des marchés de ce genre.) pp. 400-410. — F. E. Gigot. *The Mosaic Authorship of Deuteronomy.* (Critique de l'opinion de Driver qui recule la composition du Deutéronome jusqu'à Josias. Examen détaillé de *Deut.*, XXII, 28 sv., comparé à *Exod.*, XXII, 16, et de *Deut.*, XV, 1-6, comparé à *Exod.*, XXIII, 10 sv. Les deux premiers passages peuvent être attribués à un même auteur, Moyse. Le second groupe se rapporte, dans les deux cas, à un même état de la société, antérieur en tout cas à Josias.) pp. 411-426. — E. Slater, S. J. *Repetition of Extreme Unction.* (Examen de l'opinion des théologiens sur ce sujet. Quelle que soit l'opinion théorique, fut-elle favorable à la validité de l'Extrême-Onction répétée dans la même maladie, il n'y a pas lieu d'aller contre la pratique disciplinaire admise depuis le Concile de Trente.) pp. 427-440. — H. Pope, O. P. *« He shall be Saved, yet so as by Fire », I Cor., III, 15.* (L'Apôtre, dans ce passage, parle du Purgatoire et en parle directement; il parle aussi de la tribulation temporellle qui est comparée au feu; il parle enfin du dernier jugement et de la conflagration universelle qui le précédera.) pp. 441-457.

**JAHRBUCH FÜR PHILOSOPHIE UND SPEKULATIVE THEOLOGIE, 1-2.** — Oskar Streintz. *Wesen und Bedeutung der Kunst.* (L'art c'est l'idée parfaite d'une œuvre à exécuter. L'activité artistique est la première des activités propres à l'homme et tient le milieu entre les œuvres serviles et les travaux scientifiques. Le travail artistique a pour but de compléter l'œuvre de la création, pour autant qu'il est permis à l'homme de le faire; il doit contribuer à la perfection propre de celui qui l'exécute, voire même à la perfection de l'humanité.) pp. 74-113. — Fr. Norbertus del Prado, O. Pr. *Utrum Deus sit. Qu. II, art. 3.* (1. Commentaire de l'article. 2. Toutes les autres preuves qu'on peut apporter pour démontrer l'existence de Dieu, peuvent être ramenées aux cinq arguments de saint Thomas. 3. Les preuves de saint Thomas et la prémotion physique.) pp. 114-152. — Fr. Wilhelm Schlössinger, O. Pr. *Das Angelische Wollen.* (Expose, d'après les principes de saint Thomas, la nature et l'activité de la puissance volitive des anges, 1. dans l'ordre naturel et surnaturel, 2 dans l'état d'épreuve et dans l'état de gloire et de damnation.) pp. 152-244.

**JOURNAL DE PSYCHOLOGIE NORMALE ET PATHOLOGIQUE. Nov.-Déc.** — W. Bechterew. *Les problèmes et la méthode de la psychologie objective* (La psychologie objective se propose d'étudier les manifestations de l'activité neuro-psychique en laissant tout à fait de côté le caractère subjectif des phénomènes. Sa méthode spéciale vise à distinguer les phénomènes proprement psychiques de ceux qui ne

présentent que des réactions mécaniques ou réflexes de l'organisme, et ensuite à préciser le fonctionnement des premiers en tant que réactions transmises d'un centre nerveux à un autre.) pp. 481-505. — GILBERT BALLET. *La psychose périodique.* (Définition, diagnostic, nosologie de la manie.) pp. 506-516.

**JOURNAL (THE) OF THEOLOGICAL STUDIES. Oct.**— C. H. TURNER, *Historical Introduction to the textual Criticism of the New Testament.* (IV. La langue de l'Église primitive : (A) Grec et Bible grecque. — L'hébreu, langue des livres de l'Ancien Testament, n'était plus parlé au Ier siècle, l'araméen le remplaçait. Le grec, pour les Juifs établis hors de la Palestine, était la langue commune; il pénétrait même en Palestine. D'où importance du texte des Septante, même comme représentant du texte primitif hébreu. Importance pour le texte du Nouveau Testament, car comme la traduction des Septante était familière aux scribes qui transcrivaient les textes, ceux-ci ont souvent ramené les textes du Nouveau Testament aux formes proposées par les Septante.) pp. 1-24. — J. H. A. HART. *Philo and catholic Judaism.* (Philon, par sa vie et sa doctrine, nous montre concrètement ce qu'était un Juif « catholique ». Le Judaïsme « catholique » tient le milieu entre l'observance hypocrite et l'allégorisme sans rites.) pp. 25-42. — *Documents.* — H. M. BANNISTER. *The « Vetus Itala » of « Exultet »* (Édition d'un texte de l'*Exultet* distinct du texte dit « Vulgate » employé en Gaule après 800 et dans le nord de l'Italie. Ce texte était en usage dans le sud de l'Italie et y persévéra longtemps, on le retrouve à Salerne dans un missel de 1481.) pp. 43-54. — *Notes and Studies.* — E. A. LACEY. *The two Wiltnesses.* (Les deux témoignages dont il est question, *Apoc.*, XI, 3, sont le témoignage des hommes, ou tradition ecclésiastique, et le témoignage de l'Esprit agissant dans les âmes des croyants. Quoique le témoignage divin soit supérieur à l'autre, cependant un mouvement de l'Esprit doit être jugé d'après sa conformité avec la tradition.) pp. 55-60. — F. C. BURKITT. *The oldest ms of St Justin Martyrdom.* (Un ms. récemment acquis par la Bib. de l'Université de Cambridge offre une copie du « martyre de S. Justin » datant du VIIIe-IXe s. Elle permet de grouper en deux familles les quatre mss. connus. Le texte le meilleur sera une combinaison de P. (Paris) avec C. (Cambridge), ou H. (Jérusalem), ou V. (Vatican.) pp. 61-66. — E. BISHOP. *Liturgical Comments and Memoranda.* (A propos d'un dyptique du VIIe s. 1. On y trouve le terme εὐχαριστήριον non entré dans les glossaires pour désigner, comme terme technique, l'offrande du pain et du vin par les fidèles. — 2. Ce texte n'est pas tiré d'une liturgie officielle, mais représente une composition personnelle, on y retrouve l'influence de la liturgie de S. Jacques.) pp. 63-73. — W. C. BISHOP. *The festivals of St James and St John in the mozarabic Calendar.* (Les fêtes de ces saints, à l'époque de Noël, ont été ajoutées au calendrier mozarabe entre le VIIe ou VIIIe s. et le XIe.) p. 73. — E. DAY. *The Deuteronomic Judgements of the Kings of Judah.* (Examine les raisons qui, d'après lui, ont amené les « Deutéronomistes » à juger défavorablement sept

rois de Juda, et favorablement huit d'entre eux, avant Josias.) pp. 74-83.

**MUSÉON (LE).** 2-3. — L. Gry. *Quand furent composées les Paraboles d'Hénoch?* (Il paraît certain que l'auteur des Paraboles est un juif qui vivait avant les premiers temps du christianisme. On a le choix entre deux époques : celle qui précède la venue de Pompée en Palestine, et les dernières années d'Hérode le Grand. La première hypothèse est plus probable.) pp. 103-141. — L. Gry. *Le Messianisme des Paraboles d'Hénoch et la Théologie juive contemporaine.* (« Les Paraboles d'Hénoch occupent une place tout à part dans la littérature juive contemporaine. Le Messianisme qu'elles professent, pour dépendant qu'il ait été des traditions anciennes, demeura trop transcendant et ne devint jamais populaire. ») pp. 143-154. — T. Kluge. *Studien zur vergleichenden Sprachwissenschaft der kaukasischen Sprachen.* (Relations du Lycien et des dialectes qui lui sont apparentés avec les langues caucasiennes.) pp. 155-174. — E. Blochet. *Études sur l'ésotérisme musulman* (suite, à suivre.) (Organisation de la communauté chez les Soufis.) pp. 175-205. — F. Farjenel. *Rites funéraires chinois : Les funérailles impériales et celles des gens du peuple.* (Traduit du chinois d'après l'exemplaire du *Tatsing tongli* de la bibliothèque nationale de Paris.) pp. 207-277.

**PHILOSOPHISCHES JAHRBUCH.** 4.— Heinr. Straubinger. *Ein neuer Gottesbegriff.* (En partant du principe de la Métaphysique inductive Gideon Spieker, professeur de philosophie à Münster, a tenté de concilier dans une nouvelle conception de Dieu les points de vue opposés du « dualisme théiste » et du panthéisme moniste. L'auteur expose cette conception.) pp. 423-444. — G. Hahn, S. J. *Welches sind die Gründe des Stillstandes der Naturerkenntnis bei der Alten und des Fortschrittes in der Neuzeit.* (Expose et discute les diverses explications données pour rendre raison du progrès des sciences positives. L'auteur pense que la raison principale doit être cherchée dans la séparation de deux points de vue, philosophique et expérimental, sous lesquels on a étudié la nature.) pp. 445-466. — P. Franz Adlhoch. *War Wilhelm von Champeaux ultra-Realist?* (On n'a pas prouvé jusqu'ici que Guillaume de Champeaux ait soutenu « l'ultra Réalisme ».) pp. 466-481.

**RAZON Y FE.** Oct. — J. M. de Ibero. *Objetividad de la sensación externa en las impresiones eléctricas* (à suivre.) (A la théorie subjectiviste de la sensation professée par S. Müller, l'auteur oppose la théorie objectiviste de S. Thomas corroborée par des physiologistes contemporains. « Le courant électrique est virtuellement multiple, en circulant par les nerfs il produit en eux l'objet sensible et avec lui détermine la sensation particulière ».) pp. 184-195. = Déc. — L. Murillo. *El carácter histórico de los tres primeros capítulos del Génesis.* (Commente la décision de la Commission biblique du 30

juin dernier sur l'historicité des trois premiers chapitres de la Genèse.) pp. 456-465.

**REVUE AUGUSTINIENNE. 15 Oct.** — S. Protin. *L'argument prophétique.* (Il faut distinguer dans la prophétie les données essentielles des détails accessoires. Rien de ce qui touche à la morale ou à la religion, au règne messianique ou au Christ-Roi ne peut être éliminé, mais le cadre dans lequel ces vérités sont exposées porte, lui, les marques du temps et du milieu.) pp. 385-401. — J. Grillon. *La métaphysique et la science.* (Science des premières causes, science universelle, nécessaire, la métaphysique possède à un degré éminent tous les attributs de la science. Mais elle n'est pas pour cela la négation de la réalité extramentale, elle ne fait qu'en abstraire le caractère singulier.) pp. 402-439. = **15 Nov.** — J. Grillon. *La métaphysique et la science.* (L'être en tant qu'être est l'objet formel de la métaphysique. L'être ne désigne pas une entité distincte formellement des natures respectives de la substance et de l'accident, mais il signifie ces deux natures en tant qu'elles ont la même proportion à leurs particuliers. Il les rend identiques proportionnellement.) pp. 550-570. — C. Gauthier. *Les preuves de l'existence de Dieu et le R. P. Lepidi.* (La preuve de Dieu par l'idée d'infini, que défend le P. Lepidi, n'est pas rigoureusement efficace, car il n'est pas évident *à priori* pour l'esprit que Dieu soit un être dont l'essence soit d'exister. Nous savons que cette notion n'est pas contradictoire, mais l'identité de l'essence et de l'existence en Dieu a besoin d'être démontrée.) pp. 571-588. = **15 Déc.** — G. Gauthier. *Thierry de Fribourg.* (Exposé de sa doctrine psychologique.) pp. 657-674. — J. Marsannet. *La pluralité et la divisibilité des formes.* (Toutes les formes sont indivisibles. Cette indivisibilité est basée sur les rapports d'accident à substance, d'acte à puissance, et la vraie notion de ces diverses réalités qui se retrouvent avec des rapports identiques dans tous les êtres.) pp. 686-702.

**REVUE BÉNÉDICTINE. 4.** — G. Morin. *Examen des écrits attribués à Arnobe le Jeune.* (Des parallélismes de pensée et d'expression obligent à reconnaître dans le Commentaire sur les Psaumes, le *Conflictus* et le *Praedestinatus*, trois ouvrages d'un seul et même auteur, Arnobe le Jeune.) pp. 419-432. — G. Morin. *Un texte préhiéronimien du cantique de l'Apocalypse XV, 3-4 : l'hymne « Magna et Mirabilia ».* (Cet extrait de l'Apocalypse fournit une version antérieure à la Vulgate. L'ancienne version latine a d'ailleurs survécu dans la pratique, longtemps après le VII^e siècle.) pp. 464-467. — G. Morin. *Les « Tractatus » de saint Jérôme sur les Psaumes X et XV.* (L'opinion de M. Pease, d'après laquelle on a là des débris de l'ouvrage que S. Jérôme met dans le catalogue de ses œuvres, sous ce titre : « in Psalmos a decimo usque ad decimum sextum tractatus septem » est fondée. On répond à l'objection qui lui est faite, savoir que, dans le Ps. X, S. Jérôme renvoie au commentaire du Ps. IX en disant que l'auteur avait l'intention, non réalisée, de faire un commentaire du livre complet. Il y renvoie par avance.) pp. 467-469. — P. Paschini.

*Chromatius d'Aquilée et le commentaire Pseudo-hiéronymien sur les quatre évangiles.* (Complète et fortifie la conclusion de G. Wohlenberg (1908, d'après laquelle ce traité serait l'œuvre de Fortunatien d'Aquilée (+ après 357, avant 371.)) pp. 469-475. — D. De Bruyne. *Nouveaux fragments de l' « Itinerarium Eucheriae ».* (Dans un mss. de la Biblioteca nacional de Madrid. — K. Meister, dans un article récent, place l'*Itinerarium* au VIe s., ses preuves sont convaincantes; l'auteur est de la Gaule narbonnaise.) pp. 479-484.

**REVUE BIBLIQUE. Oct.** — A. van Hoonacker, *L'Ebed Jahvé et la composition littéraire des chap. XL ss. d'Isaïe.* (Reprend, mais avec plusieurs modifications importantes, les vues émises par le P. Condamin.) pp. 497-528. — B. Allo, *Le Douzième chapitre de l'Apocalypse.* (« La doctrine parfaitement originale de cette vision n'a d'autres sources que les faits évangéliques et les promesses de Jésus. » Seule la forme extérieure en pourrait avoir été influencée par la mythologie ambiante; encore n'est-ce pas prouvé. La femme est l'Église chrétienne; l'enfant est à la fois le Christ personnel et le Christ mystique.) pp. 529-554. — H. Vincent, *Jérusalem d'après la lettre d'Aristée* (suite.) (Renseignements fournis par le Pseudo-Aristée, que tout prouve avoir été un juif très préoccupé de propagande, écrivant vers 200 av. J.-C., sur le temple, la citadelle, en laquelle il faut voir la birah pré-hasmonéenne au nord-ouest du temple, et la ville elle-même.) pp. 555-575. — A. Janssen et R. Savignac, *Antiquités religieuses dans l'Arabie du Nord.* (Un sanctuaire lihyanite (kirbet Hereibeh); Inscription gréco-nabatéenne de Zizeh.) pp. 576-592.

**REVUE DU CLERGÉ FRANÇAIS. 1er Oct.** — F. Dubois. *De l'Église enseignante. II. Les sources de la Révélation.* (Étudie la nature de l'inspiration, son extension, l'inerrance biblique, les droits respectifs de l'Église et de la critique vis-à-vis de l'Écriture, analyse la notion de tradition.) pp. 5-43. = **15 Oct.** — E. Mangenot. *Le paulinisme de saint Marc.* (Expose le paulinisme de saint Marc, d'après M. Loisy.) pp. 129-148. = **1er Nov.** — F. Cabrol. *La fête des Morts et la Toussaint.* (Réfute la théorie de Frazer et Saintyves sur l'origine païenne de ces fêtes et montre qu'elles sont d'institution bien chrétienne.) pp. 257-274. — E. Mangenot. *Le paulinisme de saint Marc.* (Conclusion : En restant sur le terrain de la seule critique littéraire et en excluant même toute question de doctrine, le paulinisme de saint Marc selon Volkmar et Holsten, que M. Loisy a rajeuni, non seulement n'est pas démontré, il n'est même pas vraisemblable.) pp. 275-294. — J. Rivière. *« De l'accord des évangélistes ». Principes théologiques de saint Augustin.* (Les principes employés par saint Augustin dans son ouvrage : *De consensu evangelistarum*, se rattachent à son concept fondamental de l'inspiration. Il considère les écrits inspirés comme littéralement l'ouvrage de Dieu. Aussi professe-t-il pour la lettre des écrits sacrés un respect presque servile et qui n'a d'égal que la liberté dont il fait usage par rapport au fond, au détriment de ce qui paraît être le sens obvie des auteurs.) pp. 295-326.

= **15 Nov.** — L. Venard. *L'Église enseignante. La règle de foi d'après le Nouveau Testament.* (Jésus n'apparaît pas dans les évangiles comme un pédagogue humain, faisant simplement appel à la raison et à la conscience de ceux qui l'écoutent. La foi qu'il réclame n'est pas une foi rationnelle, c'est une foi d'autorité. Il inspire la confiance sans doute, mais précisément parce qu'il inspire la confiance, il peut imposer la croyance et demander un assentiment inconditionné à son enseignement. L'autorité qu'il transmet à ses apôtres, n'est pas d'un autre ordre.) pp. 387-415. — G. Michelet. *Où en est l'immoralisme scientifique? A propos des idées de M. Bayet.* (Expose les idées de M. Bayet sur la conception purement scientifique de la morale, elle ne peut prescrire et ne saurait que prévoir le succès ou l'insuccès de telle ou telle morale. Cette théorie aboutit à l'immoralisme d'une part, à des impossibilités techniques de réalisation de l'autre, enfin elle est contradictoire car elle rétablit sous une autre forme le devoir et l'idée de bien.) pp. 442-466. = **1er Déc** — P. Batiffol. *Nouvelles études documentaires sur la sainte Eucharistie.* (I. L'Eucharistie dans l'Épître aux Hébreux. II. Le canon de la messe romaine. III. Le canon de la messe alexandrine. IV. Le dogme de la conversion eucharistique et la christologie antiochienne du Ve siècle. V. Le dogme de la conversion en Gaule au Ve siècle; Fauste de Riez.) pp. 513-540. = **15 Déc.** — H. Lesêtre. *La Commission biblique.* (I. Institution. II. Autorité. III. Principales décisions.) pp. 641-662.

**REVUE D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE. Oct.**— F. Cavallera. *L'interprétation du ch. VI de saint Jean. Une controverse exégétique au Concile de Trente.* (Il n'est pas vrai que le Concile de Trente ait voulu manifester une préférence en faveur de l'interprétation réaliste du ch. VI de saint Jean au détriment de l'opinion spiritualiste qui l'entend de la foi au Christ et non de l'Eucharistie.) pp. 687-709. — P. Clayes Bouuaert. *La Summa Sententiarum appartient-elle à Hugues de Saint-Victor?* (fin). (L'auteur de la *Summa* s'inspire de très près de l'*Introductio* d'Abélard, s'astreint à un travail de compilateur peu en rapport avec les habitudes de Hugues. La *Summa*, en bien des détails, est inférieure au *De Sacramentis*. L'évolution de Hugues aurait été bien prompte. La *Summa* est plus probablement l'œuvre d'un disciple de Hugues de Saint-Victor.) pp. 710-719. — J. de Ghellinck, S. J. *Le traité de Pierre Lombard et les sept ordres ecclésiastiques : ses sources, ses copistes* (suite, à suivre). (On trouve dès le début du traité de P. Lombard une utilisation copieuse du *De Sacramentis* de Hugues de Saint-Victor, du *Decretum* de Gratien, et de Yves de Chartres.) pp. 720-728.

**REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS. Mai-Juin.** — A. Moret. *Le Verbe créateur et révélateur en Égypte.* (L'auteur cherche l'origine de la théologie hermétique sur le Λόγος fils de Dieu, du *Poimandres*, dans les textes de la vieille religion égyptienne, à partir de ceux des Pyramides de Saqqarah (Ve, VIe dynasties), en passant par le

Livre des Morts, le Papyrus de Leyde de Gardiner, une inscription gravée sous Shabaka, etc., et fait ressortir successivement le rôle créateur attribué à la *voix* de certains dieux, la personnification et la déification de cette voix. Il conclut que des milliers d'années avant l'ère chrétienne, pour les Égyptiens cultivés de l'époque pharaonique, « le Dieu était conçu comme une Intelligence qui a pensé le monde et qui a trouvé le Verbe comme moyen d'expression et comme instrument de création. ») pp. 279-298. — JEAN MASPERO. *Théodore de Philae.* (Étude sur cet évêque monophysite de Philae, du VIe siècle après Jésus-Christ, fixation des dates de sa vie, et son rôle dans l'évangélisation de la Nubie, qui n'a jamais été que jacobite, non catholique.) pp. 299-317. — F. NICOLARDOT. *La résurrection de Jésus et la critique depuis Reimarus.* (Énumération des théories et des polémiques sur ce sujet, jusqu'aux récents ouvrages d'Arnold Meyer et de Loisy.) pp. 318-332. — N. SŒDERBLOM. *Note sur l'Agriculture dans l'Avesta.* pp. 333-337. — LOUIS DE LA VALLÉE-POUSSIN. *Notes sur le grand Véhicule.* (A propos de critiques de S. Lévi sur la traduction du Bodhicaryâvatâra par l'auteur.) pp. 338-348. — *Analyses et comptes rendus, notices bibliographiques, Chronique*, pp. 348-390. = **Juillet.-Août.** — PAUL MONCEAUX. *L'Église Donatiste avant saint Augustin.* (Ses origines et son évolution, depuis Constantin, ses principes et son organisation, son rôle religieux et social. Comment le Donatisme a tenu tête au catholicisme d'une manière menaçante, et était en progrès au moment de l'entrée en scène d'Augustin.) pp. 1-63. — P. A. DECOURDEMANCHE. *La Religion populaire des Turcs.* (Elle est utilitaire, se désintéresse du sort dans l'Au-Delà, qui ne dépend que du décret de Dieu, mais se préoccupe beaucoup des agissements de Satan et de ses suppôts dans cette vie, car ils sont cause des maladies, des événements fâcheux, etc. Pratiques de divination, particulièrement dans l'armée, jours fastes et néfastes, astrologie, physiognomonie, etc.) pp. 64-71. — ED. MONTET *Le Quatrième centenaire de la naissance de Calvin.* (Fêtes de juillet dernier à Genève.) pp. 72-82. — *Analyses et comptes rendus, notices bibliographiques, chronique.* pp. 83-139. = **Sept.-Oct.** — CH. MICHEL. *Les survivances du fétichisme dans les cultes populaires de la Grèce ancienne.* (En partant des constatations des écrivains des derniers temps du paganisme, Pausanias, etc., sur les faits dont ils furent contemporains. Après avoir parlé du culte des pierres, l'auteur défend, contre Otto Kern, la réalité du culte des arbres chez les anciens Grecs, puis il parle de celui des animaux, en laissant d'ailleurs de côté l'hypothèse d'un totémisme grec, comme insuffisamment établie.) pp. 141-169. — AD. J. REINACH. *Itanos et l' « Inventio Scuti ».* (Dans ces études sur « l'hoplolâtrie primitive en Grèce », l'auteur, à propos du prétendu héros samnite *Itanos*, inventeur, d'après les « heurématologues » grecs, du *scutum*, que les Romains empruntèrent aux Samnites, fait des rapprochements avec le héros éponyme de la ville crétoire du même nom, Itanos, le dieu marin, ou Triton, de cette ville, se rattachant aux religions zoolâtriques de la Crète primitive, et remonte, par Athéné Itônia de Thessalie, à un couple divin achéen Itônè et Itônos (ou Itânè-Itânos). Ce dernier eût donné

son nom à la cité crétoise, en se superposant au poisson sacré des indigènes.) pp. 170-190. — Ed. Combe. *Bulletin de la Religion assyro-babylonienne, 1908* (à suivre.) pp. 190-210. — H. Norero. *La psychologie religieuse au VIe Congrès international de Psychologie*, tenu à Genève en août dernier. pp. 211-216. — *Analyses et comptes rendus, notices bibliographiques, chronique.* pp. 217-284.

**REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE. Sept.** — L. Lévy-Bruhl. *L'orientation de la pensée philosophique de David Hume.* (Préface d'une traduction des *Œuvres philosophiques choisies* de Hume, qui doit paraître prochainement à la librairie F. Alcan. — Hume n'a jamais déploré que la réaction maladroite du Traité de la Nature humaine et l'humiliation que lui valut son insuccès; il n'en a pas désavoué la doctrine. Le but qu'il s'y proposait, était de constituer les sciences morales sur le type des sciences positives, telles que Newton venait de les concevoir. Ses seuls procédés seront l'observation et l'analyse des phénomènes, sans qu'il veuille se prononcer, même indirectement, sur la solution d'aucun problème métaphysique. Comment, de ce point de vue, il pose, le premier, et résout le problème critique. Tendances finalistes et biologiques de son explication. En quoi il diffère de Kant.) pp. 596-619. — H. Dufumier. *Les théories logico-métaphysiques de MM. B. Russell et G.-E. Moore.* (« L'objet du présent article est d'abord d'exposer de façon systématique la conception générale de la logique, telle qu'elle se dégage des récents articles par lesquels M. Russell a remanié la première partie de « The Principles of Mathematics »; nous essaierons de montrer ensuite comment ces vues proprement logiques peuvent être considérées comme la raison d'être, et la vérification du système philosophique, communément appelé du nom un peu vague de néo-réalisme. ») pp. 620-653. — René Berthelot. *Sur le pragmatisme de Nietzsche* (suite et fin). (Essaie d'utiliser le pragmatisme théorique et le pragmatisme moral de Nietzsche en vue de préciser et de compléter les théories idéalistes de la connaissance et en vue de parvenir, à l'aide de ces dernières, à une conception élargie et assouplie de la raison pratique.) pp. 654-702 — H. Norero. *Les études de M. Delacroix sur le mysticisme.* (Étude critique.) pp. 703-732. = **Nov**. — E. Durkheim. *Sociologie religieuse et théorie de la connaissance.* (Introduction d'un livre en préparation sur *Les formes élémentaires de la pensée et de la vie religieuse.* — Fait ressortir l'utilité d'une étude des sociétés religieuses primitives, pour déterminer l'origine, la nature et la raison d'être de la religion, et pour expliquer la genèse et la valeur des catégories de l'entendement. Il est possible de montrer que, si la religion est chose éminemment sociale — ce sera la conclusion générale du livre — les catégories elles-mêmes, étant d'origine religieuse, sont des produits de la pensée collective ou, tout au moins, doivent être riches en éléments sociaux. Premier essai de preuve pour quelques-unes d'entre elles. Cette théorie permet de dépasser l'apriorisme et l'empirisme. — Comment l'auteur conçoit les rapports de la sociologie avec la psychologie et la philosophie.) pp. 733-

758. — G. Dwelshauvers. *La Philosophie de Jules Lagneau.* (Exposé de la philosophie de J. Lagneau, telle qu'il est possible de la dégager des *Fragments* édités par la *Rev. de Mét. et de Mor.*, en mars 1908, et des *Extraits* publiés par le *Bulletin de l'Union pour l'action morale.*) pp. 759-807. — K. B.-R. Aars. *La Nature de la Pensée logique.* (Il faut distinguer *raison* et *cause*, induction *logique* et induction *réelle* ou *dynamique.* Analyse psychologique de cette dernière fonction considérée comme source de la croyance à une réalité objective.) pp. 808-823. — *Correspondance inédite de Ch. Renouvier et de Ch. Secrétan* (suite). pp. 824-835. — L. Weber. *La Morale des Idées-Forces.* (Analyse de l'ouvrage de A. Fouillée.) pp. 836-850. — H. Norero. *Le VIe Congrès international de Psychologie.* pp. 851-861.

**REVUE NÉO-SCOLASTIQUE.** Nov. — C. Alibert. *Pour lire en psychologue la vie des Saints.* (L'humilité produit chez le saint la saine estimation des choses. La sainteté développe le sens intime, apprend à voir Dieu en toutes choses, détache de tout pour unir à Dieu, le souverain bien.) pp. 505-536. — J. Lottin. *La théorie des moyennes et son emploi dans les sciences d'observation.* (Pour avoir une valeur scientifique, les moyennes doivent être calculées sur des données homogènes, c'est-à-dire dérivant d'une ou de plusieurs causes qui tendent à se manifester dans tous les cas. En fait de prévision de l'avenir, les moyennes expriment presque toujours des probabilités, mais non des nécessités.) pp. 537-569. — P. Vanhalst. *Le sentiment de l'effort. L'effort volitionnel.* (Nous posons quelquefois des actes libres indépendamment de toute résistance. Si tout acte libre n'est pas un effort, tout effort n'est pas davantage un acte libre; il suffit qu'il soit volontaire, qu'il ait son principe premier dans la volonté.) pp. 570-581.

**REVUE DE L'ORIENT CHRÉTIEN.** 3. — L. Leroy. *Vie, Préceptes et Testament de Lokman.* (Lokman est un personnage mentionné pour la première fois dans le Coran et très apparenté à Haïkar le Sage dont il pourrait bien n'être que le doublet. Édition du manuscrit de Paris, n° 309, fol. 38-52.) pp. 225-255. — S. Vailhé. *Saint Euthyme le Grand moine de Palestine* (suite et fin.) (Vie posthume de saint Euthyme : Séparation des monastères de Saint-Euthyme; premiers successeurs du saint; miracles qui s'accomplissent sur sa tombe; conclusion.) pp. 256-263. — F. Nau. *La version syriaque de la première lettre de saint Antoine.* (Saint Antoine se propose dans cette lettre, assez difficile à restituer et à comprendre, d'indiquer aux frères la voie du salut.) pp. 282-298. — F. Nau. *Analyse du traité écrit par Denys Bar Salibi contre les Nestoriens.* (Denys Bar Salibi, évêque de Germanicia ou Marash, patrie de Nestorius, en 1154, près d'Amid, où il meurt en 1171, est un des écrivains jacobites les plus féconds. M. Nau donne de son traité contre les Nestoriens une analyse et de larges extraits d'après le ms. syriaque de Paris, n° 209, p. 181 à 380.) pp. 298-320.

**REVUE DE PHILOSOPHIE. Oct.** — S. Belmond. *La perfection de Dieu d'après Duns Scot.* (Étudiant la réponse donnée par Scot à ces trois questions : Dieu est-il parfait? réunit-il en leur plénitude les perfections des créatures? en quoi leur est-il semblable? l'auteur conclut que la théorie scotiste de l'univocation doit s'entendre de certains concepts, non en tant qu'ils définissent Dieu ou la créature, mais en ce que *initialement*, ils n'évoquent pas un mode d'être fini ou infini. L'univocité scotiste est strictement *d'ordre logique*, et n'engage en rien le concret.) pp. 353-373. — A. Veronnet. *L'atome nécessaire* (2e art.) (L'existence de l'atome est nécessaire pour expliquer les proportions constantes et les proportions multiples, qui régissent les combinaisons chimiques. Les isomères sont une énigme pour toutes les théories qui nient l'atome.) pp. 374-395. — M. Baelen. *Le mécanisme moniste de Taine, II. La Psychologie.* (Exposé critique des postulats et des principales conclusions de la psychologie de Taine. Conséquences de son déterminisme.) pp. 396-424. — *Le VIe Congrès international de psychologie à Genève* (3-7 août 1909.) (Psychologie religieuse; Psychologie technique; Questions d'unification; Psychologie pédagogique.) pp. 426-439. = **Nov.** — H. Driesch. *Biologie et transformisme.* (I. Les principes de la systématique : Systématique rationnnelle; Systématique biologique. — II. La théorie de la transcendance : Généralités; Sur une hypothèse accessoire, inhérente à toute théorie de la descendance; Faible valeur de la phylogénie pure; Histoire et Systématique. — III. Les théories transformistes : Darwinisme et Lamarckisme; Résultats du transformisme et problèmes qu'il laisse non résolus; Les différentes théories transformistes par rapport à la valeur logique de la forme organique; la forme organique et l'entéléchie.) pp. 481-500. — A. D. Sertillanges. *Le désir et la volonté selon saint Thomas d'Aquin.* (L'appétit propre aux connaissants s'explique, ainsi que tout appétit, par le caractère dynamogénique des formes. La forme, principe de la connaissance et par conséquent du vouloir, étant une forme conçue et non pas naturelle à l'agent il résulte que si les tendances aveugles de la nature se réfèrent directement au bien en soi, l'appétit connaissant, lui, se réfère au bien appréhendé. Distinction de l'appétit sensitif et de l'appétit intellectuel ou volonté. Objet de la volonté et par lui raison du libre arbitre.) pp. 501-515. — G. Jeanjean. *La Pédagogie nouvelle.* (L'auteur se propose de faire un exposé critique du développement, du but et des méthodes de la *pédologie* moderne. Ce premier article rappelle l'ensemble des recherches systématiques sur l'enfance, dans les différents pays.) pp. 516-527. — L.-M. Billia. *A quoi servent les laboratoires de psychologie?* (Les expérimentations des laboratoires ont quelques bons résultats, mais fort restreints. Les recherches psychiques doivent être gardées, mais élargies. Au lieu de se borner à l'étude des limites et des conditions des désordres psychiques, il faut étudier dans la conscience elle-même un fait qui se produit dans la conscience, et qui hors d'elle n'existe pas et n'est pas même concevable.) pp. 528-539. — T. Lauret. *L'objet de la Métaphysique.* (Non seulement la métaphysique est légitime, mais elle est étroitement unie à la science

et de deux manières : elle en constitue le fondement et en assure la possibilité et les progrès; à son tour elle trouve dans la science une tributaire, car elle ne réalise son dessein que par le secours et les lumières de la science dont elle doit être le résultat final et l'aboutissant.) pp. 540-546. — G. Sembel. *L'habitude.* (« L'inertie est la condition essentielle de l'habitude... D'autre part l'inertie a besoin pour être utilisable, d'un principe actif qui la dirige et l'emploie suivant les habitudes qu'il s'agit de créer. » Effets de l'habitude : elle atténue la conscience, diminue l'effort et, par l'empire qu'elle acquiert, devient une force et un puissant levier d'action.) pp. 547-554. = **Déc.** — Comte Domet de Vorges. *Le milieu philosophique à l'époque de saint Anselme.* (Les écoles de Reims, de Chartres, du Bec sont florissantes au temps de saint Anselme. Influence augustinienne sur ses doctrines et sa méthode. Influence personnelle de saint Anselme pendant la première période de la scolastique.) pp. 605-617. — J. Dräseke. *Sur la question des sources d'Anselme.* (Anselme ignorait le grec; il s'appuie uniquement sur des ouvrages latins : les commentaires de saint Jérôme et de saint Augustin lui étaient familiers. On peut se demander s'il a eu entre les mains toute l'œuvre de saint Augustin; on n'a de certitude que pour les livres sur la Trinité. On a voulu à tort faire dépendre Anselme d'Érigène et de Denys.) pp. 637-654. — A. Lepidi, O. P. *La preuve ontologique de l'existence de Dieu et saint Anselme.* (Considérée dans sa substance, la preuve ontologique de saint Anselme est efficace, mais pour trois raisons, on peut la trouver défectueuse : 1° L'exposé en est confus; 2° il y a une certaine équivoque dans la définition de Dieu : *id quo majus cogitari non potest;* 3° l'explication donnée de la valeur objective de la raison est insuffisante. Mais il est possible de perfectionner l'argument et de le reprendre ainsi : L'objet de l'intelligence, qui lui est manifesté par le concept, a une valeur *d'objet*, que l'esprit ne crée pas; cet objet est l'être; mais l'être, ainsi considéré, n'a de réalité que par son rapport avec l'existence, qui est sa toute première perfection; or, je conçois un être absolument parfait, nommé Dieu, dont l'existence est inconditionnée, ou, en d'autres termes, dont le rapport avec l'existence est nécessaire et non pas contingent; donc la réalité de cet être considéré dans mon esprit comme objet, n'est possible que s'il existe réellement; donc Dieu existe.) pp. 655-664. J. Geyser. *La démonstration « à priori » de l'existence de Dieu chez saint Anselme.* (L'argument d'Anselme n'est pas purement *à priori* parce qu'il voit dans l'idée de Dieu une réalité de notre intelligence et tient sa possibilité interne pour évidente. Mais parce que l'idée en question contient tel attribut, c'est une nécessité mentale, selon Anselme, de reconnaître l'existence de l'objet : sous ce rapport, la preuve devient donc *à priori;* elle conclut à l'existence non de la connaissance de l'objet comme réel, mais de son idée seule. — L'argument d'Anselme ne peut obtenir considération qu'à la condition d'utiliser comme prémisse une idée de Dieu, dans laquelle, implicitement, ou explicitement, l'existence réelle est affirmée de Dieu. Ainsi la prétendue « preuve » n'est plus une preuve d'existence; elle se

ramène à un éclaircissement analytique de notre concept de Dieu.) pp. 665-672. — B. ADLHOCH, O. S. B. *Anselme et Gaunilon.* (L'auteur commente et analyse la première phrase de la controverse du *Proslogium* d'après les protocoles authentiques d'Anselme et de son adversaire Gaunilon en faisant complètement abstraction des interprétations du célèbre argument par les penseurs postérieurs.) pp. 673-691. — E. BEURLIER. *Les rapports de la raison et de la foi dans la philosophie de saint Anselme.* (L'intellectualisme d'Anselme part de ces deux affirmations : l'intelligence est distincte des objets, elle connaît, lorsque Dieu, l'admettant à la participation de la lumière intelligible, lui fournit le moyen de connaître les idées et, par les idées, les choses. — La raison a par elle-même une autorité légitime, comme aussi, la foi a son autorité par elle-même, bien que l'hégémonie appartienne à celle-ci; mais une relation peut et doit être nouée entre la foi et la raison. Loin de la gêner la foi sert la raison puisque c'est grâce à son secours que celle-ci peut aller jusqu'au bout d'elle-même dans la compréhension des dogmes. Toutefois ce traitement rationnel des dogmes réclame une grande prudence. C'est la nécessité et non pas seulement la très haute probabilité des mystères qu'Anselme a cru établir au moyen de la raison développée par l'action de la foi.) pp. 692-723. — J. BAINVEL. *La théologie de saint Anselme.* (L'esprit théologique d'Anselme se révèle dans le titre du *Proslogion : fides quaerens intellectum:* le théologien doit être un croyant, de foi vivante et aimante. — Le procédé théologique d'Anselme consiste à traiter les vérités de la foi, comme si c'étaient des objets de raison, à faire en quelque sorte abstraction, sinon de la foi, au moins de l'autorité, pour ne procéder que par raison. Anselme n'a pas écrit de *Somme théologique;* ce n'était pas encore le temps; il ne s'est occupé que de questions détachées; — mais peu s'en faut qu'il ne touche — et déjà avec quelle maîtrise — à presque toutes les questions dogmatiques.) pp. 724-746.

**REVUE PHILOSOPHIQUE. Oct.** — A. REY. *Le VIe Congrès international de psychologie, tenu à Genève en août 1909.* (« Ce qui ressort avant tout des longues et laborieuses séances de ce Congrès, c'est la position qu'a nettement prise la psychologie comme science expérimentale et les progrès continus qu'elle doit à cette attitude, malgré les difficultés énormes qu'elle rencontre dans son objet. ») pp. 329-350. — L. ARRÉAT. *Esthétique et sociologie.* (Réflexions critiques sur les rapports de l'esthétique avec la sociologie à propos des récents ouvrages de M. Ch. Lalo. « L'esthétique appartient à la psychologie en tant qu'elle est l'étude de l'activité qui produit l'art; à la science sociale, en tant qu'elle en décrit ou explique les réalités successives dans les différents groupes humains. ») pp. 351-374. — E. D'OLIVEIRA. *La philosophie néerlandaise,* 2e art. (Exposé de la doctrine philosophique de M. Van der Wijck sur les origines et les limites de la connaissance, la psychologie, la conscience du moi.) pp. 375-391. — **Nov.** — Dr DROMARD. *Le dilettantisme sentimental.* (« On pleure pour se voir pleurer ». Toute émotion comporte en plus de sa valeur affec-

tive, une valeur représentative qui est la prise de connaissance objective du sentiment éprouvé. De ce dédoublement ou, si l'on veut, de cette mise en présence de deux affectivités, l'une réelle et l'autre esthétique, il résulte à la fois un accroissement quantitatif et une altération qualitative du *tonus* affectif pris dans son ensemble. Formes particulières du dilettantisme sentimental : la « sensiblerie », la sensibilité « romanesque », la sensibilité « lyrique ».) pp. 487-503. — L. Dugas. *Mes souvenirs affectifs d'enfant.* (Se basant sur son cas personnel, l'auteur, après analyse de quelques-uns de ses souvenirs à base émotive, distingue deux mémoires affectives, dissemblables de nature et toujours en lutte : l'une qui a pour objet les sentiments profonds et durables, c'est-à-dire les passions; l'autre qui se rapporte aux sentiments superficiels et momentanés, c'est-à-dire aux émotions. On peut être un émotif sans être un passionné et inversement : on a alors la mémoire afférente à sa nature.) pp. 504-516. = **Déc.** — R. Hertz. *La prééminence de la main droite : Étude de polarité religieuse.* (La différenciation des côtés du corps est un cas particulier et une conséquence du dualisme qui est inhérent à la pensée primitive. Mais les nécessités religieuses qui rendent inévitable la prépondérance de l'une des deux mains ne déterminent pas quelle sera la main privilégiée. L'origine de cette prépondérance est anatomique —; mais cette asymétrie corporelle n'a été que l'occasion d'une différenciation qualitative dont la cause gît, par delà l'individu, dans la constitution de la conscience collective qui, par l'opposition des deux mains manifestait les oppositions des valeurs et les contrastes du monde moral. Pendant de longs siècles, la paralysie systématique du bras gauche a exprimé, comme d'autres mutilations, la volonté qui animait l'homme de faire prédominer le sacré sur le profane. Aujourd'hui, grâce à la plasticité du corps et aux légers avantages anatomiques de la main droite, la contrainte sociale (éducation, jeux, travaux) ajoute et incorpore aux deux membres opposés les qualités de force et de faiblesse, de dextérité et de gaucherie) pp. 553-580. — A. Chide. *Autour du problème de la connaissance.* (La connaissance intellectuelle doit s'avouer « disproportionnée au réel, dépassée par lui dans tous les sens, et ses résultats, en dehors de quelques sensations à demi matérielles, ne sont que des spiritualisations nécessairement artificielles, de fragiles ratiocinations, presque aussitôt disloquées par les vagues. Mais il y a pour nous d'autres moyens de parvenir à la vérité, savoir : la connaissance mystique et la connaissance instinctive.) pp. 581-604. — R. de la Grasserie. *Du caractère psychologique des idiotismes.* (Les idiotismes se lient étroitement au caractère de l'homme ou du peuple qui les emploie. Étudiant les idiotismes d'un groupe linguistique, ceux d'une langue, l'auteur fait voir, concrètement, dans des exemples choisis d'idiotismes, un des révélateurs les plus sûrs de la psychologie ethnique.) pp. 605-625.

**REVUE PRATIQUE D'APOLOGÉTIQUE. 1er Oct.** — E. Mangenot. *La résurrection de Jésus-Christ.* (« Si nous essayons un classement des apparitions de Notre-Seigneur ressuscité, racontées dans les Évan-

giles canoniques, nous aurons un premier groupe, formé des premières apparitions judéennes. Le jour même de Pâques, Jésus au matin se montra d'abord à Marie-Madeleine, puis aux autres femmes (si ces deux apparitions ne sont pas toutefois la même), ensuite dans la journée à Pierre, puis le soir, aux disciples d'Emmaüs et enfin aux onze (sans Thomas.) Huit jours plus tard, à Jérusalem encore, il apparut aux onze (avec Thomas). Un second groupe comprend toutes les apparitions de Galilée : aux sept disciples sur le lac de Tibériade, et aux onze sur une montagne galiléenne. La dernière apparition qui précéda l'Ascension, eut lieu, quarante jours après Pâques, sur le mont des Oliviers, devant tous les apôtres assemblés.) pp. 21-44. = **15 Oct.** — A. DE CIBAIX. *Essai de psychologie religieuse.* (Le Christianisme donne une solution au problème du mal, à l'antinomie de Dieu et du péché, de Dieu et des suites du péché, il offre un objet à notre désir de l'infini.) pp. 81-97. — E. MANGENOT. *La résurrection de Jésus-Christ.* (« S'il y a eu une intervention surnaturelle dans les apparitions du Christ après sa mort, elle a consisté à faire voir aux apôtres le Corps ressuscité et glorifié du Sauveur, comme l'indiquent les récits évangéliques, écho du témoignage des apôtres. ») pp. 112-124. = **1er Nov.** — E. MANGENOT. *La résurrection de Jésus-Christ.* (Le corps de Jésus ressuscité n'était ni un fantôme, ni un esprit revenu des enfers avec la seule apparence d'un corps, mais un corps véritable, le même que Jésus avait eu avant sa mort, mais transformé, spiritualisé, adapté à la vie d'outre-tombe. La croyance des apôtres à la résurrection corporelle de Jésus, n'est pas empruntée aux idées populaires du temps.) pp. 161-188. — A. DE CIBAIX. *Essai de psychologie religieuse.* (La simple morale naturelle et la philosophie sont impuissantes à résoudre les multiples problèmes soulevés par l'analyse de notre âme et de ses tendances. Le christianisme connaît notre nature, il la connaît trop intimement, trop profondément pour être sorti de l'esprit humain : seul le créateur de l'homme pouvait apporter à l'homme une doctrine qui lui fût si bien adaptée.) pp. 188-205. = **15 Nov.** — A. PERRIN. *En lisant « Taine » de M. Aulard.* (Parmi les erreurs attribuées à Taine par M. Aulard, les unes sont fausses, d'autres proviennent d'un travestissement de la pensée de Taine, d'autres enfin sont insignifiantes.) pp. 241-265. = **1er Déc.** — CLÉM. BESSE. *L'argument du « Pari ».* (Cet argument est périlleux; il n'a pour lui, ni la science, ni la logique, ni la morale, il est donc inutile à l'apologiste. Il y a cependant un sens où le pari est acceptable, c'est quand il s'agit d'aliéner sa conduite et sa vie à un idéal qui réclame de nous une profonde immolation.) pp. 321-337. = **15 Déc.** — X. MOISANT. *Le « doute honnête » de Tennyson.* (Ce doute est humble; il doit de plus être combattu, enfin il a pour but de stimuler la raison humaine, d'éprouver la volonté, de solliciter le cœur.) pp. 401-412.

**REVUE THOMISTE. Sept.-Oct.** — DOM RENAUDIN, O. S. B. *Saint Thomas d'Aquin et saint Benoît.* (De nombreux passages des œuvres de saint Thomas, montrent qu'il connaissait très bien la vie

et la règle de saint Benoît.) pp. 513-537. — A. D. SERTILLANGES. *Les principes de la nature selon saint Thomas d'Aquin.* (Les trois principes du devenir substantiel sont la matière, la forme, l'agent. Le devenir accidentel est le mouvement : acte de ce qui est en puissance, en tant précisément que tel.) pp. 538-561. — P. MANDONNET. *Des écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin.* (Le troisième groupe des catalogues des écrits de saint Thomas, comprend le catalogue fourni par la *Tabula Scriptorum Ordinis Praedicatorum* et ses dérivés.) pp. 562-573. — H. PETITOT. *Théorie de la connaissance chez Pascal.* (Le mot « cœur » dans les *Pensées*, est équivoque; quelquefois, il désigne la sensibilité et la volonté; quelquefois, il désigne la connaissance naturelle et spontanée. D'autre part, la raison est distincte de l'intelligence comme une partie du tout; elle signifie chez Pascal la faculté de raisonnement, la raison raisonnante.) pp. 574-586. = **Nov.-Déc.** — A. VIEL. *La divine Comédie de Dante, son dessein théologique.* (« En résumé donc, Dante, suivant en cela et son siècle et sa foi, a puisé dans la réalité le sujet principal de son poème pour en faire, en l'idéalisant, le type d'une réalité plus haute et abstraite. Ayant trouvé son bonheur en l'amour noble et pur de Béatrice lorsqu'elle était sur terre, privé d'elle par la mort, il a voulu l'immortaliser. Et comme le bonheur de l'âme c'est de connaître Dieu, non pas seulement par la raison, mais par la foi, par la théologie, qui n'est que la foi systématisée et organisée en science, Dante n'a pas cru pouvoir mieux faire que de représenter sa « Béatrice » sous la figure de cette théologie bienfaisante. ») pp. 637-661. — R. P. HUGON. *Le mystère de la Rédemption.* (L'offense du péché mortel est infinie à cause de l'infinie majesté qu'elle outrage, la satisfaction rigoureuse pour le péché mortel demande donc l'Incarnation, exige les actes d'un homme et d'un Dieu, la personne divine donnant à la satisfaction une valeur infinie.) pp. 662-677. — R. P. MANDONNET. *Les écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin.* (Tableau des écrits authentiques et apocryphes de saint Thomas.) pp. 678-691. — R. P. DAUSSE. *Le développement du dogme.* (Explique cette parole de Vincent de Lérins : « Ces lois du progrès humain doivent s'appliquer également au dogme catholique ; montre comment la source du développement du dogme est la révélation; son occasion, l'hérésie; son milieu, l'Église.) pp. 692-710.

**RIVISTA DI FILOSOFIA NEO-SCOLASTICA. Nov** — C. PIAT. *L'officio della scienza in morale.* (Services que peut rendre en morale la science positive. Ce à quoi elle ne peut prétendre.) pp. 538-546. — A. MASNOVO. *Una questione di ontologia nella scuola di Lovanio* (suite et fin.)) Critique de l'opinion du Card. Mercier sur le fondement réel des possibles.) pp. 547-555. — G. L. CALISSE. *Divisibilità e continuità* (suite et fin.) (La doctrine des Scolastiques sur la divisibilité à l'infini et sur le continu s'oppose certainement à l'interprétation donnée des phénomènes par les physiciens, mais non pas aux faits constatés. Elle a de plus cet avantage de réconcilier la physique et la philosophie en assurant à l'objet de la physique

la réalité que d'autres systèmes ne veulent pas lui reconnaître.) pp. 556-569. — A. GEMELLI. *La teoria somatica dell'emozione* (suite et fin.) (Exposé de la doctrine aristotélico-thomiste sur l'émotion. Conclusions.) pp. 570-590. — M. BRUSADELLI. *La filosofia di S. Anselmo.* (Analyse divers travaux récents sur la philosophie de S. Anselme.) pp. 605-621. — L. SURBLED. *La coscienza secondo Le Dantec.* (Réfutation de la thèse soutenue par Le Dantec dans son ouvrage : *Science et conscience*, 1908.) pp. 622-627.

**RIVISTA INTERNATIONALE DI SCIENZE SOCIALI E DISCIPLINE AUSILIARE.** Déc. — G. TUCCIMEI. *Tra Darwin e De Vries* (La théorie de l'évolution est en baisse. Pas plus que le Darwinisme la théorie des mutations de De Vries ne prouve qu'il y a vraiment changement d'espèce. L'évolution demeure actuellement une hypothèse et il n'y a pas lieu d'en tenir compte au point de vue religieux.) pp. 481-499.

**RIVISTA DI SCIENZA. 4.** — G. SIMMEL. *Beiträge zur Philosophie der Geschichte* (L'ensemble de la vie sociale réelle est un entrelacement de deux tendances qui y dominent. L'action réciproque exercée par chacun sur chacun, et qui unit tous les individus coexistants, est continuellement croisée par ce qu'on appelle *tradition*, c'est-à-dire par l'action qui fait passer à autrui quelque chose de notre âme. D'un côté on a une action unilatérale, de l'autre une action réciproque, et de toutes les deux se compose effectivement la vie sociale. L'essence de la *tradition* est un *état intellectuel objectif* qui se transmet à travers des successions d'individus sans réciprocité d'influence de ceux-ci sur les transmetteurs. L'*éducation* est une forme particulière de la synthèse des deux tendances déjà signalées. Elle est une *tradition*, mais on ne saurait nier non plus qu'elle n'exerce un effet *rétroactif* sur les éducateurs.) pp. 345-351. — A. REY. *La possibilité d'une méthode positive dans la théorie de la connaissance.* (Il s'agit de voir si l'on peut appliquer la méthode positive générale, c'est-à-dire la méthode scientifique, aux recherches qu'on range sous le nom de théorie de la connaissance, et quels sont les procédés particuliers, les méthodes particulières qui résulteraient de cette application. La connaissance est, avant tout, représentation collective, car une connaissance individuelle (qui ne se communiquerait pas et ne servirait pas à communiquer) est contradictoire dans les termes. La psychologie de la connaissance est donc avant tout un chapitre de psychologie sociale, et sa documentation positive, si l'on veut éviter des constructions idéologiques, ne peut être cherchée que dans l'histoire et la genèse de nos connaissances.) pp. 352-363.

**RIVISTA STORICO-CRITICA DELLE SCIENZE TEOLOGICHE.** Oct. — P. T. WITZEL. *Documenti aramaici del sec. V av. Ch. trovati nell' Egitto superiore* (suite, fin). (Traduction et commentaire philologique et historique des documents découverts à Éléphantine par Rubensohn. Le premier de ces documents tranche définitivement la question de chro-

nologie soulevée par les livres d'Esdras.) pp. 737-752. — A. Mariani. *Bellarmino ammise l'infallibilità della Chiesa nei « Fatti dommatici » ?* (Comme tous les théologiens de son temps, Bellarmin enseigne que le jugement d'un concile œcuménique sur le sens objectif d'un écrit privé est une question de fait et que les conciles, dans les questions de fait, peuvent errer.) pp. 753-774. — E. Buonaiuti. *Priscilliano et Priscillianismo.* (Montre l'inanité de la tentative récente de M. Babut pour réhabiliter l'hérétique Priscillien.) pp. 775-779. — Enrico Masini. *La data della morte di Gesù secondo il prof. Preuschen.* (D'après le prof. Preuschen, Jésus est mort le 7 avril de l'an 30. M. Masini, après avoir montré le faible de cette opinion, admet comme plus probable la date du 18 mars de l'an 29. Dans les deux cas du reste, Jésus est mort un vendredi et la veille de la Pâque.) pp. 780-786. — **Nov.** — G. Morin. *S. Anselmo e la vita monastica.* (Saint Anselme avait une idée très élevée de la vie monastique. Toutefois, il n'a point vu la nécessité d'apporter quelques perfectionnements à un système de gouvernement et de vie religieuse établi par les fondateurs du monachisme, saint Antoine et saint Benoît.) pp. 821-833. — F. Ermini. *Prudenzio.* (Histoire du poète, de sa vie et de ses œuvres.) pp. 835-847. U. Fracassini. *L'ultimo stadio della canonizzazione dei due Testamenti* (suite, fin). (Formation et développement de la théorie de l'inspiration scripturaire.) pp. 848-859.

**SCUOLA CATTOLICA (LA). Oct.** — A. Cellini. *Bibbia e filosofia nel domma cattolico della risurrezione dei morti* (suite, à suivre.) (L'affirmation d'une résurrection corporelle, clairement exprimée dans le fameux passage du livre de *Job*, XIX, 25-27, tel que nous le donne la Vulgate, paraît plutôt appuyée qu'exclue par le texte massorétique, qui, d'ailleurs, n'est pas un témoin plus autorisé de la pensée de l'auteur inspiré.) pp. 384-415. — F. S. *Altri appunti di critica biblica* (suite, à suivre.) (Loisy fait preuve de parti pris et de fort mauvaise logique en invoquant le témoignage des Aloges contre l'authenticité de l'évangile de saint Jean, et en essayant de nous faire croire que les Montanistes et saint Hippolyte ne savaient pas que le IVe évangile fût de saint Jean.) pp. 428-440. — G. Mattiussi, S. J. *Le speranze svanite del darwinismo.* (Si mystérieuse que soit souvent pour nous la distinction des espèces, elle remonte jusqu'à la création.) pp. 441-460. — **Nov.** — A. Cellini. *Bibbia e filosofia nel domma cattolico della risurrezione dei morti* (suite, à suivre.) (Les dogmes de la vie future et de la résurrection des morts, déjà contenus dans la Thora et les anciens livres juifs, sont enseignés avec plus de précision encore dans les deutéro-canoniques et les apocryphes de l'Ancien Testament. Les civilisations chaldéenne et grecque ont pu avoir quelque influence sur ce développement.) pp. 556-578. — G. Mattiussi, S. J. *Le speranze svanite del darwinismo* (suite, à suivre.) (Le corps humain a été formé par une action immédiate de Dieu; les raisons séminales dont parle saint Augustin ne pouvaient pas en être la cause active par voie d'évolution, mais seulement en fournir la matière.) pp. 578-589. — F. S. *Altri appunti di critica biblica* (suite, à sui-

vre.) (Continuation de la réfutation des objections de Loisy contre l'authenticité de saint Jean Les témoignages de saint Théophile d'Antioche, de saint Irénée, valeur historique de la tradition catholique.) pp. 590 606. = **Déc.** — Sac. Felice Milanese. *La morale cristiana e il progresso sociale.* (Bien loin que la morale catholique soit opposée au progrès social, elle seule est capable de promouvoir la charité grandissante qui doit empêcher le progrès matériel de développer outre mesure l'égoïsme, et permettre la réalisation progressive de l'idéal démocratique.) pp. 661-680. — F. S. *Altri appunti di critica biblica* (suite). (Fin de la réfutation des objections de Loisy contre l'authenticité du quatrième Évangile.) pp. 703-713. — G. Mattiussi, S. J. *Le speranze svanite del Darwinismo* (suite). (La formation du corps de l'homme n'a pu être le terme d'aucune évolution, mais seulement l'œuvre immédiate de Dieu. L'auteur, en finissant cette série d'articles, s'efforce d'imposer sa thèse comme enseignement scripturaire.) pp. 714-727. — A. Cellini. *Bibbia e filosofia nel domma cattolico della risurrezione dei morti* (suite). (Examen des textes évangéliques et apostoliques où est enseignée la résurrection.) pp. 728-738.

**SLAVORUM LITTERAE THEOLOGICAE. 3.** — S. Salaville. *Doctrina de Spiritus Sancti ex Filio processione in quibusdam syriacis epicleseos formulis aliisque documentis ipsas illustrantibus.* (La tradition syriaque manifestée par les formules d'épiclèse, les textes des conciles, divers documents liturgiques, affirme que le Saint-Esprit procède du Père *et* du Fils.) pp. 165-172.

**TEYLER'S THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT. 4.**— P. Völter. *Het ontstaan van het geloof in de opstanding van Jesus.* (Le fait le plus certain dans tout le récit de la résurrection, c'est celui du tombeau trouvé vide; il est à expliquer probablement par l'enlèvement du corps de Jésus ordonné par Pilate à la requête des prêtres. Les apparitions de Jésus ne sont que des visions d'imaginations surexcitées.) pp. 459.509. — A. Bruining. *Iets over Intellectualisme.* (Comme type de religiosité, l'intellectualisme se trouve sur le même pied que les deux autres types, le mysticisme et le moralisme. Comme théorie de connaissance religieuse, il pose, à l'encontre du mysticisme, et à bon droit, cette affirmation que la croyance et la science, pour ce qui est de leur origine et de leur nature, ne diffèrent pas spécifiquement, mais seulement d'une différence de degré.) pp. 528-551. — A. Bruining. *Eine kantteckening by Prof. Cannegieter's « Koningsmantel of Koningsnatuur ».* (Rectifie quelques interprétations erronées du professeur Cannegieter au sujet de la doctrine catholique des dons surnaturels.) pp. 552-562.

**THEOLOGISCHE QUARTALSCHRIFT. 4.**— J. Stix, *Zu den Schriften des hl. Hilarius Pictaviensis, Bischofs und Kirchenlehrers.* (Étude sur la langue de S. Hilaire, forme le complément d'un travail du même auteur paru en 1891.) pp. 527-559. — S. Weber, *Zum armenischen Text der* Ἐπίδειξις *des hl. Irenäus.* (Montre, par l'étude de quelques

passages, que le texte arménien a été altéré.) pp. 559-573. — W. Koch, *Zur Methode der Apologetik.* (Le but de l'apologétique est d'établir la crédibilité du christianisme tel qu'il existe dans l'Église catholique romaine. Pour cela, il y a une démonstration scientifique qui ne doit pas seulement se borner aux arguments historiques (miracles, prophéties) à cause des difficultés spéciales qu'ils présentent, mais doit recourir en outre aux arguments d'ordre interne. Par ceux-ci surtout on arrive à montrer cette vérité comme un bien, et on aboutit non seulement à la crédibilité, mais à la crédentité (est credendum). Schème d'une démonstration typique.) pp. 574-605. — P. Riessler, *Schulunterricht im A. T.* (*Is.*, L, 4-6 montre qu'à cette époque il y avait des écoles en Israël; il renseigne sur la discipline scolaire.) pp. 606-607.

**ZEITSCHRIFT FÜR DIE ALTTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT.** 3. — J. C Matthes. *Bemerkungen zu dem hebräischen Texte Jesus Sirach.* p. 161-177. — J. Dahse. *Zur Herkunft des alttestamentlichen Textes der Aldina.* (Cherche l'origine et la caractéristique des manuscrits de Venise sur l'Octateuque, les Psaumes, les Prophètes.) pp. 177-185. — W. Schrœder. *Gen., 49, 10.* (S. lit tout simplement : *bis dass* Sela *kommt*, c'est-à-dire שֵׁלָה, le plus jeune fils de Juda, dans *Gen.*, XXXVIII, 1, sq. Et il considère ce verset comme une interpolation.) pp. 186-196. — *Nachwort des Herausgebers.* (Marti fait valoir, par contre, la leçon מִשֵּׁלֹה, *son dominateur*, et il s'agirait, dans tout le verset interpolé, de Nébucadnezzar.) pp. 197-198. — Ed. Sachsse. *Die Bedeutung des Pasek für das Metrum des ersten Psalms.* pp. 199-203. — M. Kœppel. *Jahwes Allmacht und Gerechtigkeit in den Reden Hiobs.* (Le livre de Job, postérieur au Deutéro-Isaïe, et cherchant la solution du même problème, non plus vis-à-vis du peuple, mais de l'individu, néglige le caractère de tendresse et de miséricorde de Dieu, si accusé chez le grand prophète, pour ne mettre en valeur que les attributs de toute-puissance et de justice. La puissance de Dieu se manifeste dans sa lutte contre l'homme; déterminisme, pas de résurrection, pas d'autre perspective que le Shéol, sans aucun espoir ferme que Dieu s'y occupe encore des ombres qui y demeurent. Mais Job ne s'attache pas moins avec fermeté à l'idée de la justice de ce Dieu, qui a caché la sagesse aux hommes, dont les voies sont incompréhensibles, et qu'il invoque enfin comme son garant et son vengeur, quand il s'est senti tout à fait abandonné de ses amis. Au chapitre XIX, il s'agit d'une justification de Job *sur la terre.* Kœpper suit, chapitre par chapitre, jusqu'au discours d'Élihu, le développement et l'entrecroisement de ces deux idées.) pp. 204-214. — I. Lœw. *Bemerkungen zu Jahrgang 28, s. 241. ff.* pp. 215-217. — Ad. Schulte. *Zu Ermiouth.* p. 217. — W. Bacher et G. Wilderbœr. *Das Verbum* מסר. Discussion. pp. 218-220. — W. Bacher. *Der Jahrmarkt an der Terebinthe bei Hebron.* p. 221. — K. Marti. *Ein altpalästinensischer landwirtschaftlicher Kalendar.* (L'inscription « palimpseste » sur pierre calcaire découverte par Macalister dans les fouilles de Gézer, et étudiée déjà par plusieurs autres savants, Lidzbarski, Gray, et au-

tres, surtout G. Dalman, et, dans la Revue Biblique, H. Vincent. C'est bien un calendrier agricole, où les travaux des mois répondent à ceux d'aujourd'hui en Palestine, qui a des parallèles sémitiques ailleurs, écrit en vieux caractères hébraïques, de 600 environ avant Jésus-Christ.) pp. 222-229. — Eb. Nestle. *Miscellen.* pp. 230-234. — *Bibliographie.* pp. 235-240. = 4. — V. Aptowitzer. *Rabbinische Parallelen und Aufschlüsse zu Septuaginta und Vulgata.* (L'auteur étudie, au moyen de comparaisons rabbiniques, vingt-six expressions des deux livres de Samuel.) pp. 241-252. — T. P. Sevensma. *Num. X, 35 und 36.* (Conteste l'antiquité de ces versets, à cause de la confusion et de la corruption du texte, et de diverses autres particularités. Il conclut que c'est une addition d'un poète postérieur, à l'imagination assez sèche, qui a intercalé ces versets, à propos du v. 33, dans un texte déjà corrompu.) pp. 253-258. — J. C. Matthes. *Das Solstitium Jos. X, 12-14.* (A propos d'une controverse avec Valeton sur le miracle de Josué. Le texte, dit Matthes, manque d'unité; il donne et défend sa construction à lui des versets 12, 13, 14) pp. 259-267. — W. Caspari. *Der semitische Name Ægyptens und der Ægypter.* (Babyloniens, Hébreux, Arabes, ont tous nommé l'Égypte du nom qui s'écrit מצרים en hébreu, et qui ne peut avoir aucun rapport étymologique avec *Kamt, Kami;* מצר serait un vieux nom de quelque tribu arabe, émigrée avec les Hyksos aux bords du Nil.) pp. 268-274. — H. Weinheimer. *Hebräer und Israeliten.* (Dans *I Sam.* XIV, 21, « Ibrim » est nettement opposé à « Israélites ». Les premiers n'étaient qu'un peuple apparenté aux seconds, entré le premier en Canaan, mais tombé sous la domination des Philistins, dont il ne s'émancipe qu'avec l'appui des Israélites nouveaux-venus. W. justifie cette vue par plusieurs passages des dix premiers chapitres de l'Exode et du premier livre de Samuel, sans en faire d'ailleurs autre chose qu'une hypothèse. Comme Joseph est uniquement appelé « hébreu », il se pourrait que les Ibrim seuls eussent émigré en Égypte, ce qui résoudrait plus d'une énigme.) pp. 275-280. — P. Haupt. *Lea und Rahel.* (Rachel représente les pasteurs de moutons, à moitié nomades, des tribus du Sud, Léa les paysans du Nord, éleveurs de bœufs.) pp. 281-286. — A. Marmorstein. *Jesus Siràch, LI, 12. ff.* (Les seize versets qui suivent 51, 1-12, dans l'original hébreu de l'Ecclésiastique, sont un psaume apparenté au *Ps.* 136. On peut le croire plus ancien que Sirach, au lieu d'en faire, comme Israël Lévi, une variante du Schemonê Esrê.) pp. 287-293. — S. Krauss. *Der Jahrmarkt von Batnan.* (S'inscrit en faux contre la théorie du térébinthe d'Hébron, contre Bacher et autres savants. Pour lui, ce marché de בטנה, mentionné dans une Baraitha du Talmud de Jérusalem (Aboda Zara, I, 4), et dans Bereschith Rabba, ch. 47, à côté de ceux de Gaza et d'Akko, ne peut être qu'une ville hellénistique, et c'est *Batné*, en Mésopotamie, à un jour de marche d'Édesse, d'après Procope, et non loin du Harrân d'Abraham.) pp. 294-311. — L. Kœhler. *Die Adoptionsform von Rt, IV, 16.* (A propos de Noémi et d'Obed, au passage cité de Ruth, discussion d'une idée d'Alfred Bertholet) pp.

312-314. — Fr. Buhl. *Eine arabische Parallele zu II Chron. XXXV, 25.* p. 314. — *Bibliographie.* pp. 315-320.

**ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE. 4.**— E. Baumgartner. *Der Kommunismus im Urchristenthum.* (Ce n'était pas la communauté de biens absolue et complète (Harnack) ni le communisme que prêchaient de Laveleye et les Socialistes. C'était un communisme relatif, limité au superflu. Il était admis que ce que les chrétiens avaient de trop pour vivre selon leur condition, devait passer, de droit, aux pauvres.) pp. 625-645. — F. Maurer. *Arbeitslohn und Honorar für sündhafte Handlungen.* (1. Le paiement du salaire fixé pour une action coupable, n'est pas, de soi, illicite, mais constitue un acte de justice, du moins dans le cas où ce salaire fut promis. 2. Le « contractus turpis » est valide. Il y a obligation à payer le salaire. Cependant, depuis le moyen âge, les théories des théologiens sur ce point, ne furent pas toutes les mêmes.) pp. 646-666. — *Analekten.* G. Gietmann. *In welcher Sprache hat Christus seine Apostel unterwiesen.* (Il est probable que Notre-Seigneur ne s'est pas seulement servi de l'araméen, mais aussi du grec; et que les apôtres avaient donc une certaine connaissance de cette langue.) pp. 777-788. — P. Sinthern. *« Sedes ubi prius sedit S. Petrus » : materielle* Cathedra *oder Lokalbezeichnung?* (Il paraît plus sûr d'entendre avec Marucchi, cette expression, d'un endroit où saint Pierre exerçait sa juridiction, plutôt que du siège, sur lequel il était assis.) pp. 792-796. — H. Wiesmann. *Bemerkungen zum 1. Buche Samuels.* (Notes critiques sur plusieurs passages de ce livre : 12, 14-15; 14, 20, 28, 36, 45; 15, 29; 16, 12b, 16.) pp. 791-803.

**ZEITSCHRIFT FÜR DIE NEUTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT. 4.** — J. Kreyenbühl, *Ursprung und Stammbaum eines biblischen Wunders.* (Il s'agit de la résurrection de la fille de Jaïre dans les Synoptiques. La narration de *Marc*, prototype de *Matthieu* et de *Luc*, dérive du récit des Actes relatifs à la résurrection de Tabitha. Ce récit lui-même est issu, à travers diverses formes intermédiaires, de ce fait que Simon Pierre a prêché à Joppé la future résurrection des disciples de Jésus.) pp. 265-276. — H. Diehl, *Das sogenannte Aposteldekret. Ein Beitrag zur Kritik von A. Harnacks « Apostelgeschichte ».* (La forme primitive de ce décret est la forme orientale ou canonique. La forme occidentale préférée par Harnack comme permettant de concilier, *Act. XV* et *Gal. II*, laisse, aussi bien que la forme orientale, subsister la difficulté. Il en résulte que ce décret, en l'une et l'autre forme, est inauthentique. Ce doit être un décret émanant de Jacques et du presbytérium hiérosolymitain seuls et que Paul ne connut que plus tard, *Act.* XXI, 25.) pp. 277-296. — A. Marmorstein, *Jüdische Parallelen zur Petrusapokalypse.* (La description détaillée du châtiment des pécheurs dans l'Apocalypse de Pierre rappelle la doctrine des traités mystiques Chabit haqqabar, Gehinnom, Hekaloth.) pp. 297-300. — P. Fiebig, *Jüdische Gleichnisse der neutestamentliche Zeit.* (Énumère un certain nombre de paraboles juives de l'époque de Jésus et leur assi-

gne des dates précises et conclut que l'usage en était courant parmi les rabbins contemporains de Jésus.) pp. 301-306. — W. Weber, *Der Census des Quirinius nach Josephus.* (Josèphe ne connaît qu'un recensement, qui eut lieu en l'an 4 av. J.-C. entre la Pâque et la Pentecôte.) pp. 307-319. — A. Bosse, *Zur Erklärung der Apokalypse der Asc. Jesaias.* (Sur le chiffre de 1332 jours assigné IV, 14 au règne de Béliar-Neron.) pp. 320-323. — H. Vollmer, *Die Erde als jungfräuliche Mutter Adams.* (Aux textes cités par R. Köhler et A. Dieterich ajoute Josèphe, *Antiq.* XI, 2, 34.) p. 324. — R. Schutz, *Ev. Joh. 10, 25-29.* (Admet avec Spitta que les vv. 26-28 sont une interpolation ou mieux une glose de l'auteur qui a allégorisé la parabole du bon pasteur. Mais le v. 29 appartient au texte originel et continue la pensée du v. 25.) pp. 324-326. — D. Völter, *Zwei neue Wörter für das Lexicon des griechischen Neuen Testaments?* (Conjecture ὑπεράγασθαι au lieu de ὑπὲρ ἃ γέγραπται, *I Cor.*, IV, 6. Lit ἐθελοδιδάσκαλοι au lieu de πολλοὶ διδ., *Jac.*, III, 1.) pp. 326-329. — F. Kattenbusch, *Das Wort vom unersetzlichen Werte der Seele.* (Cette parole serait à placer après *Marc*, VIII, 33 et parallèles.) pp. 329-331. — R. Schütz, *Das Feigengleichnis der Synoptiker (Mk. 13, 28 s. Mt. 24, 32 s. Lk. 21, 29-31.)* (Signale la présence d'un jeu de mots sur θέρος et θύραις, plus sensible en araméen, et que saint Luc n'a pas compris.) pp. 333-334.

*Le Gérant :* G. Stoffel.

*Superiorum permissu.* | *De licentia Ordinarii.*

# OUVRAGES ENVOYÉS A LA RÉDACTION

Mgr D. MANNAJOLI. **Supplementum editioni quintæ Summulæ Theologiæ Moralis** J. CARD. D'ANNIBALE complectens præcipua ex actis et decretis novissimis S. Sedis. Romæ, Desclée et Socii, 1909. In-8 p. 144. — 1 fr.

Il se trouvait dans la théologie morale du cardinal d'Annibale arrivée cependant à sa 5e édition une lacune fort regrettable. Elle ne mentionnait pas les décrets et les décisions, émanés du S. Siège depuis 1892, année de la mort du cardinal; aussi les étudiants qui suivent sa «Summula» seront-ils reconnaissants à Mgr Mannajoli, évêque de Montefiascone (Italie), d'avoir publié le « Supplément » que nous annonçons. Ils seront heureux de trouver à la suite de leur manuel des documents d'une importance capitale pour le théologien. En voici les principaux : la Constitution « Sapienti consilio » réorganisant les décastères pontificaux, les condamnations du Modernisme, les facultés accordées aux évêques de France, concernant l'aliénation des biens ecclésiastiques, la Constitution « Officiorum » relative à la pronibition et à la censure des livres, les décrets relatifs à l'acquittement des messes, à la communion fréquente, le décret « Ne temere » et la Constitution « Provida » réglant les Fiançailles et le Mariage, etc. etc. Mgr Mannajoli suit l'ordre des matières adopté par le cardinal. L'éditeur offre *gratis* ce Supplément à ceux qui achètent les trois volumes de la « Summula. » J. N.

J. BUSQUET. **Thesaurus confessarii seu Brevis et accurata Summa totius doctrinæ moralis.** — 4a ed. Paris, Bloud, 1909. In-12, XVI-784 pp. — 5 fr.

Livre d'une incontestable utilité pour les confesseurs qui veulent avoir continuellement à leur disposition les principes et les règles de Morale et qui n'ont pas le temps de recourir aux auteurs traitant ex professo les questions dont la conclusion pratique leur est nécessaire. Ce livre était destiné d'abord aux seuls Pères de la Congrégation des Fils du Cœur Immaculé de la B. V. Marie. Sur les instances d'hommes compétents, le R. P. B. s'est décidé à le remanier et à le publier pour la commodité de tous les confesseurs. Nous le remercions de son travail qui est un véritable trésor pour eux. Une table alphabétique et détaillée des matières leur permet de trouver facilement et sans pertes de temps la solution qui leur est nécessaire et qu'ils peuvent suivre en toute conscience, puisqu'elle s'appuie sur des décisions authentiques du St-Siège et sur l'autorité des théologiens les plus autorisés dans l'Église. J. N.

H. MERKELBACH. **De Sacramentis sub conditione « Si es dispositus » non ministrandis.** Liège, H. Dessain, 1909. In-8°, 18 pp.

C'est un article extrait de la Revue Ecclésiastique de Liège, n° 3. Nov. 1909. L'auteur nous montre d'abord ce que les théologiens entendent par cette expression « si es dispositus » dans l'administration des Sacrements et l'introduction de cette formule en théologie, puis il conclut qu'il ne faut l'employer dans aucun cas, pas même quand il s'agit des moribonds, mais qu'il faut la remplacer par cette autre « si es capax », afin de ne pas exposer le sacrement à la nullité. J. N.

J.-B. FERRERES, S. J. **Los Esponsales y el Matrimonio.** Comentario Canónico - Moral sobre el decreto « *Ne temere* ». Cuarta edicion corregida y notablemente aumentada. Madrid, Bureaux de « Razón y Fe ». 1909. In-8°, 380 p. — 3 fr.

La 4e édition du livre du P. F. est non seulement corrigée dans certains points de détails, mais considérablement augmentée. Elle comprend 73 pages de plus que la 3e édition. C'est que l'auteur y a introduit : 1) toutes les décisions du Saint-Siège relatives à l'interprétation du décret « Ne temere » jusqu'au 16 août et les a fait suivre d'un commentaire. 2) Des documents historiques destinés à nous montrer ce que les rois et l'épiscopat d'Espagne avaient entrepris, pour modifier certains points de l'ancienne législation matrimoniale dans le sens formulé par le décret « Ne temere » ; ainsi Philippe II demanda la suppression des fiançailles privées et celle des mariages par surprise. Au dix-huitième siècle, l'Épiscopat renouvela la supplique de Philippe II, concernant les fiançailles. 3) L'examen de plusieurs cas, surtout de quelques-uns qui ne se rencontrent qu'en Espagne, avec leur solution d'après les dernières décisions. Le lecteur trouve dans le livre du P. F. la doctrine complète de l'Église réglant aujourd'hui les fiançailles et l'assistance du curé au mariage pour le rendre valide, mais cette doctrine n'est peut-être pas assez condensée. Les décisions du St-Siège interprétant certains articles du décret « Ne temere » sont données dans l'ordre chronologique de leur publication : on voudrait les voir complètement rapportées dans les passages qui les concernent, afin d'avoir immédiatement la doctrine complète sur l'article qu'elles interprètent, sans être obligé de recourir à une autre partie du livre. J. N.

A. DESMET. **De Sponsalibus et Matrimonio Tractatus canonicus et theologicus.** Bruges, C. Beyaert, 1909. In-8, XXVI et 564 p. — 6 fr.

La littérature matrimoniale s'enrichit chaque jour. Après les nombreux écrits relatifs au décret « Ne temere » du 2 avril 1907, et publiés dans tous les pays, voici des traités complets sur

le Mariage, où les modifications introduites par ce décret sont signalées dans toutes les propositions où elles trouvent leur application. Déjà nous avons enregistré le Traité du Mariage de Van de Burgt, révisé par Mgr Schaepman. (Revue des Sciences Phil. et Théol. 1908, n. 2, p. 120). Aujourd'hui nous annonçons le traité canonique et théologique sur les Fiançailles et le Mariage de M. l'abbé Desmet, chanoine honoraire de Bruges et professeur au grand séminaire. Ce livre de M. Desmet contient plus que le titre n'indique. Les questions matrimoniales ne sont pas seulement étudiées au triple point de vue du Dogme, de la Morale et du Droit canonique, mais l'auteur a soin d'ajouter après chaque proposition la législation juridico-civile et le côté historique qui s'y rattachent, ce qui est précieux pour ceux qui veulent approfondir la législation matrimoniale à travers les siècles. Comme ces notions appartiennent plus à l'érudition qu'à l'enseignement ecclésiastique, elles sont imprimées en petits caractères. L'ouvrage du professeur de Bruges est un excellent travail qui sera fort apprécié par les professeurs et par les élèves. Il comprend deux livres. Le premier renferme toutes les questions relatives aux Fiançailles. Le second est consacré au Mariage et subdivisé en trois parties. La 1re examine le Mariage comme contrat et comme sacrement, ses effets et ses propriétés. La 2e expose les empêchements. La 3e traite des dispenses et de la validation du Mariage. Comme on le voit, cette division du sujet n'est pas suivie par tous les théologiens et les canonistes, mais elle est claire, méthodique, facile à retenir. Chaque page est pleine de notes. Ces notes, extrêmement nombreuses, sont d'une importance incontestable, mais peut-être certaines explications contenues dans ces notes auraient-elles été mieux placées dans le corps même des propositions. Un autre point à signaler, et pour lequel maîtres et élèves seront reconnaissants à l'auteur, c'est d'avoir donné un double Index : l'un alphabétique et analytique des matières, assez complet, l'autre bibliographique des nombreux ouvrages qu'il a consultés (plus de 200). Mais on se demande pourquoi les écrits spéciaux, relatifs aux traités canonico-théologiques et aux traités historico et juridico-civils ne sont pas énumérés dans l'ordre alphabétique ?

Le livre de M. le chanoine Desmet est écrit dans un style simple et clair. Les questions controversées sont exposées avec brièveté. Peut-être désirerait-on y voir affirmer avec plus de précision et de fermeté, le sentiment personnel de l'auteur. J. N.

Th. Van den Acker. O. P. **Decreti « Ne temere » de Sponsabilus et Matrimonio Interpretatio,** Bois-le-Duc, G. Mosmans, 1909, In-8°, XVIII. 108 pp.

Excellent commentaire du décret « *Ne temere* », appuyé sur les décisions du St-Siège et sur l'autorité des principaux interprètes de ce document. J. N.

H. Holzapfel, O. F. M. **Manuale historiae Ordinis Fratrum minorum** latine redditum a P. G. Haselbeck. Fribourg en B., B. Herder, 1909. In-8°, XXIV - 662 p. — 11 fr. 90.

P. René de Nantes. **Histoire des Spirituels dans l'Ordre de St François.** (*Bibliothèque d'histoire franciscaine, I.*) Paris, de Gigord ; Couvin, maison St-Roch, 1909. In-8°, XXIV - 501 p. — 7 fr. 50.

A l'occasion du septième centenaire de la fondation de leur Ordre, les Frères Mineurs ont décidé la composition d'un manuel consacré à son histoire. L'œuvre confiée au P. H. Holzapfel, déjà connu par quelques travaux historiques, a paru en même temps en une double édition allemande et latine. Elle lui fait grand honneur. Par sa précision, ses divisions heureuses, ses renseignements bibliographiques bien choisis ; par l'exposé de vues générales résumant une période, aussi bien que par l'abondance des détails qu'il fournit, ce travail est vraiment un « manuel ».

L'auteur a divisé son travail en trois parties. La première est consacrée au Premier Ordre, la seconde aux Clarisses, la troisième au Tiers-Ordre ; ces deux dernières ne forment guère que des appendices. L'histoire du Premier Ordre comprend elle-même deux grandes périodes, l'une allant jusqu'au XVIe s., époque des grandes réformes, la seconde se continuant jusqu'à nos jours. A celle-ci sont joints deux chapitres consacrés aux Capucins et aux Conventuels.

Durant tout l'ouvrage la méthode est la même, histoire générale, puis histoire spéciale s'attachant à retracer les diverses formes d'activité des Frères Mineurs : gouvernement, prédication, missions, action sociale, service du pape et de la chrétienté, études, travaux artistiques. Pourquoi la mystique et la sainteté sont-elles à peine indiquées ?

Sans doute, on peut différer d'avis d'avec l'auteur sur quelques points, et trouver, p. ex. qu'à la suite du P. Hilarin Felder, il attribue une part trop large à l'étude dans la conception primitive de l'Ordre; néanmoins il faut reconnaître que son ouvrage est bien conçu et son exposé généralement satisfaisant.

— Le travail du P. René de Nantes complète heureusement le manuel sur un point spécial : l'histoire des Spirituels. C'est le récit des luttes menées, dans l'Ordre de St François, avant la mort du fondateur et depuis, autour de l'idéal qu'il avait proposé. Deux conceptions se trouvaient en présence : celles des Spirituels, disciples rigides de la règle et du testament du pauvre d'Assise, celle de la Communauté, moins stricte sur la pauvreté, plus portée à l'action, aux études scientifiques, au ministère des âmes.

L'auteur ne cache pas ses sympathies pour les Spirituels et, s'il reconnaît l'intransigeance et parfois les égarements qui firent tort à leur cause, il montre que leur but, pris en lui-même, était louable, car ils ne demandaient rien autre chose que la faculté de suivre la règle primitive. Leur action échoua, mais elle prépara les réformes qui vinrent plus tard.

L'évolution très réelle marquée par la Communauté tient à des causes diverses : le relâchement, le besoin de s'organiser et de s'adapter aux circonstances, l'imitation d'un genre de vie accepté, dès le début, par un Ordre similaire, celui des Frères Prêcheurs. La Communauté reçut en S. Bonaventure son véritable organisateur, et c'est par lui qu'elle trouva l'idéal auquel elle s'attacha désormais.

L'œuvre du P. René de Nantes n'apporte aucune découverte nouvelle dans ce domaine, car l'auteur s'en tient la plupart du temps aux travaux du P. Ehrle sur ce sujet, mais il a eu le mérite d'exposer d'une façon intéressante, et solide en même temps, un sujet peu connu en France. Une étude critique des sources utilisées aurait été désirable.

H. Appel. **Kurzgefasste Kirchengeschichte für Studierente.** Teil I. Alte Kirchengeschichte, mit verschiedenen Tabellen und Karten. Leipzig, A. Deichert, 1909, In-8°, VIII-170 p. — 2 m. 80.

Il y aurait bien des réserves à faire sur la doctrine professée dans cet ouvrage, par exemple sur l'épiscopat romain de S. Pierre, sur la primauté pontificale, sur la catholicité de l'Église, sur l'épiscopat monarchique, etc. Mais il suffit de les signaler, car l'auteur n'a pas eu pour but d'apporter des solutions personnelles ; il s'est contenté de reproduire l'enseignement commun parmi les protestants rationalistes. Son travail vise plus la forme que le fond, le mode de présentation que les idées proposées. Et sur ce point on ne peut que le féliciter, car son ouvrage est parfaitement compris au point de vue pédagogique. Il n'a pas la sécheresse d'un tableau synoptique et cependant, grâce à l'extrême concision des phrases, il demeure bref. Les divisions sont bien conçues ; des listes chronologiques mettent en relief les événements les plus saillants ; des caractères spéciaux soulignent, dans le texte, les faits et les noms importants. Des synchronismes et des tableaux comparatifs remédient au morcelage nécessaire des exposés ; des tables très complètes, des cartes géographiques enfin achèvent heureusement cet ensemble. Je regrette pourtant que l'auteur n'ait pas donné la date des ouvrages principaux d'un Tertullien, d'un S. Augustin, par exemple ; elle est loin d'être indifférente pour l'histoire de leur pensée. M. J.

**Œuvres complètes de sainte Térèse de Jésus.** Traduction nouvelle par les Carmélites du premier monastère de Paris avec la collaboration de Mgr M. M. Polit, Evêque de Cuenca. T. III et IV : **les Fondations suivies des Actes et Mémoires.** Paris, G. Beauchesne, 1909. In-8°, X-509, 592 pages. — 14 fr.

Les deux premiers volumes de cette magnifique traduction ont déjà été annoncés ici-même, et on a dit alors la méthode qui avait présidé à ce travail. Ceux-ci ne leur cèdent en rien ; on y remarque la même fidélité au texte et aux nuances de la langue, une égale rigueur critique et une richesse d'information qui en font une œuvre de premier ordre.

Le récit des Fondations est peut-être, parmi les ouvrages de sainte Térèse, celui qui fait le mieux connaître sa vraie physionomie. Elle s'y montre tout entière avec son calme, sa patience, sa gaîté même au milieu des souffrances et des difficultés ; on y voit son expérience des hommes et des choses, sa parfaite clairvoyance jointe à une bonté pleine de charmante délicatesse ; partout elle y paraît ornée des dons naturels les plus heureux gouvernés par des lumières surnaturelles sans pareilles.

Elle l'a écrit par obéissance. Commencé à Salamanque, le 25 août 1573, le Livre des Fondations se ferme à Burgos, les derniers jours de juillet 1582, moins de trois mois avant la mort de la Sainte. Le manuscrit original est conservé à la bibliothèque de l'Escurial. La présente traduction est faite d'après l'édition phototypique donnée en 1880 par La Fuente. On y a ajouté d'autres documents, récits de sœurs contemporaines, actes de fondation, etc., qui tiennent une place égale au texte de sainte Térèse et dont l'intérêt historique n'échappera à personne.

Une table des « matières spirituelles » et une liste des noms de personnes permettent d'utiliser acilement cet ouvrage.

R. P. Gillet, O. P. **Devoir et Conscience.** Lille, Desclée, De Brouwer et Cie. 1910. In-12, 328 pp. — 3 fr. 50.

Pas n'est besoin d'être prophète pour prédire au nouveau livre du P. Gillet le même succès qu'aux précédents : *L'éducation du caractère* et *La virilité chrétienne*. L'importance et l'actualité de la question traitée, la solution très sûre en même temps que sagement progressiste de l'auteur, en sont les gages certains. Nous ne pouvons songer à résumer ici cette série de conférences riches de faits et d'idées. Contentons-nous d'en esquisser les lignes générales. Dans la première partie de son ouvrage, le P. Gillet, après avoir analysé dans quels termes se pose le problème moral et montré que le fait de conscience qu'il implique se présente toujours sous le double aspect du devoir et du bien, expose les différentes solutions qu'on a proposées pour expliquer la conscience morale. La théorie du sens moral inné ou acquis, la morale scientifique, l'impératif catégorique ne suffisent pas à rendre raison du fait de conscience, seule la morale traditionnelle en offre une solution satisfaisante. L'auteur traite dans la seconde partie de l'éducation objective de la conscience morale. Il détermine la part de la science morale dans l'éducation de la conscience, c'est-à-dire les éléments intellectuels, les recettes objectives, les éléments primitifs du vouloir, qu'il est nécessaire de bien connaître pour faire l'éducation de la conscience morale. La troisième partie est consacrée à l'étude de l'éducation subjective de la conscience. Les principales maladies de la conscience : le scrupule et le laxisme, s'y trouvent analysées avec leurs causes et leurs remèdes.

L'ouvrage du P. Gillet plaît tout de suite par la lucidité de l'exposition, la ferme logique du développement vigoureusement groupé autour de l'idée centrale, l'exclusion de ces digressions inutiles qui alourdissent la marche du raisonnement. L'auteur, sans faire étalage d'érudition, connaît fort bien son sujet et on le sent aussi informé de la doctrine traditionnelle que de la philosophie moderne L'esprit général qui anime ces pages produit une excellente impression. L'auteur a su allier, avec un rare bonheur, une raison saine à une foi éclairée et convaincue. Son livre aide à comprendre comment la grâce ne détruit pas la nature, mais la perfectionne. Le christianisme intégral, c'est la conclusion qui se dégage de cet ouvrage, est en définitive l'épanouissement de l'humanité intégrale. Ajoutons en terminant que toutes ces idées si justes et si suggestives sont exprimées dans une forme qui, pour être éloquente, n'en demeure pas moins sobre et distinguée. A. DE POULPIQUET, O. P

L. BERTHE. **Dieu. Lectures théologiques.** Paris, Bloud, 1909. In-8°, XII-263 p. — 5 fr.

Dans cet ouvrage, l'auteur a réuni de nombreux extraits de l'Écriture Sainte, des Pères, de S. Thomas et des principaux auteurs ecclésiastiques, qu'il a groupés selon les grandes thèses de la théologie catholique : Dieu , son existence, sa nature, etc. C'est pour ainsi dire la moelle de la doctrine des maîtres de la pensée chrétienne que tous, théologiens, prêtres, jeunes gens et chrétiens, seront heureux de trouver dans ce livre. Cet excellent recueil sera donc d'un secours efficace pour tous ceux que le problème religieux préoccupe.

Cl. ARVISENET. **Memoriale Vitae Sacerdotalis**. Reimpressio stereotypa.
— **Vade Mecum Sacerdotum seu preces ante et post Missam tum ex Missali Romano, tum ex** Cl. ARVISENET **per singulos hebdomadae dies.** Taurini, Pietro Marietti, 1909. 2 vol. in-16, VIII-392 et 160 p. — 0 fr. 80 et 0 fr. 50

Dans la nouvelle édition du *Memoriale*, on a ajouté : *Monita a Sacerdotibus saepius legenda* et *Methodus pro oratione mentali*, du même auteur. Au *Vade Mecum*, plusieurs prières ont également été ajoutées ; ces deux opuscules peuvent ainsi être très utiles aux prêtres qui ont déjà apprécié les anciennes éditions devenues rares.

THOMAE A KEMPIS, **De Imitatione Christi libri quatuor**, textum edidit, considerationes ad cujusque libri singula capita ex ceteris eiusdem Thomae a Kempis opusculis collegit et adjecit H. GERLACH. Ed. tertia aucta et emendata. Friburgi Brisg., Herder, 1909, in-24. XX-514 pp. — 2 m. 40.

Fr. DE HUMMELAUER, S. J. **Meditationum et contemplationum S. Ignatii de Loyola puncta.** Libri exercitiorum textum diligenter secutus explicavit. Ed. altera recognita. Ibidem., 1909, in-32, IX-596 pp. — 4 m. 25.

Ces deux ouvrages sont d'excellents manuels de lecture spirituelle, que clercs et prêtres sauront apprécier, non seulement à cause de l'utilité pratique de ces petits volumes de poche, mais surtout à cause de la doctrine qu'ils contiennent et dont l'éloge n'est plus à faire.

E. GEBHARDT. **La vieille Église.** Paris, Bloud et Cie, 1910. In-16, II-296 pages. — 3 fr. 50.

Ce recueil a été formé, après la mort de l'auteur, par des articles parus dans divers périodiques quotidiens, à l'occasion de quelque ouvrage nouveau ou de quelque événement saillant. Le titre qu'on leur a donné est un mot de Gebhardt lui-même. Il rend assez bien le sentiment de respect traditionnel dont il ne se départit jamais envers l'Église.

Les sujets abordés comprennent toute l'histoire de l'Église, des origines à nos jours. S'il n'y faut pas chercher une étude minutieuse d'après une méthode scientifique, du moins on y rencontrera des vues originales exprimées en une langue très souple et très fine, où transparaît souvent l'ironie du conteur. Elle se manifeste surtout dans les derniers articles, où l'anticléricalisme étroit et sectaire a le dón d'exciter la verve facilement « gouailleuse » de l'académicien.

ED. DE PERRODIL. **Un an de journalisme à Lourdes.** Paris, Lethielleux, s. d. (1909). In-18, 340 pp. — 3 fr. 50.

Chargé pendant un an de la direction d'un journal de défense catholique à Lourdes, au moment de la loi de Séparation, l'auteur a résumé en un volume les diverses questions d'actualité qu'il a été appelé à traiter. C'est une suite d'anecdotes, récits, descriptions, études, écrits d'un style vigoureux et entraînant, de portraits tracés d'une plume exercée. Tout cela en fait un livre d'une lecture attrayante.

**Table décennale des « Études franciscaines », 1898-1908.** Paris, Poussielgue ; Couvin, Maison Saint-Roch, 1909. In-8°, 133 p. — 5 fr.

Cette table permettra d'utiliser plus facilement l'intéressante revue publiée par les Pères Capucins. Elle est rédigée selon « l'ordre alphabétique, tempéré par l'ordre analytique. De

nombreux renvois et des répétitions, sous des rubriques différentes, permettront aux travailleurs de trouver facilement le sujet recherché ».

*Collection « Science et Religion »*. Paris, Bloud, 15 vol. in-16.

*Questions théologiques* (n° 566). A. DE POULPIQUET, O. P. **La notion de catholicité**. 1910, 64 pp. — 0 fr. 60. La *Revue des Sc. phil. et théol.* a publié ce travail (t. III, 1909, pp. 17-36) et plusieurs revues, notamment la *Revue du clergé français* et la *Revue Augustinienne*, en ont signalé l'importance. L'auteur, en le rééditant, précise et développe davantage certaines parties et divise le tout en chapitres. Bien que son intention soit de se limiter aux lignes générales de l'argumentation, il réussit excellemment à donner à cette note de l'Église sa pleine valeur de motif de crédibilité.

*Chefs-d'œuvre de la littérature religieuse* (n°s 535-6). JOUBERT. **Pensées**. Introduction et notes par V. GIRAUD, 1909, 210 pp. — 1 fr. 20. (n° 543). J. BARBEY D'AUREVILLY. **Joseph de Maistre, Blanc de Saint-Bonnet, Lacordaire, Gratry, Caro.** 1910, 80 pp. — 0 fr. 60. (n°s 549-50). SAINT AUGUSTIN. **Les confessions**. Introduction et notes par V. GIRAUD. 1910, 223 pp. — 1 fr. 20. Les noms et les œuvres des auteurs qui viennent enrichir cette collection sont trop connus pour que nous ayons besoin d'insister sur l'utilité de ces nouvelles publications. Les extraits, habilement choisis, révèlent exactement l'originalité propre des auteurs.

*Féminisme* : (n° 540), COMTE D'HAUSSONVILLE. **Le travail des femmes à domicile**, 1909, 64 pp. — 0 fr. 60. (n° 548). LUD. DE CONTENSON. **Les syndicats professionnels féminins**. 1910, 64 pp. — 0 fr. 60. Excellents travaux où est décrite la lamentable situation des ouvrières et où sont examinés avec compétence et sage modération, les remèdes que l'on peut proposer pour l'améliorer.

*Questions de Sociologie* : (N° 551). ÉT. LAMY. **Catholiques et socialistes. A propos des Semaines sociales.** 1909. 64 pp. — 0 fr. 60.

Pages d'une haute inspiration sociale et chrétienne et d'une parfaite élégance littéraire. Des théologiens pourraient discuter l'exactitude de quelques expressions, mais on ne peut que louer le souffle vital et réconfortant qui anime tout l'ensemble.

*Questions historiques* (n°s 538-9). P. LORETTE. **Petite histoire de l'Église catholique au XIX° siècle.** 1909, 128 pp. — 1 fr. 20. On trouve dans ce travail, clairement exposés, tous les problèmes qui se sont posés au cours du siècle dernier et dont la connaissance est actuellement indispensable à tous les esprits préoccupés d'agir sur leur temps.

*Art et Littérature* (n° 547). J. H. M. CLÉMENT. **La représentation de la Madone à travers les âges.** 1909, 71 pp. — 0 fr. 60. L'auteur, bornant délibérément son vaste sujet, laisse de côté les scènes de la vie de Marie, pour n'étudier que les images de la Vierge-Mère, parfois représentée seule, mais le plus souvent accompagnée de l'Enfant. — La recension des brochures qui suivent trouvera sa place dans nos divers bulletins :

*Apologétique* (n° 537). J. L. DE LA PAQUERIE. **Les arguments de l'Athéisme**. 1909, 64 pp. — 0 fr. 60.

*Questions scientifiques :* (n°s 541-2). Dr H. SCHLOESS. **Introduction à l'étude des maladies mentales.** 1909, 126 pp. — 1 fr. 20.

*Questions philosophiques :* (n° 544). Dr GRASSET. **Morale scientifique et morale évangélique devant la sociologie.** 1909, 64 pp. — 0 fr. 60.

*Les grands théologiens :* (n° 545). Abbé J. MARTIN. **Pétau (1563-1652.)** 1910. 71 pp. — 0 fr. 60.

*Histoire des Religions* : (N°s 552-3). L. DE LA VALLÉE-POUSSIN. **Notions sur les Religions de l'Indé. Le Brahmanisme.** 1910. 127 pp. — 1 fr. 20.

(N° 546). A. BROS. **La survivance de l'Ame chez les Peuples non civilisés.** 1909. 64 p. — 0 fr. 60.

ÉT. LAMY. **Au service des Idées et des Lettres.** Introduction de MICHEL SALOMON. Ibid., 1909. 2e édit. In-16, XLIV-363 pp. — 3 fr. 50.

F. MOURRET. **Histoire générale de l'Église. L'Église et le monde barbare.** Ibid., 1909. Gr. in-8° de 495 pp. — 6 fr.

L. GARRIGUET. **La valeur sociale de l'Évangile.** Ibid., 1909. In-16, 313 pp., de la coll. *Études de Morale et de Sociologie.* — 3 fr. 50.

A. LECLÈRE. **Pragmatisme, Modernisme, Protestantisme.** Ibid., 1909. In-16, 296 pp. de la Coll. *Études de Philosophie et de critique religieuse.* — 3 fr. 50.

A. DUFOURCQ. **L'avenir du Christianisme.** Première Partie : Le passé chrétien. Vie et Pensée. IV. Époque méditerranéenne. Histoire de l'Église du III^e au XI^e siècle. Le Christianisme et l'Empire, 3^e édit. refondue. Ibid. 1910. In-16, 356 pp.— 3 fr. 50.

J. BUREL. **Denys d'Alexandrie. Sa vie, son temps, ses œuvres.** — Ibid., 1910. In-16, 127 pp. de la Coll. *Études de Théologie et d'Histoire.* — 2 fr.

H. HUMBERTCLAUDE. **Erasme et Luther. Leur polémique sur le libre-arbitre.** Ibid., 1910. In-12, XXIII-297 pp., de la Coll. *Études de Théologie et d'Histoire.*

Le Prestidigitateur ALBER. **De l'illusion, son mécanisme psycho-social.** Avec une Préface de R. MEUNIER. Ibid., 1909. In-12, IV-120 pp., de la *Bibliothèque de Psychologie expérimentale et de Métapsychie* », II. — 1 fr. 50.

Dr. H. LAVRAND. **Rééducation physique et psychique.** Ibid., 1909. In-12, 124 pp., de la même coll., 13. — 1 fr. 50.

Dr. A. MARIE. **Les dégénérescences auditives.** Ibid., 1909. In-12, 112 pp., de la même Coll. — 1 fr. 50.

H. BARCLAY SWETE. **The Holy Spirit in the New Testament.** A study of primitive christian Teaching. Londres, Macmillan, 1909. Gr. in-8°, IX-420 pp. — 8/6 Sh.

C. CLÉMENCET. **La Mariologie de saint Bernard.** Brignais, impr. de l'École prof. de Sacuny, 1909. Gr. in-8°, 123 pp.

ANT. ASTRAIN S. J. **Historia de la Compañia de Jesús en la Asistencia de España.** Tome III. **Mercurian-Aquaviva** (première partie) **1573-1615.** Madrid, Bureaux de « Razón y Fe », 1909. In-8°, XVII-744 pp. — 10 fr.

V. CATHREIN S. J. **Die Katholische Weltanschauung in ihren Grundlinien mit besonder Berücksichtigung der Moral.** Ein apologetischer Wegweiser in den grossen Lebensfragen für alle Gebildete. 2^e bedeutend vermehrte Aufl. Freiburg i. Br., Herder. 1909. In-8°, XVI-579 pp. — 6 mk.

Fr. X. KORTLEITNER. **De Hebraeorum ante exsilium Babylonium Monotheismo.** Innsbrück, Wagner, 1910. In-8°, XXVI-191 pp. — 5 mk.

P. DUHEM. **Un fragment inédit de l'*Opus tertium* de Roger Bacon,** précédé d'une étude sur ce fragment. Quaracchi (Italie), 1909. In-8°, 197 pp.

— **A propos du ΦΙΛΟΤΕΧΝΗΣ de Jordanus de Nemore** (Extrait de *Archiv für die Geschichte der Naturwissenschaften u. der Technik*, t. I (1909), pp. 88-92.) Leipzig, Vogel.

— **Du temps où la Scolastique latine a connu la physique d'Aristote** (Extrait de la *Revue de Philosophie*, t. XV (1909), pp. 163-178.) Paris, Beauchesne.

P. DHORME, O. P. **Les Livres de Samuel.** Paris, Gabalda, 1910. In-8°, 448 p. de la coll. *Études Bibliques.* — 12 fr.

BOURCHANY, PÉRIER et TIXERONT. **Conférences apologétiques données aux Facultés catholiques de Lyon.** Ibid., 1910. In-12, VI-372 p. — 3 fr. 50.

E. VACANDARD. **Études de critique et d'histoire religieuse,** 2^e série. Ibid., 1910. In-12, III-308 p. — 3 fr. 50.

PAUL ALLARD. **S. Sidoine Apollinaire** (431-489). Ibid., 1910. In-12, XII-198 p., de la coll. *Les Saints.* — 2 fr.

Mgr Mignot. **L'Église et la Critique.** Ibid., 1910. In-12, xi-315 p. — 3 fr. 50.

A. Gardeil, O. P. **Le Donné révélé et la Théologie.** Ibid., 1910. In-12, xxvii-372 p., de la *Bibliothèque théologique.* — 3 fr. 50.

Ch. Sentroul. **Qu'est-ce que la Philosophie ?** Ibid., et Bruxelles, l'Action catholique, s. d. (1909). In-12, 46 p., de la coll. *Science et Foi*, n° 6. — 0 fr. 50. (Cf. recension dans *Rev. des Sc. ph. et th.*, t. III (1909), p. 110.)

O. Pfleiderer. **Reden und Aufsätze.** Munich. J. F. Lehmann, 1909. In-8°. viii-242 p. — 4 mk.

M. Le Roy Burton. **The Problem of Evil.** A criticism of the Augustinian point of view. Chicago, the Open Court Publishing C°, 1909. In-12, 240 p.

B. Pick. **Apocryphal Acts of Paul, Peter, John, Andrew and Thomas.** Ibid., 1909. In-12, xiv-376 p.

Jakob Bilz. **Die Trinitätslehre des hl. Johannes von Damaskus.** (*Forschungen zur christlichen Literatur u. Dogmengeschichte.* Hrsg von Dr A. Ehrhard u. Dr J. P. Kirsch, IX, 3.) Paderborn, Schöningh, 1909. In-8°, viii-200 p. — 5 mk.

A. Durengues. **La Question du *De fide*.** Agen, maison d'édition et impr. moderne, 1909. Gr. in-8°, 63 p.

J. Fontaine. **Le Modernisme sociologique.** Paris, Lethielleux, s. d. (1909). In-8°, liv-515 p. — 6 fr.

M. Louis. **Doctrines religieuses des Philosophes Grecs.** Ibid., s. d. (1909). In-12, vii-374 p., de la *Bibliothèque d'Histoire des Religions.* — 4 fr.

J. Donat, S. J. **Die Freiheit der Wissenschaft.** Eingang durch das moderne Geistesleben. Innsbrück, Rauch, 1910. Gr. in-8°, xiii-494 p. — 4 mk. 80.

C. Van Crombrugghe. **Tractatus de Verbo incarnato.** Gand, A. Huyshauwer, 1909. Gr. in-8°. 218 p.

W. Olschewski. **Die Wurzeln der paulinischen Christologie.** Königsberg, Gräfe et Unzer, 1909. In-8°, 170 p. — 2 mk. 30.

Fr. P. Calamita. **Una crisi morale ?** Bitonto, N. Garofalo, 1909. Gr. in-8°, 93 p.

E. Siecke. **Götterattribute und sogenannte Symbole.** Iena, H. Costenoble, 1909. Gr. in-8°, viii-313 p. — 10 mk.

M. Lepin. **La valeur historique du quatrième évangile.** Paris, Letouzey et Ané, 1910. 2 vol. in-16, 648 et 426 p. — 8 fr.

S. Justin. **Dialogue avec Tryphon.** Texte grec, trad. française, introd., notes et index, par G. Archambault, tome II. Paris, A. Picard, 1909. In-12, 396 p., de la coll. *Textes et Documents pour l'étude historique du Christianisme*, 11. — 3 fr. 50.

A. Gemelli, O. F. M. **Non Moechaberis.** Disquisitiones medicae in usum confessariorum. Rome, Fr. Pustet, 1910. In-8° 248 p. — 3 fr. 50.

Sisto Scaglia, O. C. R. **I « Novissimi » nei monumenti primitivi della Chiesa.** Ibid., 1910. In-12, 101 p. de la coll. *Fede e Scienza.* — 1 fr. 60.

F. Apollonio. **S. Eliodoro, vescovo d'Altino.** Commentario. Ibid., 1910. In-12, 68 p. de la même coll. — 0 fr. 80.

M. d'Herbigny. **Un Newman russe : Vladimir Soloviev (1853-1900)** (Extrait des *Études*, 20 sept. et 5 oct. 1909), Paris. Gr. in-8°, 49 p.

J. V. Bainvel. **De Scriptura Sacra.** Paris, Beauchesne, 1910. In-8°, viii-214 p. — 3 fr.

R. Garrigou-Lagrange, O. P. **Le Sens commun, la philosophie de l'Être et les**

**formules dogmatiques**, suivi d'une étude sur la valeur de la critique moderniste des preuves thomistes de l'existence de Dieu. Ibid., 1909. In-16, XXX-311 p. — 3 fr. 50.

**Dictionnaire apologétique de la Foi catholique.** 4e éd. entièrement refondue, sous la direction de A. D'ALÈS. Fasc. III : **Concordats - Dieu.** Ibid., 1910. Col. 641-960. in-4°. — 5 fr.

R. GILLOUIN. **Kant.** Choix de textes avec étude du système philosophique et notices biographiques et bibliographiques. Paris, Louis Michaud, s. d. (1909). In-12, 224 p., avec gravures, de la coll. *Les grands Philosophes français et étrangers.* — 2 fr.

L. DEBRICON. **Descartes.** Choix de textes, etc. Préface de LABESCAT. Ibid , s. d. (1909). In-12, 222 p., avec gravures, de la même coll. — 2 fr.

FR. A. CAVENAGH. **The ethical End of Plato's Theory of Ideas.** London, H. Frowde, 1909. In-8°, 89 pp. — 2 sh.

A. CÖRLAND. **Aristotles und Kant bezüglich der Idee der theoretischen Erkenntnis.** (« *Philosophische Arbeiten.* » Hrsg. von H. COHEN u. P. NATORP, II, 2). Giessen, Töpelmann, 1909. In-8°, VI - 503 pp. — 16 mk.

N. HARTMANN. **Platos Logik des Seins.** (Même coll., III). Ibidem, 1909. In-8°, X-512 pp. — 15 mk.

P. M. DE AMICIS. **Novum Caeremoniale pro missa privata** ex *Ephemeridibus Liturgicis* excerptum. Roma, 1909. In-8°, 92 pp. — 1 fr. 50.

P. TORGE. **Aschera und Astarte.** Ein Beitrag zur semitischen Religionsgeschichte. Leipzig, Hinrichs, 1902. In-8°, 60 pp. — 2 mk.

BOYER D'AGEN. **Les Chevauchées de Jehanne d'Arc.** Album gr. in-4°, 28 pp. ill. de 62 grav. dans le texte et de 4 hors-texte, sous couverture ill. couleurs, composition allégorique de M. ANTOON VAN WÉLIE, Paris, H. Falque et Bruxelles F. De Nobele. — 1 fr. 75.

A. MASNOVO. **Una questione di Ontologia nella Scuola di Lovanio.** (Extrait de la *Rivista di Filosofia neo-scolastica*, t. I (1909) pp. 231-241 et 547-555). Firenze, 1909.

— **Brevi note sulla storia della restaurazione Tomistica in Italia.** (Ibidem, pp. 595-601).

C. LUCAS DE PESLOÜAN. **Les systèmes logiques et la logistique.** Étude sur l'enseignement et les enseignements des mathématiques modernes. Paris, M. Rivière, 1909. In-8°, 416 pp., de la « *Bibliothèque de Philosophie expérimentale* », Dr E. PEILLAUBE, VII. — 8 fr.

HARRY ALLEN OVERSTREET. **The Dialectic of Plotinus.** Berkeley, the University Press, 1909. In-8°, 29 pp., de la coll. « *University of California Publications in Philosophy* », II, 1. — 25 cents.

L. COUTURAT, O. JESPERSEN, R. LORENZ, W. OSTWALD et L. PFAUNDLER. **Weltsprache und Wissenschaft.** Gedanken über die Einführung der internationalen Hilfssprache in die Wissenschaft. Iena, G. Fischer, 1909. In-8°, 80 pp. — 1 mk.

**Psalterium Davidis cum brevi et succincta paraphrasi ex Bellarmini commentario deprompta.** Nova editio. Turin, Pietro Marietti, 1910. In-12, 735 pp. — 4 fr.

CORNELII A LAPIDE, S. J. **Commentaria in omnes S. Pauli Epistolas.** Edidit A. PADOVANI. T. I : **In Epistolas ad Romanos et I. ad Corinthios.** Ibidem, 1909. Gr. in-8°, XV-565 pp. — 6 fr.

C. MASI. **De Virtute fidei cum prolegomeno de Virtutibus in genere et appendice de Obedientia Ecclesiæ debita.** Tractatio scolastica. Ibidem. 1909. Gr. in-8°, VIII-260 pp. — 3 fr.

FR. MALLIEUX. **L'Exégèse des Codes et la Nature du Raisonnement juridique.** Paris, Giard et Brière, 1908. In-8°, 256 pp. — 5 fr.

IMP. DESCLÉE, DE BROUWER ET Cie, LILLE.

# La philosophie religieuse de Kant

SUITE (1)

## II

## LE CRITICISME KANTIEN APPLIQUÉ A LA QUESTION DE LA FOI ET DE LA RELIGION.

La doctrine religieuse de Kant est bien une application de son criticisme, mais à condition de prendre ce criticisme dans son ensemble. Pris ainsi, on l'a vu, le criticisme kantien converge vers la doctrine du primat de la raison pratique; c'est en cette doctrine qu'il se résume, et d'elle qu'il donne ultérieurement naissance, comme à un corollaire immédiat, à la doctrine religieuse. Pour exposer celle-ci nous aurions, à la rigueur, pu commencer absolument par le point où Kant l'aborde lui-même. Mais ne pas marquer le rapport que les thèses éthico-religieuses, douées de certitude absolue, ont avec la critique de l'entendement et de la raison spéculative, c'eût été se priver d'entrer dans l'âme même du système kantien. Car c'est précisément la critique de l'entendement et de la raison *spéculative* qui explique pourquoi et comment la raison *pratique* procède d'une façon spéciale, pourquoi et comment elle gouverne en souveraine. D'ailleurs la notion la plus générale, celle de vérité, a, non seulement en droit, mais en fait, dans la pensée de Kant, une portée absolue qui enveloppe tous les objets de notre assentiment, même ceux de l'assentiment moral. La vérité c'est la « normalité de la connaissance » quelle qu'elle soit, et, en un sens propre à Kant, l' « objectivité » par là même.

Aussi y a-t-il à la fois du vrai et du faux dans le passage

1. Voir *Revue des Sciences Phil. et Théol.*, t. IV (1910), pp. 49-81.

suivant (1) : « Il n'est besoin pour comprendre cet écrit sur la Religion dans le fond essentiel, que des communes notions morales; il n'est pas nécessaire de pénétrer dans la critique de la raison pratique, et encore moins dans celle de la raison théorétique. La vertu, en tant qu'habitude de conformer ses actes au devoir, c'est-à-dire prise dans le sens *de légalité*, est appelée dans cet ouvrage « *virtus phaenomenon*; » et la vertu en tant qu'intention d'agir selon la loi et par devoir, c'est-à-dire prise dans le sens de moralité, y est nommée « *virtus noumenon.* » Mais ces expressions sont employées pour l'école; le sens qu'elles renferment peut être revêtu d'autres mots et être facilement rendu intelligible dans le plus élémentaire des enseignements et la plus populaire des prédications. » Autant dire : Il n'y a, quant à ces mots *phaenomenon* et *noumenon,* selon qu'ils sont employés en critique ou en éthique, qu'une analogie de sens et non une parfaite synonymie. Ainsi la « *virtus phaenomenon* », c'est la vertu entendue au sens superficiel; la « *virtus noumenon* », c'est la vertu entendue d'après mes doctrines philosophiques qui en expliquent ce qu'elle est au fond. — Mais c'est ce fond qui nous intéresse aussi et surtout; de là notre exposé préliminaire du kantisme.

Étudions à présent en *elle-même* la théorie kantienne de la religion.

Le chapitre que nous y consacrerons, sera divisé en trois paragraphes :

*a*) La foi humaine selon Kant.

*b*) La religion selon Kant.

*c*) La foi religieuse selon Kant.

## § I. — La foi humaine selon Kant.

Par « foi humaine » nous entendons l'assentiment donné à une proposition qui est connue par un témoignage humain, et dont la certitude est garantie par la valeur de ce témoignage. C'est sur une pareille foi que repose la connaissance historique, sauf évidemment pour les témoins immédiats d'un fait relaté.

Or Kant met-il le témoignage humain parmi les sources de la connaissance valable?

Nous devons répondre : oui, — sous réserve de l'équivoque impliquée dans le mot « connaissance valable ».

1. KANT, *La Religion,* Préface de la seconde édition.

La théorie kantienne de la foi humaine se distingue de la nôtre par une divergence constante, signalée dans le premier chapitre de cette étude. Elle porte sur les notions générales de la vérité et de la certitude, dont le témoignage humain peut être respectivement le véhicule et la cause. Mais cette divergence étant réservée sans être oubliée, si nous considérons isolément la théorie kantienne de la foi, cette théorie est semblable à la nôtre. Comme nous, Kant dira : si un témoin humain présente des garanties quant à la justesse de son jugement et quant à sa sincérité, son témoignage est une source de connaissance certaine, il enveloppe une vérité.

Le subjectivisme absolu, idéal, remplissant pleinement toutes les conditions requises pour qu'il soit bien du subjectivisme et pas autre chose, — ce subjectivisme-là, c'est clair, est rebelle à un transvasement de certitudes, tel qu'il s'en produit par le canal du témoignage, entre la tête de Pierre qui parle et celle de Paul qui écoute. Mais le subjectivisme kantien, tel que l'histoire (étudiée à ses sources, c'est-à-dire dans les écrits émanant de Kant *lui-même*) nous le donne, est bien plus pernicieux que ce subjectivisme absolu, inventé à plaisir bien des fois pour être aisément « réfuté » (1). Il est plus pernicieux, parce qu'il est plus habile ; et il est plus habile, parce qu'il est plus précieux, c'est-à dire moins radical. Comme nous l'avons montré dans le chapitre précédent, Kant ne dit pas que le mot *vérité* n'a pas du tout de signification objective (2), et que le mot *vrai* s'applique seulement à une pensée qui soit certaine d'une façon toute subjective pour quelque individu donné, arbitrairement conçue et adoptée.

Bien plus, remarquons que le subjectivisme aboutit à l'abdication de la personne qui est suspecte, devant la collectivité qui est compétente ; l'individualisme intellectuel cède en quelque sorte devant le communisme de la certitude. Car si la vérité, c'est la « normalité » de la connaissance ; et si le jugement vrai, c'est le jugement fait conforme au jugement à faire ; — la vérité a

1. Nous ne prétendons pas d'ailleurs que *logiquement* le subjectivisme kantien ne doive aboutir à un subjectivisme radical. Mais toutes les considérations logiquement construites qui ont pour effet de donner tort à Kant, et surtout leur conclusion, ne font pas partie de son système, *tel qu'il l'avait en tête :* cela est évident.

2. Kant, dit par exemple (*Logique*, Introduction, VII) : « Ce qui rend l'erreur possible, c'est l'apparence qui dans les jugements substitue ce qui est purement subjectif à ce qui est objectif ». Cfr. plus haut, p. 56.

ainsi pour conditions les lois de la pensée; mais ces lois ce sont les lois de la *nature* intellectuelle humaine et non les caprices (voulus ou subis, qu'importe?) de tel ou de tel homme. Le critère du vrai, c'est donc à la fois l'évidence de l'individu (1) et le suffrage universel de la masse (2), garantissant l'application de ces lois de la pensée. Bref, la doctrine kantienne croit pouvoir admettre une vérité objective : c'est ce qui est ou serait affirmé normalement (3). Et cette vérité objective, surtout si elle a pour critère, au moins complémentaire, le consentement universel, pourquoi le témoignage humain n'en pourrait-il pas être, sous certaines conditions, le véhicule garanti?

Aussi Kant nous dit expressément : « La certitude qui repose sur un témoignage ne diffère de celle qu'on acquiert par expérience personnelle ni quant à son degré ni quant à sa nature (4). » Kant considère donc comme accidentel à la vérite même de ce qui est dit, et à la certitude (en tant qu'elle est une détermination de l'esprit « *ad unum tanquam ad verum* ») que nous sachions une chose par nous même ou par un bon témoin.

Ailleurs encore, il parle de la certitude historique comme tout le monde en parle : « Les livres sacrés du peuple juif, écrit-il (5), seront toujours conservés et respectés, non pour servir au progrès de la religion mais comme documents historiques. Aucune histoire profane, de quelque époque lointaine qu'elle date, ne peut avec quelque apparence d'authenticité, remonter aussi haut que celle du peuple juif qui commence à la création. Ainsi il y aura toujours une lacune immense dans les histoires profanes; les livres de Moïse seuls peuvent la remplir. »

A première vue on pourrait accuser d'inexactitude notre in-

---

1. L'évidence n'est pas pour Kant ce qu'elle est pour nous. Pour nous elle est le signe de la valeur objective. Pour Kant, en ce qu'à la fois elle s'impose à l'esprit et qu'elle le repose, elle est le signe de l'exercice normal de l'intelligence; mais en pratique elle a le même effet : nous rendre certains rien que pour avoir vu. Kant l'appelle : *anschauende Gerwissheit,* certitude d'intuition.

2. Cfr. plus haut, p. 60.

3. Et le subjectivisme kantien consiste ensuite dans la détermination de la loi fondamentale de l'esprit, celle de faire des synthèses a priori, et dans toute la chimie intellectuelle dont Kant croit avoir inventorié le laboratoire et retrouvé les cornues.

4. Kant, *Logique,* Introduction, IX.

5. Kant, *La Religion dans les limites de la simple raison,* traduction de Trulland, Paris, 1841, p. 297, note.

terprétation de la théorie kantienne concernant la foi humaine.

1° Comment en effet, dira peut-être quelque lecteur, Kant peut-il admettre comme vrai et réel *le fait* qu'un témoin ait rapporté une parole ou un événement? Son idéalisme doit lui interdire pareille affirmation. — Mais on ne peut pas oublier que si Kant doit logiquement sombrer dans l'idéalisme absolu, il veut obstinément se rattacher au réalisme par le moyen du relativisme. Surtout, en pratique, il tient que sa doctrine permet tout juste les mêmes attitudes psychologiques que le dogmatisme (excepté en certains domaines de la connaissance transcendantale), sauf à les expliquer autrement à l'usage des philosophes curieux du dernier mot de toute chose. En ce sens, Brunetière — dont nous nous écarterons, d'ailleurs résolument ici — estime oiseux de s'attarder aux problèmes critiques. Des diverses solutions qu'ils comportent, « quelle que soit, écrit-il (1), celle que l'on adopte, et pour quelque raison que ce soit, le monde extérieur n'en continue pas moins d'être tout ce qu'il est pour nous... Entre le monde extérieur *quel qu'il soit*, et la constitution de notre mentalité *quelle qu'elle soit*, il y a un rapport constant. »

2° Dans le même ouvrage de Kant, nous dira-t-on encore, il est question de la certitude historique, mais dans un sens tel que certaines paroles de Kant doivent le mettre, contre l'interprétation donnée ci-haut, dans le camp des sceptiques en ce qui concerne la valeur du témoignage humain. Kant dit par exemple au chap. VIII de la IVe partie (2), là où il est question de tolérance : « Oter la vie à un homme à cause de la croyance religieuse est une injustice certainement... D'ailleurs que Dieu ait manifesté cette volonté terrible (3), cela est *basé sur des documents historiques et n'est point apodictiquement certain.* La révélation n'est arrivée à notre inquisiteur que par l'intermédiaire des hommes et a été interprétée par eux... Or, il en est ainsi de toute croyance historique et phénoménale (4); il

1. Brunetière, *L'utilisation du positivisme*, p. 160.

2. Kant, *La Religion*, pp. 339-349.

3. Kant suppose que ceux qui condamnent à mort pour crime d'hérésie s'autorisent du mot de N. S. : *Compellite intrare.* (Voir quelques lignes plus haut, dans Kant).

4. Kant n'emploie pas ici ce mot *phénoménale* dans le sens technique qu'il y attache en critique, c'est-à-dire en tant qu'il s'oppose à *nouménale.* Ou plutôt il donne à ces mots un sens analogue à celui qu'ils ont en critique. (Voir les lignes d'introduction à notre présent article.) En tout cas, ce mot « phénoménal » ne signifie pas ici pour Kant, « incertain ».

est toujours *possible* (c'est Kant qui souligne) qu'il s'y rencontre une erreur; par conséquent c'est être dépourvu de conscience que de donner suite à ces prétendues révélations, eu égard à la possibilité que ce qui est prescrit ou permis par elles soit injuste, c'est-à-dire à la possibilité d'une violation d'un devoir humain certain par lui-même. Il y a plus : on peut se demander si l'autorité ecclésiastique peut, à cause de sa *prétendue* conviction, enjoindre au peuple comme un article de foi, sous peine de la perte de ses droits, un acte que prescrit, quoiqu'il soit permis en lui-même, une loi révélée, positive ou tenue pour telle. Cette conviction est appuyée *sur des preuves historiques et sur nulle autre* ... Subsiste toujours la *possibilité absolue* d'une erreur introduite peut-être dans la révélation ou dans l'interprétation classique. » Ce texte de Kant, choisi d'ailleurs parmi beaucoup d'autres semblables comme échantillon typique, semble bien dénoter en Kant un sceptique en ce qui concerne la certitude historique.

A quoi nous répondons : Non. Si nous réservons toujours le sens spécial, et, bon gré mal gré, subjectiviste, du mot *vérité* en vocabulaire kantien, la doctrine de Kant sur la certitude historique n'est pas principiellement différente de celle des dogmatistes.

Plus spécialement :

*a*) On ne doit voir dans les paroles rapportées qu'une *exagération* de l'adage du bon sens, exprimé par saint Thomas : *Locus ab auctoritate quae fundatur super ratione humana est infirmissimus* (1). Kant en conclut que tout témoignage humain ou tout ensemble de ces témoignages laissent toujours ouverte une petite porte à l'erreur pour qui veut être absolument rigoureux.

*b*) Bien des fois il oppose aux certitudes généralement admises et qui se présentent comme historiques, une fin de non-recevoir, en appuyant *sur des faits* la légitimité de sa suspicion. Or s'il peut se tromper sur les faits mêmes, *le genre* d'arguments qu'il fait valoir ainsi est autorisé par la saine critique historique.

Par exemple, Kant nous dira (2) de la Bible (ancien Testament) : « Pour établir l'authenticité de ce livre... on rencontre de nom-

1. S. Thomas, *Sum. Theol.*, I, 1, 1, ad 2.
2. Kant, *La Religion*, pp. 297 et suiv.

breuses difficultés. Le judaïsme au commencement et même au milieu du progrès déjà remarquable du christianisme n'avait pas pénétré dans le public instruit. » En d'autres termes l'interprétation de la Bible n'a pas été faite dans un milieu compétent!

Autre argument *(ibid.)* : « La certitude de la croyance historique fondée sur le texte exige qu'il y ait dans tous les temps et chez tous les peuples des savants qui sachent la langue hébraïque autant qu'il est possible de savoir cette langue dont on ne possède qu'une seule production. » C'est-à-dire il n'y a pas d'hébraïsants assez sûrs.

En toute hypothèse, Kant se trompant ou non sur les faits allégués, se met au moins sur le terrain de la critique historique de bon aloi et pas du tout sur celui d'un scepticisme spécial.

*c*) En troisième lieu, et c'est le point important à noter, la critique historique de Kant (d'ailleurs généralement traitée à grands traits) fait usage d'arguments qui, de soi et selon leur genre même, sont reconnus valables par la critique historique la plus orthodoxe. Nous voulons parler de l'espèce d'arguments dits *a priori*.

On sait en quoi consiste un pareil argument : il consiste à conclure par exemple *contre* la valeur d'un document — et ce, en dépit de toutes les présomptions favorables les plus fortes et les plus spécieuses — parce que sa valeur supposée est *évidemment* incompatible avec telle assertion qui est, elle, absolument certaine et connue par ailleurs. L'emploi d'un argument de cette espèce, et parce qu'il est de *cette espèce*, n'implique pas de soi l'adhésion à un système philosophique spécial, cet emploi constituant un procédé conforme à la plus élémentaire logique et au sens commun. Mais ce peut être, en un cas individuel donné, *l'argument lui-même*, non à raison de son espèce, mais à raison de la considération *a priori* qu'il fait valoir, qui trahit le système philosophique de son auteur.

En d'autres termes : l'argument *a priori* est, en certains cas, caractéristique d'un système, non à raison de son espèce ou de sa forme, mais à raison de son individualité ou de sa matière, notamment selon le principe spécial qu'il fait valoir.

Pour en revenir à Kant, on pourrait, à procéder soi-même *a priori*, concevoir que dans les raisonnements inclus dans les textes donnés plus haut et spécialement dans le premier, Kant invoque les conclusions de son subjectivisme d'ordre spéculatif com-

me principes généraux à appliquer aux témoignages historiques, pour en diminuer la valeur et la signification. En ce cas on serait porté à voir dans le scepticisme, plus ou moins déclaré avec lequel il rejette certains témoignages, une application de son subjectivisme et de ce qu'ont de restrictif ses conclusions qui se rapportent à la connaissance d'ordre spéculatif. *Mais en fait, il n'en est pas ainsi.* Kant, pour rejeter par exemple la valeur historique de l'ordre de Jésus-Christ : *Compellite intrare* — parole qu'il interprète d'ailleurs très mal — s'inspire au contraire des principes établis dans la partie la plus dogmatique de son système, celle qui concerne la morale.

Montrons brièvement comment il raisonne. Il dit : Je ne pourrais pas être obligé à une chose à quoi ne m'oblige pas la morale naturelle. (Voilà le principe *a priori* supposé évidemment certain et déjà connu par ailleurs). Donc si quelque doctrine soi-disant « révélée » (celle par exemple qui obligerait à l'intolérance) va à l'encontre des prescriptions naturelles, ou même si elle y ajoute quelque chose, je suis fondé à conclure *a priori*, que cette doctrine n'est pas vraie, et que la « révélation » a été mal comprise par les « ecclésiastiques » intolérants. J'ai droit de le conclure, ma considération *a priori* étant absolument sûre (dit Kant), et ce qui est connu historiquement ayant toujours un certain risque d'erreur. Donc ceci doit céder à cela.

C'est donc à la doctrine dogmatico-morale, et non à celle qui restreint la connaissance d'expérience, que Kant emprunte les considérations qui lui font restreindre la portée effective de certaines paroles rapportées par l'histoire, et par là, suspecter l'histoire elle-même.

Plus spécialement, la considération *a priori* que Kant fait valoir dans son interprétation de l'histoire, et des témoignages sur lesquels repose la foi *humaine*, est empruntée à sa théorie de la religion.

Après avoir exposé celle-ci, il nous sera facile de revenir sur la question de la foi pour comprendre plus à fond à quoi se ramène, pour Kant, la foi *religieuse*. C'est ce qui nous reste à faire.

## § 2. — La religion selon Kant.

Si la théorie de la foi humaine se ressent chez Kant de sa théorie de la religion, celle-ci elle-même se ressent de sa théo-

rie de la morale : le système religieux de Kant est une dépendance de son Éthique. Inutile pour le moment de reprendre celle-ci dans ses détails. Qu'il nous suffise de rappeler qu'en substance le système moral de Kant repose sur *l'impératif catégorique*, et sur les *postulats de la raison pratique* connexes avec le contenu de cet impératif; — et qu'il s'inspire de préoccupations dogmatiques, plutôt que de quelque scepticisme. Même Kant a pu sembler (à tort d'ailleurs, comme on a pu le voir dans le chap. I de cette étude) avoir voulu *corriger* les conséquences subjectivistes et le nihilisme logique de la *Critique de la raison pure*, par les thèses de la *Critique de la raison pratique*.

Un des points capitaux de l'Éthique kantienne, c'est la thèse de *l'autonomie de la volonté*. Cette thèse revient à ceci : la volonté n'est vraiment vertueuse que quand elle pratique *le devoir pour le devoir*; et le devoir lui-même ne peut s'imposer que parce qu'il est tel, et qu'il est une fin absolue.

Voici ce que Kant dit à ce sujet dans la préface de la première édition de son livre sur *la Religion* :

« L'homme est un être libre et, comme tel, soumis de lui-même, par sa propre raison, à des lois inconditionnées. La morale, fondée sur cette notion de l'homme, n'a besoin ni de l'idée d'un être supérieur à lui pour connaître ses devoirs, *ni de mobiles autres que la loi même pour les remplir*. Du moins la faute en est à l'homme s'il ressent en lui-même un besoin semblable; et cette faute ne peut être réparée, car ce qui n'émane pas de l'homme même et de sa liberté ne peut être tenu pour une compensation au défaut de moralité en lui... La simple forme de la légitimité universelle des maximes qui doivent être acceptées selon la loi est la condition supérieure, absolue même de toutes fins, et rend les lois de la morale obligatoires. Dès lors la morale n'a pas besoin, pour déterminer le libre arbitre, d'un mobile matériel; elle n'a besoin d'une fin ni pour connaître quel est le devoir, ni pour exciter à l'accomplissement de ce devoir; elle peut, *elle doit même*, au contraire, lorsqu'il s'agit de devoir, faire abstraction de toutes fins... La morale ne réclame donc le secours de la représentation d'aucune fin antérieurement à la détermination de la volonté. (1) »

La pensée de Kant est donc claire : à moins d'être seulement matériellement vertueux et de pratiquer la « virtus phaenome-

1. Kant, *La Religion*, préface de la première édition.

non » dont nous parlions plus haut, on ne peut pas être poussé à l'accomplissement de la loi morale par un mobile extrinsèque qui ferait de la vertu quelque chose d'utilitaire et d'eudémonique.

Et dans une note Kant revient sur ce dernier point. Le principe de la morale, dit-il, ne peut-être le plaisir personnel basé sur l'amour de soi *(die Selbstliebe gerichtet auf eigenes Wohlbehagen)*. Restent donc deux principes possibles :

*a*) un principe rationnel : la perfection personnelle, *eigene Vollkommenheit ;* et

*b*) un principe empirique : l'altruisme, *fremde Glückseligkeit.*

Si l'on n'admet pas le second, il faut admettre le premier. Or on ne peut admettre le second. En effet les avantages temporels : talents, santé, richesse, etc., ne sont jamais absolument bons pour nous-mêmes ; ils ne le sont que d'une façon hypothétique, c'est-à-dire : pourvu qu'ils ne contrarient pas la loi morale, ils sont conditionnellement bons, *bedingter Weise gut.* Or s'ils ne sont pas absolument bons pour nous-mêmes, ils ne le sont pas davantage quand nous les voulons pour les autres. Au reste, même à considérer ces biens au point de vue utilitaire, ils ne servent au bonheur *effectif* que s'ils sont moralement bons. Ainsi l'altruisme n'est jamais objet de devoir que d'une façon conditionnelle ; il ne peut fournir le principe fondamental de la moralité.

Ainsi raisonne Kant, et l'on sait que d'après sa théorie de l'impératif catégorique ce qui n'est que *conditionnellement* moral ne l'est *pas du tout.* Sans cette erreur principale, et dont la portée déborde sur toutes les parties et toutes les thèses de son Éthique, Kant a raison de ne pas faire de l'altruisme la norme *dernière* de la moralité. Mais il va plus loin et trop loin, en l'excluant tout à fait de la moralité. Il va trop loin surtout quand, plus tard, *par une manifeste contradiction* il considérera comme morale l'obéissance aux pouvoirs civils. Il est vrai que la teneur des chapitres qu'il consacre à ce point a pu être influencée plutôt par des considérations d'opportunité que par des principes « purs » : L'histoire des difficultés qu'il eut avec le gouvernement prussien, à l'occasion des écrits de cette époque (1) sert plus à éclairer la doctrine kantienne de l'obéissan-

1. Voici quelques dates :

1792 Étude sur le *Mal radical,* parue dans le *Berliner Monatschrift,* re-

ce civile, que la considération absolue de ses principes et de leur portée logique.

Or voyons quel rapport Kant établit entre la religion et la morale, c'est-à-dire la raison même sous l'aspect de législateur moral.

A ce sujet, Kant nous dit :

« La morale ne requiert donc ni objectivement en ce qui regarde la volonté, ni subjectivement en ce qui regarde la faculté, le secours de la religion; appuyée sur la raison pratique pure, elle se suffit à elle-même. »

D'autre part cependant, Kant nous dit aussi : « Il peut se faire qu'elle (la morale) ait un rapport nécessaire avec une... fin, non comme avec un principe, mais comme avec la conséquence irrésistible des maximes adoptées selon la loi. »

Ainsi Kant explique que si nous ne pouvons à la rigueur être vertueux *pour* obtenir le bonheur du ciel, nous pouvons concevoir que la vie vertueuse doit cependant amener, selon la Providence d'un Dieu juste, le bonheur dans la vie future : Ce qui ne peut être un *but*, doit être considéré comme un *résultat*. Aussi dira-t-il plus loin (toujours dans la même *Préface*) : « La morale conduit donc irrésistiblement à la religion, et de là s'élève à l'idée d'un législateur moral tout-puissant, en dehors de l'humanité, d'un législateur dans la volonté duquel (1) réside la fin suprême de la création, la fin telle que les hommes peuvent et doivent se la proposer ». Et la fin de la note adjointe est celle-ci : « Or, si la plus rigoureuse observation de la loi morale doit être pensée comme cause de la réalisation du plus

---

prise plus tard comme première partie du travail sur la *Religion*. — La censure interdit la continuation de cet article.

1793. Première édition de *la Religion*.

1794. Étude sur l'*influence de la lune sur le temps*.

Il réédite ensuite son traité de *la Religion*.

Défense du roi à Kant d'écrire encore sur les matières *religieuses*. Kant promet de se soumettre, et le fait en effet.

1797. Mort du roi : Kant se considère comme libéré de sa promesse.

1798. Il publie *Le conflit des Facultés* où il traite en apparence des conflits des facultés universitaires de philosophie et de science avec celle de théologie, mais en fait des droits de la pensée scientifique et rationaliste à l'égard des censures théologiques, ou des droits de la raison à l'endroit de la soi-disant révélation.

1. Ici Kant met une note où il montre comment l'existence de Dieu est un jugement synthétique *a priori* prouvée par la raison pratique qui sonde les phénomènes moraux.

grand bien en tant que fin, comme les facultés humaines ne peuvent pas l'atteindre, ne peuvent point parvenir à mettre d'accord le bonheur dans le monde et la vertu qui mérite d'être heureuse, il faut admettre un être moral tout-puissant comme maître du monde, sous la providence duquel l'accord du bonheur et du mérite sera accomplie, c'est-à-dire que la morale conduit forcément à la religion. »

Dans ces conditions, qu'est proprement la Religion — en kantisme ?

« LA RELIGION, SUBJECTIVEMENT CONSIDÉRÉE, EST LA CONNAISSANCE DE TOUS NOS DEVOIRS EN TANT QU'ORDRES DIVINS. (1) »

Cette définition exprime bien l'idée complète de Kant, dont il ne se départ pas, et qu'il maintient à travers tout son traité : « Cette définition de la religion, ajoute-t-il en note, prévient cette fausse idée que la religion serait un ensemble de devoirs *particuliers*, [Kant souligne] concernant Dieu immédiatement, et empêche — ce à quoi l'homme est très enclin — que nous ne pcsions, outre les devoirs moraux de citoyen à citoyen, des devoirs de *courtisan* envers Dieu, et que nous ne cherchions à réparer les manquements aux premiers par l'observation des seconds. Il n'y a point de devoirs spéciaux envers Dieu dans une religion universelle, car Dieu n'a rien à recevoir de nous, nous ne pouvons agir ni sur lui ni pour lui. »

Mais Kant à ce moment rencontre cette objection : il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes ; laquelle renforce cette autre, antérieure : on peut devoir obéir à Dieu, comme on peut devoir obéir aux hommes !

Réponse de Kant : Dieu est en dehors des contingences de la vie, nous ne pouvons rien pour Dieu. Donc Dieu ne nous ordonne rien. Et quant à l'adage invoqué, « il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes, » le sens qu'il doit avoir est le suivant :

Si des devoirs positifs, ordonnés et déterminés par des hommes sont en conflit avec des principes que la raison propose comme absolus, ce sont ceux-ci qui l'emportent. Or, ces principes relèvent du jugement de Dieu et ce sont les seuls qui en relèvent. Donc le mot : *ordres de Dieu* ne peut signifier que : *préceptes absolus de la morale rationnelle pure.* En ce sens l'adage est vrai.

1. KANT, *La Religion,* IVe partie, chap. I.

Mais si on prétend — c'est toujours Kant qui parle — qu'il y ait des ordres *positifs* de Dieu qui prévaudraient contre des ordres humains, je nie que pareils ordres soient possibles. Car il est tout au moins impossible de savoir jamais avec certitude qu'une prescription soit imposée par Dieu, — son objet fût-il honnête en soi et compatible avec la loi morale comme avec tout ordre humain positif et légitime. Des ordres soi-disant positifs de Dieu et qui ne font pas double emploi avec les lois morales rationnelles ne peuvent donc prévaloir contre des ordres humains, puisqu'ils ne peuvent même pas exister. En ce sens l'adage : il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes, n'est pas vrai.

Il est aisé de reconnaître dans cette conception de la religion *comme exclusive de tout devoir spécial et spécifiquement religieux*, un corollaire immédiat de la doctrine morale de l'autonomie de la volonté. Et l'exégèse à laquelle Kant soumet l'adage : *il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes*, nous montre une fois de plus qu'il considère que la révélation ne pourrait introduire des devoirs nouveaux, vu que la foi à cette révélation n'est pas possible et ne peut donc pas être elle-même un devoir. C'est ce que nous verrons mieux dans le paragraphe suivant.

## § 3. — La foi religieuse selon Kant.

Comme nous ne pourrions pas être obligés efficacement à *ajouter* quelque chose à nos devoirs naturels, Dieu ne peut pas nous y avoir obligés. Donc Dieu ne peut pas avoir révélé quelque chose, car c'eût été nous obliger au moins à un devoir de surcroît, celui d'avoir la foi. Kant dit expressément (1) : « La foi à des doctrines écrites n'a de soi absolument aucun mérite... Sous le nom de *lois de la croyance*, il ne faut pas comprendre ce qui doit être cru, car la foi ne comporte pas d'impératif, mais ce que, à un point de vue pratique c'est-à-dire moral, il nous est possible d'adopter comme proportionné à notre fin. »

Ainsi comme il ne peut y avoir de devoir *moral* de croire, c'est-à-dire comme la foi ne peut pas tomber sous un *impératif catégorique*, il ne peut y avoir de devoir *religieux* de croire, et la foi ne peut tomber sous un *impératif positif divin*.

Et Kant continue : Si l'on prend le mot *croyance* précisément

1. Kant, *Der Streit der Facultäten*, p. 59 (édition Reclam).

pour signifier une certitude théorique, par exemple d'une assertion qui se fonde régulièrement sur le témoignage d'autrui... une telle croyance, qui ne fait pas meilleur un homme et ne le suppose pas meilleur, ne fait aucunement partie de la religion. Et si pareille croyance est obtenue et inculquée dans l'âme par quelque crainte ou par quelque espoir, dès lors elle s'oppose à la droiture et partant à la religion elle-même. Kant en conclut que Dieu ne pourrait pas avoir voulu nous obliger à quelque chose ni par rapport à la révélation comme telle ni par rapport à quelque chose qu'elle contient, et enfin qu'elle ne contient rien à quoi nous ne soyons *déjà* obligés.

Or, c'est ici qu'apparaît l'argument *a priori* dont nous avons parlé plus haut. Quels que soient, dit Kant en substance, les arguments allégués et les preuves historiques, je conclus, au nom de ma philosophie de la morale et de la religion, qu'il faut qu'il y ait quelque part une erreur dans votre interprétation de la « révélation, » — chose qui était bien possible, déjà *a priori*, au chef de l'adage : *argumentum quod fundatur in auctoritate humana est infirmissimum.*

Kant ajoute qu'à supposer même que Dieu ait manqué de sagesse au point d'imposer un devoir de croyance qui ne pouvait être respecté ni atteindre notre conscience, son argument *a priori* prouverait au moins que nous ne pourrions jamais connaître *avec certitude* l'existence de pareil ordre. Donc pratiquement cela revient au même.

Et cependant ce que Kant dit de l'immunité de l'homme, même religieux, par rapport au devoir spécial de la foi, ne lui fait pas conclure que l'homme ne peut admettre, dans une certaine mesure et moyennant un contrôle raisonnable (et rationaliste), les choses avancées *comme vérités historiques* par une Église déterminée.

D'où cette nouvelle question : De quelle façon Kant interprète-t-il la « révélation » chrétienne qui existe *en fait*, et qui prétend porter à bon droit le titre de doctrine révélée ?

Le travail d'interprétation auquel Kant se livre à ce sujet comprend, selon la matière à laquelle il s'applique, *six* procédés. Ce sont les suivants :

*a*) Kant *élague* — ce procédé a suffisamment été signalé dans ce qui précède, — il élague de la révélation chrétienne, par

un argument *a priori* tout ce qu'il ne peut mettre en accord avec sa philosophie religieuse.

*b*) Il ne méconnaît pas que cette révélation *ait pu augmenter la somme de nos connaissances historiques*, qui n'ont pas de portée pratique; et que même, car cela est bien possible après tout, elle se rattache à Dieu. (Mais ce dernier point ne pourrait jamais être tout à fait ni vraiment certain). Par exemple, nous avons cité plus haut un texte où Kant sait gré à Moïse de sa chronique primitive.

*c*) Il reconnaît à la révélation d'avoir fourni ce secours dont l'homme a moralement besoin pour atteindre cela même qu'il *peut* atteindre par la raison, mais qu'en fait, sans révélation, il n'aurait pas atteint. A ce point de vue. Kant insiste sur les concordances qu'il y a entre la doctrine chrétienne et la morale pure naturelle. La révélation aurait donc été l'*éducatrice de la raison.*

*d*) Sans rejeter les dogmes, et sans les admettre positivement à cause de leur concordance absolue avec les *placita rationis*, Kant est porté à *interpréter* dans un sens conciliant, à titre de mythes symboliques, certaines choses que soutient le christianisnisme. Par exemple *le péché originel* (1) la venue du Christ, la grâce, etc. Ainsi « la foi dans le fils de Dieu, par qui nous sommes rachetés, c'est la foi dans le modèle de l'humanité agréable à Dieu (2). » De là chez Kant une tendance à conserver les dogmes révélés, vrais ou faux, pour autant que « la foi historique est le véhicule de la religion pure, (3) » ou, comme il le dit lui-même (4), pour autant que « l'histoire sert à illustrer, non à démontrer. » En pratique Kant maintient la Bible, moyennant des explications.

*e*) Kant rejette résolument, comme entaché de superstition et de cléricalisme, tout ce qui est, dans la religion, conçue en esprit et en vérité, une vaine superfétation. Il imprime en gros caractères la parole de Dieu, rapportée par saint Luc : *Regnum Dei intra vos est.* « Quand donc, s'écrie Kant, le royaume de Dieu viendra-t-il? — Le royaume de Dieu ne se présente pas sous

1. Cfr. Delbos, *La philosophie pratique de Kant.* Aux pages 622 et 623 est relatée l'explication mythique inventée par Kant de la doctrine du péché originel. Il ne faut pas en effet confondre cette doctrine catholique ou chrétienne avec la doctrine kantienne « du mal radical ».

2. Id., *ibid.*, p. 652.

3. Expression de M. Delbos. Nous ne savons si elle est de Kant.

4. Cité par Troeltsch, *Das Historische in Kants Religionsphilosophie*, p. 134.

une forme visible. On ne peut pas dire : Voyez, il est ici, il est là. Car, *voyez, le royaume de Dieu est au dedans de vous* (1) ! » Kant *rejette donc toute adhésion formelle à une église déterminée;* quoiqu'il adhère au christianisme, entendu *cum grano salis*, et dont il dit beaucoup de bien : au demeurant la meilleure religion du monde!

*f*) A l'inverse de ce que nous avons signalé plus haut *(*Cf. *d)* Kant *altère sa philosophie* de façon à l'accorder avec le christianisme. Tout au moins il la plie de façon à amener cette concordance. Ainsi sa philosophie devient en quelque sorte l'explication du christianisme, donné comme un fait qui s'impose. Singulier mélange de théosophie et de rationalisme!

Cette déformation est surtout remarquable en ce qu'elle porte sur la doctrine du mal radical dont on connaît l'importance dans son traité de la religion. Car Kant ne pouvait pas, au nom de sa philosophie, conclure à une *tendance naturelle* au mal. Il pouvait — peut-être — connaître la loi morale par la raison pure, et constater des défaillances actuelles, nombreuses, par l'expérience; mais il ne pouvait assurer comme étant la loi naturelle du monde nouménal ou intelligible, *la nécessaire* propension à transgresser les prescriptions de la loi morale. Il devait tenir inconsciemment cette donnée de l'acquis religieux de son temps.

M. Delbos (2) dit très justement à ce sujet : « Kant distingue dans le christianisme la religion rationnelle et intérieure d'une part, d'autre part la religion historique et révélée... Qu'entend-il au juste par *la religion dans les limites de la simple raison?* Est-ce une conception systématique de la Religion naturelle? Est-ce la Religion chrétienne en tant qu'elle est susceptible d'une interprétation rationnelle? L'une et l'autre à vrai dire... Mais cette religion de la raison paraît en fin de compte beaucoup moins issue de la raison même que *d'une interprétation du christianisme...* Par où Kant est-il passé de cette religion exclusivement philosophique, au moins dans sa formule, à la Religion chrétienne, même moralement interprétée? C'est par sa conviction de la réalité du mal... Voilà donc comment l'existence du mal force d'introduire certaines conceptions qui tout en étant liées au système de la raison pure pratique s'y surajoutent; la

1. Kant, *La Religion,* traduction Trulland, p. 239.

2. Delbos, *La philosophie pratique de Kant,* p. 679.

philosophie religieuse de Kant est donc une philosophie en quelque mesure appliquée : elle présuppose, non pas seulement que l'homme est un être raisonnable, fini, capable d'obéir ou non au devoir, mais encore qu'il a voulu effectivement le mal; et ainsi d'accord avec le christianisme sur la notion génératrice du problème, elle a suivi le christianisme dans la recherche de la solution, tout en la modelant sur l'idée d'une religion exclusivement morale. »

Kant est dans tous les domaines de la pensée, le philosophe des compromis, après l'avoir été des antinomies : Compromis, la théorie de l'expérience qui fait leur part à l'idéalisme et au réalisme; compromis, la réconciliation de la connaissance spéculative avec celle qui par le moyen d'une métaphysique bipartite est d'ordre pratique; compromis, une fois de plus, la théorie kantienne de la religion qui vise à faire concorder le rationalisme et les données de l'histoire. « Ce qui préoccupe Kant, dit le Dr Troeltsch (1) c'est un compromis ou un essai de coalition du positif et du rationnel... Il cherche à synthétiser une théologie biblique traitée scientifiquement avec une théorie religieuse purement scientifique. »

Il y aurait ainsi, selon Kant trois théologies : une théologie strictement rationnelle, une théologie purement ecclésiastique et positive, une théologie qui fusionne les deux précédentes. La première, selon Kant, resterait incomprise et inefficace; la seconde est mauvaise, la troisième est la bonne. La philosophie religieuse consacre donc un rationalisme *sui generis :* ennemi du cléricalisme et de la théologie positive, mais qui conclut avec cet ennemi un traité d'alliance et établit un *modus vivendi.* Basé sur quoi? Sur la conception morale de la religion, et sur l'interprétation concordante de l'histoire.

Quant à ce dernier point, M. Troeltsch (2) fait observer qu'une certaine aversion à l'égard de la psychologie et de l'histoire prend racine dans le fond le plus intime de la méthode kantienne... La philosophie religieuse de Kant est, *en principe,* entièrement indépendante de l'histoire et de la réalité psychologique de la religion; elle se fonde sur l'idée pure de religion. » Comprendre l'histoire revient ainsi, dans l'esprit kantien, à la voir à travers la lunette d'un système. Tout le système de Kant

1. Troeltsch, *Das Historische in Kants Religionsphilosophie,* p. 40.
2. Id., *ibid.,* p. 31.

repose sur la thèse que la vérité de la connaissance a pour critère les nécessités apriorìques de la raison (et par-dessus tout de la raison *pratique*) et leurs conséquences. On découvre cette vérité sous la superstructure de nos connaissances effectives, à condition de « décortiquer » nos idées rationnelles pures, et de les dégager du fouillis des données mobiles de l'expérience, comme des affirmations superficielles d'une conscience qui ne se rend pas nettement compte de sa dépendance à l'égard de *l'a priori*. Kant s'assigne ainsi pour mission de faire comprendre aux hommes le fond de leur pensée, et de leur révéler *l'âme de vérité* qu'elle contient, sans qu'ils le sachent bien eux-mêmes. Le système religieux-rationnel fournit ainsi le critère de l'évolution intellectuelle qui s'est produite de fait; en même temps elle marque l'idéal selon lequel cette évolution doit se continuer à l'avenir, quand la raison pleinement purifiée pourra au nom de ses lois propres, clairement reconnues, dominer et réduire tout ce qu'elle contient encore d'accidentel. Aussi Kant n'invite-t-il pas les hommes à faire litière de tout ce qu'ils auraient admis. Il prétend exprimer ce que leur pensée implique, les amener à élaguer les fausses pousses de l'arbre touffu des certitudes, et surtout mettre le monde pensant en bonne voie pour des progrès futurs. La religion positive fournit donc à la religion rationnelle des cadres fermes mais non fermés; elle est mauvaise quand sa rigidité ne permet pas d'élaguer les éléments artificiels ou arbitraires introduits par un cléricalisme étroit ou une théologie positive intransigeante. Il faut « comprendre » les dogmes, dirait Kant volontiers, et lire entre les lignes de l'histoire; au besoin en effacer.

La philosophie kantienne de l'histoire religieuse considère ainsi le christianisme comme une ligne, courbe et ondulante, d'opinions, et dont la normale est constituée par une religion exclusivement rationnelle et morale. Rien d'étrange donc à ce que, placé à ce point de vue moral, et dominé par le souci de concilier la religion historique positive avec la religion rationnelle pure, Kant ait considéré dans la religion christiano-rationnelle, surtout sa force de relèvement. A la base de sa théosophie, il mettra donc la thèse de la tendance originelle de la nature humaine au mal et appuyera avec une insistance presque janséniste (1) sur « le mal radical », sur la tendance naturelle de

1. L'apologétique de Kant et de Pascal ont bien des points de contact. N'expriment-elles pas aussi un primat de la *raison pratique*, bien des « Pen-

l'homme vers le mal; il montrera le secours que la religion fournit contre elle. Il a une doctrine sur le péché et la rédemption. Le Christ est l'exemplaire de l'homme sauvé, et à ce titre l'homme rédempteur. A-t-il eu une mission divine? Qu'importe! Il est bon d'agir comme si cela était. Il est bon en pratique d'adhérer à une religion positive en tant qu'après avoir été parfois l'éducatrice de la raison, elle fournit encore le soutien de la pensée et de la bonne volonté. Il est bon même d'adhérer à un culte, pourvu qu'on sache faire la part des choses en philosophe. Kant avait bien résumé sa pensée : « Les données historiques servent à illustrer, non à démontrer ».

Empruntons à Kant lui-même (1) le développement de sa pensée : « Je ferai une observation... La révélation peut renfermer une *religion naturelle* pure, mais non réciproquement : la religion rationnelle pure ne peut pas contenir l'élément historirique de la révélation; en conséquence je regarde la révélation comme une sphère de croyance plus large que celle de la religion rationnelle pure; je considère celle-ci comme étant contenue dans la première, elles ne sont pas, dans ma manière de voir, comme deux cercles existant l'un à côté de l'autre, mais comme deux cercles concentriques. Dans le plus petit de ces cercles doit se tenir le philosophe en tant que rationaliste pur, en tant qu'il procède par purs principes *a priori* et qu'il doit faire abstraction de toute idée expérimentale. Or, de ce point de vue

---

sées » caractérisques? Pascal aussi exagère les arguments de convenance des dogmes jusqu'à les appliquer presque aux mystères, surtout à celui du péché originel. Et ce mystère, comme chez Kant la doctrine analogue, est à la base de son apologétique. Comme chez Kant, les convenances entre la *religion* et la nature sont d'ordre moral plutôt que d'ordre intellectuel; ce sont à peine des concordances entre *la foi* et *la raison*. Comme chez Kant, la raison est d'abord convaincue d'avoir à être modeste dans ses affirmations, et les affirmations éthico-religieuses ont plutôt un rôle supplétif que complétif. Comme chez Kant, il y a le conseil de pratiquer un culte, à raison de son effet psychologique, celui de disposer moralement à croire : Pascal ne conseille-t-il pas de prendre de l'eau bénite pour s'abêtir et ainsi arriver à... croire. (*Pensées* de PASCAL, édition BRUNSCHVICG, fragment 233). Il est remarquable que l'édition de Port-Royal n'a pas osé reproduire le mot de Pascal : « cela vous abêtira. » (O loyauté de ceux qui élevaient sur un piédestal l'auteur des Provinciales!) Victor Cousin a rétabli le texte intégral. Pascal avait osé l'écrire, car il avait posé en principe : « Rien n'est plus conforme à la raison que ce désaveu de la raison. » (fragm. 272.)

Ces rapprochements entre Kant et Pascal nous rendent très suspecte l'apologétique pascalienne.

1. KANT, *La Religion*, préface de la 2e édition. Remarquons ici, que la traduction de Trulland que nous avons citée quelquefois, après contrôle d'ailleurs, dit ici tout juste le contraire de la pensée de Kant! et même un non-sens!

je puis tenter un second essai : partant de la religion tenue pour révélée et faisant abstraction de la religion rationnelle pure, qui forme un système absolu et indépendant, je puis envisager la révélation comme un *système historique* fermé renfermant çà et là des conceptions morales, et alors examiner si elle ne revient pas à une religion pure, à un *système rationnel.* Je puis chercher si, insuffisante sous le rapport théorique dont fait partie la méthode techniquement pratique employée pour l'enseigner en tant que *doctrine artificielle,* la révélation ne peut pas, sous le rapport moralement pratique, suffire par elle-même, être indépendante, être enfin une religion qui, dépouillée de l'élément empirique, subsiste comme conception rationnelle ou *a priori,* et ne soit possible qu'à cette condition. Si j'aboutis à une conclusion affirmative, on pourra dire que la raison et l'Écriture peuvent non seulement être conciliées, mais même être *identifiées;* de sorte que suivre l'une sous la direction des notions morales, c'est se conformer aussi nécessairement à l'autre. Si nous arrivons à un résultat négatif, alors on aura, dans une personne, ou deux religions, ce qui est absurde, ou une *religion* et un *culte.* Or dans ce dernier cas, le culte, à la différence de la religion, n'est point par lui-même une fin ; il n'a de valeur que comme moyen. La religion et le culte doivent donc souvent se combattre, s'unir bientôt après, se séparer encore comme l'huile et l'eau, et à la fin, doit surnager seule la morale pure, la religion rationnelle. »

En résumé : Une religion soi-disant révélée ne peut contenir que de la morale ou de la religion rationnelles, et des données historiques non religieuses.

De cette identification de « la morale pure » et de la « religion rationnelle », et de la prévalence de celle-ci sur la religion positive historique quand elle est *strictement* adoptée et interprétée, ressort en langage kantien l'identification entre ce qui est l'objet de la *foi religieuse,* et ce qui est l'objet de la *croyance.* Ces mots, *foi religieuse* et *croyance,* qui ne sont pas synonymes, deviennent, en vocabulaire kantien et par la force du système kantien, *significatifs de la même chose.* La croyance c'est pour Kant la « Glaube », et il la définit comme suit : « La croyance, c'est un mode de penser moral, propre à la raison, et qui lui fait tenir pour certain ce qui est hors de portée par

rapport à la connaissance théorique ou spéculative (1) » C'est cette croyance qui assure le primat de la raison pratique, dont nous avons parlé dans le premier chapitre.

Voici ce que Kant dit de cette croyance *(loc. cit.)* : « Des objets qui doivent être pensés *a priori*, pour leur rapport avec l'usage moral de la raison pratique pure, mais qui dans l'usage théorique de la raison pure sont hors de notre portée; voilà des objets de pure croyance. Quoique nous ayons à « croire » ce que nous ne pouvons apprendre que par l'expérience d'autrui et par le témoignage d'autrui, cette connaissance n'est point cependant *en soi* objet de croyance; car, en chaque témoin, elle était pour lui de l'expérience personnelle et une connaissance de fait; tout au moins nous le supposons. Objets de croyance, ne peuvent l'être que les objets de la raison pure, mais non en tant qu'ils soient objets de la raison pure simplement spéculative... Ce sont des idées ou des concepts dont théoriquement on ne peut assurer la réalité objective... Quant aux objets de croyance, le « Fürwahrhalten, » le fait de les assurer, est produit du seul point de vue pratique; c'est-à-dire c'est une croyance morale qui certifie une connaissance rationnelle pure, qui n'est point d'ordre spéculatif, mais seulement d'ordre pratique; elle sert à déterminer les devoirs, mais n'étend en rien le domaine de la spéculation. »

Et ailleurs : « La croyance est le principe constant de la conscience; il faut la présupposer comme condition à la réalisation du plus haut but moral, afin d'admettre comme vrai ce qui est en rapport avec lui... ». « Le mot *Fides* exprime la même notion. Or, il peut sembler étrange que ce mot et cette idée aient pénétré dans la philosophie morale, alors qu'ils ont été introduits d'abord par le christianisme; l'adoption de ce mot semble n'avoir été ainsi qu'un emprunt flatteur à la terminologie chrétienne. Mais ce n'est pas là un cas unique, car cette remarquable religion a enrichi la philosophie de bien des idées morales plus larges et plus pures que celles que la philosophie eût pu fournir sans elle; mais idées que, une fois données, la raison eût pu se former elle-même et adopter en propre, qu'elle eût pu trouver par elle-même et eût introduites nécessairement. »

En somme, dans ce système la religion ne comporte pas de « foi » spéciale, elle relève, comme la morale avec laquelle

1. Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 91.

elle s'identifie en fait, de la « croyance » et bénéficie comme telle du primat de la raison pratique.

***

La philosophie kantienne de la religion, ainsi que l'explication concordante de la révélation qui existe de fait, c'est dans un certain sens une tentative apologétique. On a dit que l'apologétique des modernistes se ramenait au kantisme. Le lecteur aura pu voir que ce jugement est fondé. Le point de contact le plus important entre Kant et les modernistes tient dans leur accord à adhérer au primat de la raison pratique, et surtout dans leur accord à en faire la clef de voûte de leur système respectif. Il est facile en outre de retrouver dans Kant, après le pragmatisme d'un Le Roy, l'évolutionisme d'un Loisy (1) et le symbolisme d'un Tyrrell. Kant en effet définit *a priori* d'après et à travers son système ce qui est vraiment le sens de l'Écriture; il explique ensuite pourquoi on ne l'a point compris jusqu'ici. Pour la tradition, et avant elle l'Écriture, elles opèrent la fixation de la mentalité religieuse; mais la vraie valeur de cette mentalité reste à dégager par le savant, au moyen de la philosophie critique qui aura déterminé ce que sont vraiment la vérité, la croyance, la morale, le dogme, la religion, étant donné ce que tout cela peut être.

Et quant au culte il n'est pas inutile à qui ne s'y attache pas; mais il est d'importance secondaire : *Regnum Dei intra vos est!* Malheureusement Kant comprend mal cette parole et l'étend à tout : tout est en nous, tout vient de nous, tout se rapporte à nous, tout se mesure à nous-mêmes. A force d'insister sur les mots *intra vos est*, il arrive à oublier complètement les premiers, et à réduire à rien le règne de Dieu, *regnum Dei!* Sans doute c'est par respect pour Dieu qu'il Lui enlève son sceptre : nous ne pouvons rien pour lui, dira Kant, Dieu se suffit à lui-même... Il serait plus sage cependant et plus religieux de laisser Dieu lui-même juger de ce qui lui convient. Ce n'est plus un ordre positif de Dieu qui détermine ce qui nous convient, et ce qu'il nous fait faire pour lui; c'est ce qui convient à notre nature qui détermine ce qui convient à Dieu! Et en cela encore

1. Kant cependant n'admet pas que la vérité objective évolue; il admet l'évolution de la connaissance qui s'en approche progressivement, selon son pouvoir d'un moment donné à un autre.

les modernistes se rencontrent avec Kant, quand ils jugent que les prescriptions religieuses sont mieux démontrées du dedans, à savoir par leur conformité avec ce qui doit être (et cela même d'après notre en-dedans *à nous*), que du dehors, à savoir par la révélation réelle et positive qui s'impose comme un fait riche de conséquences pratiques nouvelles.

On ne devrait point cependant ne voir dans le modernisme que du kantisme. Il serait long et délicat de suivre tous les filons d'erreurs qui se groupent en faisceau dans la synthèse d'un Le Roy ou d'un Tyrrell; mais assurément il y en a qui ne prennent pas leur source immédiatement dans le criticisme kantien. Hegel par exemple a beaucoup déteint sur les modernistes. Le pragmatisme lui-même s'est déformé de deux façons depuis Kant : d'abord il ne s'oppose plus à l'intellectualisme, mais l'englobe; ensuite il devient plus flou, plus arbitraire, plus sentimental, en tant qu'il ne repose plus sur *l'impératif catégorique,* mais sur les besoins imprécis de la vie psychique mi-intellectuelle, mi-affective. Par ce qu'il y a d'objectif dans la loi morale impersonnelle et absolue qui domine l'usage de notre liberté, Kant est en quelque sorte moins pragmatiste que ses successeurs. Encore que ceux-ci s'en défendent au nom de l'*identification* qu'ils ont établie entre la raison spéculative et la raison pratique!

Kant est aussi moins « surnaturaliste » que les modernistes.

Il y a à cela des causes historiques et des raisons personnelles de part et d'autre. Il y a aussi des raisons tirées des systèmes. La rigidité de l'Éthique kantienne ne permet pas les transports de la nostalgie du surnaturel aussi bien que l'élasticité des besoins de la vie psychique. Dès lors Kant établit entre la vie morale-religieuse pratiquée ici-bas, et la vie de bonheur qui nous récompensera plus tard, une différence qu'atténuent les modernistes. Ceux-ci voudraient nous donner, dès ici-bas, une certaine union avec Dieu en nos âmes. On le voit Kant est plus rationaliste que mystique, à l'inverse de certains modernistes.

Mais à tout prendre si Kant montre l'accord de la foi et de la raison au profit de la raison, et les modernistes, à l'inverse, au profit de la foi, — les uns et les autres ne ruinent-ils pas la foi ou la « croyance » avec la raison? « Le cœur a des raisons que la raison ne comprend pas. » Cette parole pourrait servir de devise à bien des systèmes, tous apparentés, mais qui différeraient selon la variante de sens qu'ils donneraient aux

mots *cœur*, *raison* et *comprendre*. Tandis que Pascal a prononcé cet oracle avec son cœur, Kant a voulu établir cette thèse avec sa raison. Les modernistes enfin atténuent jusqu'à suppression quasi-complète, la distinction entre le « cœur » et la « raison »; ils les unifient et les amalgament : ou bien dans ce qui est en-deçà de la raison, dans la subconscience, ou bien dans ce qui est au-delà, dans on ne sait quelle chaude intuition des choses divines.

C. SENTROUL,
São Paulo (Brésil). *Prof. à la Fac. libre de Ph. et Lettres.*

# Le sensualisme et l'éclectisme en Belgique

## sous les régimes français et hollandais (1800-1830). (1)

### I

Les premières années du XIXe siècle troublèrent profondément notre vie nationale. Napoléon, qui avait confondu nos destinées avec celles de son vaste empire, soumit la Belgique au régime de la centralisation administrative, et sa politique étouffait les initiatives au lieu de les encourager. L'élaboration des instituts d'études supérieures, appelés à remplacer l'antique université brabançonne, fut lente et pénible. Les départements belges furent répartis entre deux Académies, celle de Bruxelles et celle de Liège, chacune comportant un certain nombre d'établissements d'instruction. L'Académie de Bruxelles, la plus importante, possédait entr'autres une faculté des lettres, installée le 5 novembre 1810, avec de Landreville pour professeur de philosophie. C'était peu de chose, et la philosophie étouffait dans des cadres si étroits. Le maître n'aimant pas les philosophes, les pouvoirs publics ne leur prodiguèrent pas leur sollicitude. Après dix-sept ans de régime hollandais, on rappellera encore « le mépris et le dédain pour les études philosophiques, habilement répandus et entretenus par un pouvoir ombrageux » (2), et on maudira le « règne de cet homme puissant, qui avait décrété de s'isoler dans sa force du reste de l'humanité, et de la réduire à n'être que passive » (3).

Après l'annexion de la Belgique à la Hollande, une ère nouvelle s'ouvrit, le jour où le roi Guillaume Ier, par un règlement de 1816, jeta les bases d'une organisation universitaire plus

---

1. Cette étude forme un chapitre d'un ouvrage que l'auteur publie en ce moment sur *L'Histoire de la Philosophie en Belgique*, Bruxelles. Dewit. 400 pages; 18 planches hors texte. Prix : 7 fr. 50.

2. Van de Weyer, *Discours sur l'histoire de la philosophie*, éd. 1840, p. 4.

3. de Reiffenberg, *De la direction actuellement nécessaire aux études philosophiques*, éd. 1840, p. 67.

durable. On supprima l'Académie de Bruxelles, et trois universités furent érigées à Gand, Liège et Louvain, dotées chacune de chaires philosophiques.

Conformément à sa politique en matière d'enseignement, le gouvernement hollandais exerçait une étroite surveillance sur ces universités d'État. A Liège et à Gand il confia les chaires de philosophie à des Allemands : Denzinger, qui enseigna à Liège depuis 1817 jusqu'à sa mise en non-activité en 1830; à Gand, München et Rossmann, ces deux derniers insignifiants. Le baron de Reiffenberg, qui remplaça Liebaert comme professeur à Louvain, est la personnalité philosophique la plus significative du groupe universitaire, et nous y reviendrons.

C'est encore pour accentuer le monopole gouvernemental en matière d'enseignement, que Guillaume Ier conçut le malencontreux dessein de fermer les séminaires et les collèges libres, et de concentrer dans un établissement officiel, le collège philosophique de Louvain, l'instruction que devaient recevoir ceux qui se destinaient à la prêtrise catholique. Cette mise sous tutelle, qui violait des droits sacrés, heurta profondément la Belgique catholique, et suscita de vives oppositions de la part du clergé. Malgré les protestations, le Souverain passa outre, et le 18 octobre 1825 le nouvel organisme fonctionna. Presque tous les professeurs étaient étrangers. Seber, de Bonn, occupait la chaire de philosophie, mais son enseignement n'a point laissé de traces. Au demeurant, le collège philosophique eut des destinées éphémères. Un arrêté du 9 janvier 1830 le supprima, la veille du jour où les Belges, impatients du joug, devaient conquérir leur indépendance (1).

Le gouvernement avait dépossédé la ville de Bruxelles de son enseignement supérieur. Il y institua, sur le tard, en 1827, un *Musée des sciences et des lettres*, qui, s'il fallait en croire la déclaration un peu naïve d'un de ses professeurs, « apprit au monde savant que la Belgique renfermait encore dans son sein quelques héritiers des saines doctrines philosophiques » (2).

---

1. Sur le collège philosophique et son histoire, v. CH. TERLINDEN, *Guillaume Ier roi des Pays-Bas, et l'Église catholique en Belgique*. T. I, p. 422, et T. II, p. 262, Bruxelles, 1906.

2. BARON, p. IV, avant-propos d'un opuscule contenant: *Discours sur l'histoire de la philosophie*, par SYLVAIN VAN DE WEYER, en 1827; *De la direction actuellement nécessaire aux études philosophiques*, par le baron DE REIFFENBERG, en 1828; *De la Philosophie en Belgique*, par VICTOR COUSIN, en 1830; Bruxelles, 1840. — Un autre opuscule publié en 1840, préfacé par BARON, contient : *Lettre de Van Meenen à M. Haumont, sur la philosophie* (1818), et

L'histoire du *Musée* de Bruxelles remplit une page intéressante du mouvement des idées à la veille de la révolution brabançonne, et l'institut nouveau fut pendant trois années un des foyers de la doctrine philosophique qui avait alors le plus de vogue : l'éclectisme. Ce qui fit écrire à Victor Cousin, chef de l'école éclectique, dans le *Journal des Savants* de 1830 : « Il faut reconnaître que la philosophie a été traitée avec une sorte de munificence en Belgique. Outre les trois chaires spéciales qu'elle obtint d'abord en 1817, dans l'organisation de l'instruction publique aux universités de Liège, de Louvain et de Gand, un décret royal de 1827 lui accorda une chaire nouvelle dans la capitale de la Belgique. Et la bonne fortune de la philosophie, ou plutôt le zèle éclairé du gouvernement, voulut que la chaire nouvelle fût consacrée à l'histoire de la philosophie, étude moins périlleuse que celle de la philosophie spéculative, qui la suppose sans doute et ne peut se passer de ses lumières, mais qui lui rend avec usure ce qu'elle en reçoit, et lui imprime une direction salutaire en la soumettant au contrôle de l'expérience ; étude aussi d'un accès plus facile, qui exige des dons moins rares et où d'honorables succès attendent toujours le travail dirigé par le bon sens. Enfin, le professeur auquel fut confiée la chaire nouvelle, se trouva précisément l'homme le plus capable d'en tirer le meilleur parti, M. Sylvain Vande Weyer, l'élève et l'ami de M. Van Meenen, l'éditeur d'Hemsterhuis » (1). On n'est pas plus indulgent ou protecteur.

Sylvain Vande Weyer de Louvain (1802-1874), professeur au *Musée* de Bruxelles, le baron de Reiffenberg (1795-1850), professeur de philosophie à Louvain, de 1822 à 1830, historien et critique littéraire plus encore que littérateur, enfin Pierre François Van Meenen, d'Espierres (1772-1858), alors avocat à Louvain, tel est le triumvirat de l'éclectisme en Belgique, pendant la deuxième décade du XIX^e siècle. Van Meenen que V. Cousin appelle « la première réputation du pays en philosophie » est le leader du groupe, et son ascendant fut considérable. Pendant quinze ans, écrit Baron (2), qui fut un fils de ses idées, nul

---

*La construction française*, par M. Van Meenen, (1818). Ces opuscules rarissimes, sont les seuls parus d'une *collection d'opuscules philosophiques et littéraires publiés en Belgique*, commencée en 1840. C'est à ces opuscules que nous empruntons les citations de ce paragraphe.

1. P. 140-142. L'article de Cousin a été intitulé dans la collection de Baron « De la philosophie en Belgique. »

2. Baron, *op. cit.*, p. 140-142.

n'eût songé à s'occuper de philosophie sans le consulter (1). Van Meenen, qui participa plus tard aux travaux du Congrès, fut toute sa vie un philosophe doublé d'un politique (2). On nous le représente comme un semeur d'idées et le coryphée d'une philosophie nouvelle « qui devait sauver l'Europe. » De sa « docte solitude », il dirigeait un groupe de jeunes, et leur insufflait l'amour des sentiments nobles et généreux, que l'action délétère du sensualisme et des doctrines révolutionnaires menaçait d'étouffer dans les cœurs. « Quand paraîtront ses doctes écrits, fruit de trente années de méditation, écrit Vande Weyer, le monde éclairé placera le nom de Van Meenen à côté de celui des Royer-Collard et des Victor Cousin, comme les restaurateurs en France et ici de toute saine philosophie » (3).

## II

Pour comprendre ces éloges, où l'hyperbole a sa part, il faut tenir compte de l'état de la philosophie en Belgique, vers 1818, au moment où l'action de Van Meenen commence à se dessiner. Le matérialisme brutal des encyclopédistes et des révolutionnaires avait exercé trop de ravages en Belgique, pour pouvoir survivre à l'abolition de l'ancien régime; mais le sensualisme continuait à se répandre sous la forme plus raffinée que lui avait donnée Condillac (1715-1780). Voici la théorie idéogénique qui confère au système entier de Condillac sa physionomie propre. La sensation externe, passivement reçue, est l'événement primordial dans la formation des états psychiques; et par une série de *transformations*, et sans changer de nature, l'impression organique du sens externe engendre la série complète des états conscients, y compris les opérations supérieures de l'esprit, les volitions et les sentiments.

La comparaison de la statue est célèbre. Imaginez une statue, dit Condillac, douée de simple réceptivité; attribuez-lui une sensation originelle, par exemple de vue ou de toucher. Cette sensation, grâce à des élaborations progressives, développera l'ensemble des états représentatifs et affectifs que nous trouvons

1. Lettre de Van Meenen. Avant-propos, p. VI.

2. V. notice sur Van Meenen, par Le Roy, dans *Bulletin de l'Académie royale de Belgique*, 1877, p. 259 et suiv. Nous ne nous occupons pas ici de l'homme politique.

3. *Discours*, etc., p. 59.

dans une conscience humaine (1). Les principes de Condillac eussent dû le conduire au matérialisme. Il s'en garda bien : la nature intime des corps, affirme-t-il, nous est inconnue. Quant à l'âme, au nom de l'unité à laquelle la conscience ramène nos multiples sensations, il faut conclure à sa non-matérialité. Les réserves de Condillac sont le prix d'un illogisme : si toute activité de l'âme est la transformation d'une activité des sens, comment la nature de l'âme pourrait-elle être d'ordre spirituel, c'est-à-dire supérieur à la nature du sensible?

Grâce à leur clarté, les manuels de Condillac furent adoptés par les établissements d'instruction en France, sous la Révolution et sous l'Empire; et ils détrônèrent le cartésianisme. Condillac eut des amis en Belgique. Le chevalier de Nieuport, né à Paris en 1746, mort à Bruxelles en 1827, membre de l'Académie de Belgique depuis 1777 (2), publie en 1805 un « Essai sur la théorie du raisonnement, précédé de la logique de Condillac avec des observations » (3). L'auteur nous avertit lui-même qu'il se rapproche le plus souvent de Condillac « dans ce qui concerne la formation de nos idées », mais s'en éloigne « dans ce qui constitue proprement l'art de raisonner » (4); ce qui paraît difficile à concilier, la théorie logique de Condillac étant commandée par son idéologie. Le chevalier de Nieuport est un autodidacte en matière de philosophie; s'occupant principalement de sciences et de mathématiques, il dut au hasard d'avoir lu Descartes, et ne se doutait pas qu'il possédât dans sa bibliothèque les œuvres de Leibniz (5).

Nous rencontrons un disciple plus enthousiaste et mieux averti des idées de Condillac, en Joseph Haumont de Hougaerde (1783-1848). Esprit pénétrant et méditatif, Haumont vivait dans sa retraite rurale, après avoir déposé de modestes fonctions, et loin des académies et des universités se livrait à l'étude de la philosophie (6). Étranges, les petits opuscules qui constituent l'héritage de Haumont : deux discours qui devaient, dans sa pen-

1. *Traité des sensations*, 1754.

2. MAILLY, *op. cit.*, t. I, p. 158. — Cf. la notice de QUÉTELET, dans l'*Annuaire de l'Académie de Belgique*, 1835.

3. Bruxelles, chez M. Lemaire, libraire.

4. Préface.

5. *Ibid.* Il n'y a qu'une ou deux pages de philosophie dans un autre ouvrage du Chevalier de Nieuport, qu'il dédia à Guillaume Ier, en 1818 : *Un peu de tout, ou amusements d'un sexagénaire depuis 1807 jusqu'en 1816*. Bruxelles, 1818.

6. F. DELHASSE, *Notice sur J. Haumont*, dans *Revue trimestrielle*, 1854.

sée, préluder à un essai sur la langue des sciences et des lois (1). Leur thème commun est une pensée de Condillac : « Il faudrait que chaque peuple parlât les arts et les sciences, comme il les aurait parlés s'il les avait inventés lui-même » (2). Les sciences peuvent se constituer une langue parfaite de clarté et d'exactitude, moyennant l'attribution d'un signe vocal à chacun des éléments que découvre l'analyse dans la formation des idées. Le livre de Condillac sur *La langue des calculs* séduit le philosophe solitaire.

Pas de langage factice! La nature doit fournir d'elle-même le revêtement des idées. Pas de mélange de langues; pas de langues qui ne soient familières. « Les grammairiens sont dans les langues ce que les tyrans sont dans les gouvernements » (3). Et de ce point de vue condillacien, Haumont critique le jargon des scolastiques qui, au lieu de traduire leurs idées en français, les expriment en latin; « dans une langue qui n'était pas la leur ni celle de personne; en sorte qu'ils firent deux langues au lieu d'une, ou plutôt qu'ils n'en firent aucune, puisqu'ils les corrompirent toutes deux » (4).

Au moment où parurent les opuscules de Haumont, Van Meenen entretenait avec lui des relations de correspondance et d'amitié; et il poussa un cri d'alarme dans une *lettre à M. Haumont sur la Philosophie*, que la rédaction du journal l'*Observateur* rendit publique (5). Lui aussi, dit-il, il a, comme tant d'autres, et pendant une vingtaine d'années, vécu de la philosophie de Condillac (6); mais il découvre tous les jours, de plus en plus, son vide et son néant; il s'épouvante des germes d'immoralité déposés dans le sensualisme; « car il ne faut pas s'y tromper, Helvétius et l'auteur du Système de la nature même, n'ont été que plus francs ou plus logiciens que Condillac » (7). Il fait remonter à Condillac l'égoïsme, la bassesse, « tous les vi-

1. *Discours sur les arts et les sciences en général et sur leur langue en particulier*. Bruxelles, 1818. — *Discours sur les systèmes*, 1818. L'auteur y annonce des discours de deux en deux mois. Il n'en a plus paru. A ajouter un opuscule *sur la Trinité antique*, consacré également à la théorie de la langue. Bruxelles, 1827.

2. Reproduit en tête du premier discours.

3. *Discours sur les systèmes*, p. 15.

4. *Discours sur les arts*, p. 25.

5. Il ne publie pas la lettre de Haumont à laquelle celle de Van Meenen est une réponse. C'est bien fâcheux.

6. p. 11.

7. p. 12.

ces de la noblesse européenne, en France et dans ce pays surtout » (1). Enfin, il s'épouvante des ravages que cette doctrine exercerait dans les jeunes générations belges; il tremble à l'idée qu'elle peut compromettre leur formation à la vie publique, et fausser les caractères de l'âme nationale. De là ses accents émus et son éloquence grave, quand il dénonce le danger de réduire « toute morale à l'intérêt et toute politique au résultat le plus prochain » (2). Je combattrai Condillac, conclut-il « si j'en suis capable, et si Dieu m'en fait la grâce » (3).

Voyons comment Van Meenen mène l'attaque. Il s'en prend à l'âme du système, à la doctrine idéologique, soutenue par son ami Haumont, que tous nos états conscients sont des transformations de la sensation externe, et qu' « il n'y a de réel que ce qu'on peut palper » (4). Illusion et erreur, objecte Van Meenen, que cette soi-disant « sécrétion des sensations » (5). Les sens saisissent le concret; il sont des « instruments d'individualisation »; au contraire l'intelligence perçoit le général, elle est « instrument d'universalisation » (6). Le sens peut me procurer un certain aide pour décomposer, mais quand il s'agit de généraliser « je ne sais plus qu'en faire » (7). Les notions générales ne naissent-elles pas sans le secours du sens, chez le sourd-aveugle-né? Croyez-vous qu'il soit incapable de faire des mathématiques, et de comprendre « qu'il faut plus d'effort pour emporter la table que la nappe qui est dessus » (8). Ou encore, quand la maladie ou la vieillesse émoussent la sensation, les facultés intellectuelle et morale sombrent-elles toujours? « Un seul enfant dont le physique se développe, un seul vieillard dont le physique dépérit, sans que le moral et l'intellectuel suivent la même marche ou la même progression, renversent ces téméraires assertions » (9). Puis, si notre âme est une machine à transformer des sensations, qu'on explique donc comment la sensation fugitive peut engendrer la notion du *moi* permanent, ou de la personnalité (10). « Je pourrais vous de-

1. p. 61.
2. p. 62.
3. p. 12.
4. p. 98.
5. p. 102.
6. p. 13.
7. p. 32.
8. p. 15.
9. p. 105. ; cf. p. 16.
10. p. 21, 23.

mander encore par quel de vos sens vous sentez que vous pensez, si c'est par le nez, par les oreilles, etc. » (1). Les plaisirs des sens sont confus et désordonnés; en un instant ils sont saturés, et la fatigue suit, — tandis que l'acquisition du vrai et la pratique du bien, au lieu de fatiguer l'âme, excitent son ardeur à s'éclairer et à mieux agir. « Quel est donc l'habile magicien qui transforme ainsi à plaisir les sensations et les sens » (2).

Ce n'est pas seulement la notion générale qui est inexplicable dans l'idéologie de Condillac, mais aussi la théorie du jugement. La sensation ne peut expliquer le *donc* de nos conclusions (3); ni un rapport d'égalité. Que 2 + 2 égalent 4, « ne se palpe pas » (4). Non plus que les jugements pratiques qui sont à la base de la vie morale : il faut pratiquer le bien et ne pas faire à autrui ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fît. « Qu'est-ce que cet élan des cœurs vers le bien, et de l'esprit vers le vrai? Qu'est-ce que les délices qu'on goûte à avoir fait une bonne action, à avoir découvert une vérité, ou même dissipé une erreur, quelques sacrifices qu'il ait fallu faire, quelques peines qu'il ait fallu se donner? Dites-moi comment les sensualistes entendent et sentent tout cela dans des sensations transformées? Dites-moi si l'univers n'est pas pour eux le livre scellé de sept sceaux » (5)?

## III

La philosophie a un rôle social. Elle « seule peut encore sauver l'Europe; mais ce n'est pas l'épicurisme » (6). Quelle est donc la doctrine dont le philosophe belge attend le salut? Les idées directrices, qui sont déposées pêle-mêle dans l'épître à Haumont, ressemblent singulièrement aux principes spiritualistes de provenance écossaise, que Royer-Collard, vers le même temps, opposait aux envahissements du sensualisme. Van Meenen ne cite pas Royer-Collard, mais il connaît Reid, auquel il donne un éloge discret (7). Est fausse, ou mal exposée, toute

1. p 21, n.
2. p. 57.
3. p. 20.
4. p. 98.
5. p. 65.
6. p. 66.
7. « Il est incroyable combien cette fausse notion sur l'acte de jugement dans l'âme a égaré les meilleures têtes. Reid excepté, qu'on ne lit pas », p. 94.

idée qu'il faut défendre par des arguments; « si elle ne frappe pas par sa propre évidence, les arguments n'y aideront pas (1). » Le sens intime ou le sens commun est l'arbre de vie » (2); la conscience est la base irréfragable de nos certitudes.

« Tout ce qui ne part pas immédiatement de cette perception prompte, vive, entraînante et presque inspiratrice du *sens intime*, ou qui ne peut pas s'y ramener, sans lacune de clarté et de vivacité, reste douteux et conjectural (3). » « Quant aux sens et à leurs organes, l'intelligence en est aussi desservie que servie; elle peut être sans eux (4). »

Les vérités du sens intime, ou de notre « judiciaire », qui servent à tous les hommes de « matrice » ou d' « archétype » à la connaissance de l'univers, sont des « jugements positifs dont les éléments sont les mêmes pour tous. » Ils sont formés de termes indéfinissables, antérieurs et nécessaires. On les peut ranger en quatre groupes : « Mon sens intime perçoit quatre sortes de rapports : nommons-le, quand nous le concevrons comme percevant les rapports des actions, comme moyens au bien ou à l'ordre universel, comme fin dans l'ordre moral, *sens moral; sens du calcul*, comme percevant les rapports des parties au tout; *sens commun*, comme percevant les rapports des effets aux causes; enfin *sens logique*, comme percevant les rapports d'identité, de diversité et de contradiction entre ses idées — ces noms ou d'autres, il ne m'importe (5). »

Amené à se prononcer sur la nature des êtres, Van Meenen tient que les corps sont passifs, que l'âme est passive-active, tandis que Dieu est pure activité. Le sentiment intérieur de notre moi, « un peu plus évident encore, à ce que je crois que les sensations, quelque palpables qu'en soient les objets » (6) suffit à nous garantir à la fois et notre propre existence, et la perception du non-moi, et la conclusion qu'il existe en autrui (7). Connaître le monde extérieur « à l'occasion des sensations » (8), se réduit à avoir conscience du *moi agi et agissant*. « Je laisse l'âme table rase jusqu'à la première sensation qui viendra y

1. p. 9.
2. p. 79.
3. p. 69, cf. 46.
4. p. 19.
5. p. 71.
6. p. 43.
7. p. 42.
8. p. 58.

tracer quelque chose. Mais du moins alors, conscience de soi, de sa passion, de son action, tout naît à la fois (1). »

La *Lettre à Haumont* eut du retentissement en Belgique et à l'étranger. Destutt de Tracy en écrivit à Van Meenen, pour défendre Condillac; le factum fut cité en Angleterre, il servit d'amorce à une correspondance entre l'auteur et Lamoriguière (2), et Victor Cousin, on le verra, prodiguera les éloges à l'œuvre du philosophe belge.

C'est de Van Meenen que Sylvain Van de Weyer et Frédéric de Reiffenberg ont pris l'enthousiasme pour la philosophie et la foi dans son action sociale. L'érection d'une chaire de philosophie, écrit le premier, en 1827, « répond à un besoin essentiel et urgent de l'époque (3) »; et l'année suivante de Reiffenberg propose comme remède le plus efficace à l'esprit opportuniste et arriviste de ses contemporains « la création d'un esprit philosophique (4). » Les deux s'accordent à regretter l'abandon où la philosophie a langui dans nos provinces. « Lorsqu'il y a quelques années, on s'avisa de prononcer en Belgique le mot *philosophie*, il éveilla dans les esprits, suivant les personnes, les idées d'une nouveauté maussade et dangereuse, de la sédition ou de l'impiété. Les plus modérés se contentèrent de n'y attacher que l'idée de galimatias ou de futilité » (5).

De Reiffenberg et Van de Weyer sont d'accord sur la philosophie qui convient à la Belgique.

Ce ne sera pas la philosophie des encyclopédistes « qui pendant un demi-siècle a rempli la mission qu'elle s'était donnée d'abattre et de renverser, sans rien élever sur ces ruines (6), » ni le sensualisme de Condillac dont leur maître Van Meenen les a dégoûtés, ni le matérialisme, « doctrine de l'oppression » (7), père de « cet industrialisme grossier qui se représente l'univers

1. p. 40.

2. D'après des correspondances inédites. Nous empruntons ces détails à la notice de M. Le Roy, p. 301. Van Meenen publia, en 1818, un autre opuscule *De la construction française* (publié avec la *Lettre sur la philosophie*), où il attaque la théorie de Jacotot (professeur à Louvain) sur le langage et la réforme que celui-ci voulait introduire dans la pédagogie. Jacotot défendait ce paradoxe, que la construction des phrases est arbitraire. Van de Weyer publia une critique de Jacotot, *Essai sur le livre de M. Jacotot, intitulé : Enseignement universel.* Louvain, 1823.

3. *Discours* etc., p. 56.

4. p. 96.

5. p. 69.

6. VAN DE WEYER, *Discours*, etc. p. 4.

7. DE REIFFENBERG. *op. cit.*, p. 103.

comme une vaste usine mue uniquement par la machine à vapeur (1). » Les deux professeurs confondent dans une même réprobation la psychologie mécaniste de Broussais, les rêves mystiques et inintelligibles des Allemands, le « syllogisme in barocco » (2) et la méthode cartésienne des raisonnements compressés et géométriquement agencés. Ils considèrent comme une erreur la théorie des traditionnalistes, qui « ne reconnaissent de certitude que dans les arrêts de ce qu'ils appellent l'autorité générale (3) », et dépouillent l'homme de sa propre raison. Ensemble ils s'indignent de l'ironie décevante d'un Voltaire, qui fait de la vie une perpétuelle mystification. On a assez du scepticisme énervant, qui remet sans cesse en question les bases de la nature humaine, paralyse l'action et la bonne volonté. « Décidément le temps est changé. Les esprits forts aujourd'hui sont ceux qui croient (4). »

La plante philosophique que Van de Weyer et de Reiffenberg veulent propager en Belgique est un semis de Van Meenen, enrichi de pousses nouvelles. Ma philosophie, dit de Reiffenberg, est « celle qu'approfondit M. Van Meenen dans sa docte solitude et que professe son digne disciple, M. Van de Weyer; celle que M. Quetelet, avec son originalité habituelle, applique aux sciences, M. Lebroussart à la littérature, et dont quelques-uns de nos écrits périodiques commencent à s'empreindre (5). »

De Van Meenen, ses deux disciples reprennent le psychologisme, avec pour noyau le critère du sens commun, la méthode de conscience. La philosophie n'est qu'une forme plus pure que revêtent les vérités vulgaires et populaires; « L'humanité parle et la philosophie écoute; les hommes agissent et la philosophie observe; et elle reconnaît qu'il y a des vérités naturelles et primitives déposées dans la conscience de l'humanité, comme dans la conscience de tout homme. Ces vérités nous les appelons vérités du sens commun (6). » Elles n'ont jamais cessé de diriger les hommes dans leurs pensées et leurs actions, elles constituent le fond de la vie intellectuelle, morale, sociale et religieuse (7).

1. *Ibid.*, p. 104.
2. p. 71, 100-104.
3. p. 9, 42.
4. p. 98, 99.
5. p. 111.
6. Van de Weyer, *op. cit.*, p. 23 et 24.
7. p. 39.

Mais, tandis que Van Meenen s'arrêtait ici dans son psychologisme, les deux disciples transposaient la théorie du sens commun dans la *conception éclectique*, laquelle leur venait de Victor Cousin. Toute école exclusive est condamnée à l'erreur, quoiqu'elle contienne nécessairement une âme de vérité. Pour constituer la philosophie, il faut dès lors glaner dans toutes les doctrines, sans en excepter aucune, et choisir avec discernement les pierres dignes d'entrer dans l'édifice de vie. « De même qu'on n'admet ni une géométrie germanique, ni une algèbre gauloise, la vérité en elle-même n'est ni allemande ni française (1). » « C'est en mettant tous les systèmes les uns au bout des autres, qu'on formera après contrôle et réduction le système le plus complet (2). » De là l'importance de l'histoire de la philosophie ou de l'étude des matériaux apportés par les penseurs de toute nationalité. L'un et l'autre veulent élargir sa place dans l'enseignement universitaire (3). Van de Weyer, plus encore que son collègue de Louvain, montre dans son discours sur l'histoire de la philosophie, de combien il était redevable, sur ces questions, aux doctrines élégamment exposées, mais trop superficielles de Cousin.

Mais encore, pour faire le départ entre tant de doctrines accumulées, faut-il un instrument judicatoire, ou un critère de discernement. Quel sera le guide sûr, le fanal lumineux? Les vérités du sens commun, répond Van de Weyer, « seront la pierre de touche de tous ces systèmes. Les méconnaissent-ils? ils sont faux. N'en admettent-ils qu'un petit nombre? ils sont incomplets. Les offusquent-ils d'erreurs et de subtilités? il les en faut dégager (4). »

Le critère de l'éclectisme est donc une théorie que l'on tient pour vraie pour des motifs étrangers à cet éclectisme. Le maître approuve « le principe de critique, que M. Van de Weyer emprunte à la philosophie pour l'appliquer à son histoire (5). »

---

1. De Reiffenberg, p. 75.

2. p. 86.

3. Sous cette influence se publient une foule de dissertations consacrées à l'histoire de la philosophie. M. de Reiffenberg cite les dissertations de P. Nieuwland, J. Bake, G. Mahne, F. Van Eynden, Van Huysen Peerlkamp, G. Martini, D. Van de Wynpersse, G. Groen van Prinsterer, J. Terpstra, N. Posthumus, W. Bausch, W. Van Swinderen, A. Verburg, F. Baguet, P. Van der Ton, J. Roulez, E. 't Serclaes.

4. p. 44.

5. p. 152

C'est un des côtés faibles, ou mieux un des illogismes de la doctrine de Cousin.

L'analyse élogieuse qu'il consacre à l'œuvre de ses deux néophytes belges met le doigt sur un autre danger que lui-même appelle la « séduction de l'éclectisme ». La séduction ici est dans l'étendue et la richesse des matériaux, car l'humanité n'est pas née d'hier. « C'est quand une analyse scientifique, patiente et profonde, nous a mis en possession des éléments réels, et de tous les éléments réels de l'humanité, que nous adressant aux systèmes des philosophes et les étudiant avec le même soin que nous avions mis à l'étude des questions philosophiques, nous pouvons reconnaître ce que ces systèmes possèdent et ce qui leur manque, discerner en eux le vrai et le faux, négliger l'un, nous approprier l'autre, et agrandir et étendre nos propres pensées par d'habiles et judicieux emprunts (1). » Butiner à travers les systèmes et réunir en faisceau des vérités éparses est une utopie, car toutes les pièces d'un système se commandent. Autant vaudrait élever un temple, en mettant bout à bout des tronçons empruntés à tous les genres de temples que l'humanité a construits, depuis les pagodes et les mosquées jusqu'aux églises romanes et aux cathédrales gothiques.

Au demeurant, Cousin encourage ses jeunes disciples. Il les loue d'enseigner en français, tandis que les autres universités belges continuent de se servir du latin comme langue véhiculaire, ce qui enferme la philosophie « dans le cercle de quelques écoliers », lui enlève toute influence sur les esprits et la frappe de stérilité (2). » La clarté du français, n'est-elle pas la *moralité du style?* (3). Victor Cousin a plus d'éloges pour le discours de Van de Weyer que pour celui de de Reiffenberg, et comme il est amené à signaler de ce dernier un ouvrage plus important, *L'éclectisme* (4), où l'auteur développe les idées déposées dans son discours, il relève chez lui des confusions de méthode et des erreurs de détail.

---

1. p. 142.
2. p. 142.
3. p. 90.
4. L'ouvrage parut en 1827. En 1822, il avait publié *Oratio inauguralis qua philosophiae fata in Acad. Lovan. opposuit.* Louvain. En 1824, *L'âme et le corps.* Quant à Van de Weyer, outre le Discours que nous étudions ici, il publia pendant cette période un livre contre Jacotot (v. p. 266), une édition de Hemsterhuis (1825), une *Dissertation sur la réalité, la connaissance et la pratique du devoir comme naturelles.* Louvain, 1823, en français et en latin.

Notons en finissant que, pour Van de Weyer et de Reiffenberg l'éclectisme est la seule philosophie qui convienne aux générations de 1830. « Notre centre littéraire et scientifique n'est pas en deçà de nos frontières, mais à Paris (1). » Les Belges ne sont pas mûrs pour s'assimiler la philosophie allemande et percer les « vapeurs de l'idéalisme ». Bien plus, « ce n'est qu'en passant sur le territoire français que l'Allemagne scientifique s'ouvrira actuellement — remarquez cette restriction — l'entrée de notre pays (2). » Et Victor Cousin, flatté de l'hommage, « ne peut s'empêcher de partager l'opinion de l'auteur (3). »

Les événements du moment donnaient raison à de Reiffenberg. Denzinger et Kinker qui firent connaître le kantisme à l'Université de Liège (4), eurent peu de succès; Seber n'eut pas d'influence au collège philosophique. Quand Hegel vint à Bruxelles à la fin de 1822, et y fut l'hôte d'un de ses admirateurs, le Hollandais P. van Ehert, son séjour passa inaperçu (5). Heuschling, qui succéda à Van de Weyer au Musée de Bruxelles, échoua piteusement, rapporte Baron, pour avoir méconnu le conseil de Reiffenberg. « Ce jeune homme crut à son auditoire la maturité nécessaire pour embrasser dans toute leur profondeur les théories germaniques; il s'épuisa en efforts inutiles (6). »

De Reiffenberg avait l'impression que les choses allaient changer et que la Belgique s'ouvrirait à la philosophie allemande (7). En quoi il fut bon prophète. Mais il ne se doutait certes pas que cette invasion d'idées se ferait au détriment de celles qui lui étaient chères, et que son apologie était le chant du cygne de la philosophie éclectique.

Louvain. M. De Wulf,
*Professeur à l'Université.*

1. p. 93.
2. p. 94.
3. p. 166.
4. F. Van Meenen, *Histoire de la philosophie*, Patria Belgica, III; p. 138. Principaux ouvrages de Denzinger : *Oratio de animo, quo ad philosophiae studium accedendum est.* Liège, 1819; *De facultate repraesentandi et cognoscendi, brevis commentatio anthropologica-psychologica*, 1819 ; *Compendium logicae*, 1823 : *Die Logik als Wissenschaft der Denkkunst*, Bamberg, 1836.
5. Kuno Fisher, *Hegels Leben, Werke und Lehre*, 1901, t. I, pp. 163-165. Hégel visite le champ de bataille de Waterloo avec son ami.
6. Avant-propos de Baron, p. V.
7. p. 94

# Le Culte des dieux étrangers

## en Israël

### Tammouz = Adonis

Parmi les pratiques idolâtriques qui se célébraient à Jérusalem dans le temple même de Jahvé et dont il fut rendu témoin au cours de la vision qu'il eut la sixième année de la captivité de Joïakin, le cinquième jour du sixième (LXX : *cinquième*) mois, Ézéchiel mentionne une lamentation en l'honneur de Tammouz. « Il (l'Esprit) me transporta à l'entrée de la porte de la maison de Jahvé, qui se trouve du côté du nord. Là étaient assises les femmes qui pleuraient Tammouz. » *Éz.*, VIII, 14. C'est le seul endroit de l'Écriture où figure ce nom de Tammouz qui désigne, à n'en pouvoir douter, le Dieu assyro-babylonien Tamouz, dieu de la végétation ou peut-être, plus précisément, dieu du grain (1). La lamentation des femmes, pleurant la mort du dieu (dépérissement de la végétation sous l'influence du soleil estival, ou mort brusque des céréales sous les coups de la faucille), est le trait caractéristique de la fête annuelle qui, en Assyro-Babylonie, se célébrait en l'honneur de Tammouz vers le solstice d'été. Ce culte étranger devait être à Jérusalem de provenance soit assyrienne, soit babylonienne, selon qu'il s'y était introduit au temps de Manassé ou seulement dans les dernières années du royaume de Juda. En tout cas, la présence du nom de Tammouz dans le texte d'Ézéchiel interdit de chercher en Phénicie l'origine de ce culte et d'y voir une extension de celui d'Adonis.

D'après Ézéchiel, la fête de Tammouz se serait célébrée à Jérusalem, l'année du moins où il eut sa vision, le cinquième jour du sixième mois. Cette date tardive ne laisse pas d'étonner. A Babylone elle se célébrait le quatrième mois qui portait préci-

1. M.-J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, 2e éd., 1905, p. 306 et suivantes.

sément le nom de Tamouz (juin-juillet) (1). Toutefois, si l'on adopte la leçon des Septante *(cinquième* mois, au lieu de *sixième)*, comme il y a de bonnes raisons de le faire au point de vue de la seule critique textuelle (2), l'écart se trouve considérablement réduit, étant donné qu'il s'agit du cinquième jour du mois. Les divergences d'intercalation pourraient, selon la remarque du P. Lagrange, expliquer un léger retard pour cette année-là (3).

Baudissin, cependant, croit devoir s'en tenir à la date massorétique. Mais cette date serait uniquement celle de la vision elle-même et l'on n'en pourrait rien conclure touchant l'époque à laquelle se célébraient les différentes fêtes et cérémonies dont parle Ézéchiel. Il lui paraît invraisemblable qu'elles se soient toutes célébrées le même jour. Leur réunion sous les yeux du voyant doit être conventionnelle (4). Kuenen est allé plus loin. Ce débordement d'idolâtrie officielle est, à son sens, bien difficile à admettre sous le règne de Sédécias et il n'y est fait allusion dans aucun des documents relatifs à cette époque, en dehors de cet endroit d'Ézéchiel. Le prophète a très probablement en vue la situation religieuse antérieure à la réforme de Josias et spécialement sous Manassé (5). Cornill, entre autres, a adopté cette manière de voir et en a fait une application plus particulière au culte de la reine du ciel dans *Jérémie* VII, 17 et ss., etc. (6). Cependant le sentiment général est qu'il s'agit de l'état

1. H. Zimmern. *Der babylonische Gott Tamuz.* (*Abhandl. d. philos.-hist. Klasse d. Königl. Sächs. Gesellschaft d. Wiss.*, Bd. XXVII, N° XX), 1909, p. 33 et s. On sait que les Juifs, vers le temps de l'exil, adoptèrent les noms de mois babyloniens.

2. A. Bertholet. *Das Buch Hesekiel erklärt (Kurzer Hand-Commentar z. A. T.* hgg. von K. Marti), 1897, p. 44.

3. Lagrange. *Études* etc., p. 305.

4. W. Baudissin. *Tammuz (Realencyclopädie f. protestantische Theologie u. Kirche,* Dritte Auflage hgg. von A. Hauck, Bd. XIX, 1907), p. 337.

5. A. Kuenen. *Histoire critique des livres de l'Ancien Testament* (traduction Pierson), tome II, 1868, p. 340 et s. « Le prophète, écrit K., a probablement en vue l'idolâtrie telle qu'elle s'était pratiquée en Israël au temps de Manassé ; il ne paraît pas que, pendant le règne de Sédécias, des profanations pareilles se soient renouvelées. Nous possédons plusieurs prophéties de Jérémie de cette époque ; elles n'en contiennent pas la moindre trace ; au vs. 17, le prophète semble du reste parler des abominations qu'il vient de décrire comme d'une chose passée. » Et en note : « Cela n'a rien d'étonnant. Si le prophète avait l'intention d'expliquer pourquoi la catastrophe était inévitable, il pouvait en appeler également aux crimes du passé qui, jusqu'alors, étaient restés sans punition (Comp. Jér., XV : 4). » Cfr. Kuenen. *De Godsdienst van Israel,* I, 1869, pp. 491-493.

6. C. H. Cornill. *Das Buch Jeremia erklärt,* 1905, pp. 97 et s.

religieux de Jérusalem à la date même qui est inscrite au début de la vision (1). C'est bien, il faut l'avouer, l'impression très nette que l'on éprouve à la lecture du texte d'Ézéchiel et que viennent confirmer certains détails dont il paraît impossible de rendre compte dans l'hypothèse de Kuenen. Pourquoi, par exemple, le secret rigoureux dont s'entourent les soixante-dix anciens d'Israël, VIII, 7-13 et comment expliquer le rôle expressément attribué à Jaazania, fils de Chaphan, chancelier de Josias, si la scène doit être rapportée au temps de Manassé? De même la réflexion attribuée aux anciens d'Israël, VIII, 12, où l'on a cru voir une allusion au pillage du temple par Nabuchodonosor (II *Rois*, XXIV, 13), se comprend beaucoup mieux à l'époque de Sédécias qu'au temps de Manassé. Sans doute, c'est sous ce dernier roi que la plupart de ces cultes étrangers, et peut-être même celui de Tammouz, ont conquis pour la première fois en Juda une situation officielle. Mais tout porte à croire qu'un instant proscrits et refoulés sous Josias, ils ont retrouvé tolérance et faveur après la mort tragique du pieux réformateur et le désastre de Mégiddo.

Nous avons déjà vu que A. Jeremias rattache étroitement au culte de Tammouz la fête de la reine du ciel, *Jér.*, VII, 18, ss., etc. (2). L'offrande de gâteaux à Ištar, qui en est l'élément caractéristique, la signalerait comme appartenant à la phase joyeuse de la fête de Tammouz, celle où, après avoir pleuré la mort du dieu, on célébrait sa résurrection. Il rappelle que chez les Sabiens d'Osrhoène, il était interdit, à certaines dates, de manger quoi que ce soit de broyé, parce que les os de Taouz (Tamouz), cruellement mis à mort par son maître (version évehmériste du mythe), avaient été par lui broyés à la meule et jetés au vent. La préparation de gâteaux devait former la contre-partie lors de la fête joyeuse (3). Sans doute Ištar, l'amante de Tammouz,

1. A. Bertholet *(Das Buch Hesekiel*, p. 46) critique les arguments de Kuenen. Il conteste, en particulier, que Jérémie ne fasse aucune allusion à l'existence de cultes idolâtriques sous les derniers rois de Juda et il renvoie, par exemple, à *Jér.*, XI, 13; XXXII, 34, etc. Le P. Knabenbauer *(Commentarius in Ezechielem Prophetam*, 1890, p. 93) semble voir, dans ce passage d'Ézéchiel, une description de l'état religieux de Jérusalem sous Sédécias, sauf en ce qui concerne « l'idole de la jalousie ». Baudissin, qui est peu explicite dans son article sur *Tammuz*, marque très nettement sa pensée dans l'article *Sonne (Realencyclopädie* etc., Bd. XVIII, 1906), p. 517 : « Er (Ezechiel) redet zweifellos von Abgöttereien zu seiner eigenen Zeit, nicht etwa von früherer; es ist also aus seiner Darstellung zu ersehen, dass nach der Kultusreinigung Josias eine starke Reaktion des fremdländi chen Kultuswesens sich geltend gemachte hatte. »

2. Cfr. *Revue d. Sc. Ph. et Th.*, janvier 1910, p. 103.

3. A. Jeremias. *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, 1906.

à qui l'on attribuait l'institution des lamentations annuelles en l'honneur du dieu, ne pouvait manquer d'être associée, à Jérusalem comme à Babylone, à la fête qui lui était consacrée. Toutefois, divinité de première grandeur dans le panthéon assyro-babylonien, elle bénéficiait en outre d'un culte indépendant et de fêtes spéciales (1). — Lorsque Jeremias parle d'une fête joyeuse en l'honneur de Tammouz, il pense, semble-t-il, non pas à une fête distincte de la fête funéraire et se célébrant à une autre date, fête dont rien jusqu'ici n'est venu révéler l'existence en Assyro-Babylonie, mais simplement à des manifestations joyeuses clôturant la solennité funéraire (2). Mais cette terminaison joyeuse elle-même de la fête de Tammouz, par laquelle, après avoir pleuré sa mort, on aurait célébré sa résurrection, si elle est assez probable, n'est pas tout à fait certaine. Les textes où l'on croit l'apercevoir sont obscurs ou mutilés. Baudissin ne l'admet pas en ce qui concerne le Tammouz babylonien et il incline, ainsi que le P. Lagrange et après lui, à la considérer comme étant d'introduction tardive dans le culte syro-phénicien de Tammouz-Adonis (3). Ézéchiel en tout cas ne parle que de lamentations. — Enfin il semble difficile d'expliquer, si Jérémie et Ézéchiel ont vraiment en vue l'un et l'autre le culte de Tammouz et

---

p. 91 et note 2. On pourrait alléguer aussi les données suivantes qui nous sont fournies par le *Liber Adami* des Mandéens (éd. PETERMANN, 1867, Tome I, P. 1 s. Sinistra, p. 30) : « In diesem Gewahrsam sind die, welche zum Hause des Tammuz gehn und 28 (doch wohl « Tage » gemeint=1 Monat) sitzen und Zicklein (so wenigstens sehr wahrscheinlich) schlachten und Krüge mischen (oder besser « voll giessen ») und Kuchen (oder besser « kleine Brotlaib ») hinwerfen und im Obertheil (?) des Hauses der דליבאת (Δελεφατ, Venusstern; im Text korrumpirt דיבית ) sitzen. » La traduction est de NÖLDECKE, qui n'en garantit pas l'absolue fidélité, et je l'emprunte à BAUDISSIN. *Tammuz (Realencyclopädie* etc.), p. 342. Il faut se rappeler que ces renseignements sur le culte de Tammouz chez les Sabiens et les Mandéens remontent seulement aux X-VIIIe siècles après Jésus-Christ.

1. H. ZIMMERN (u. H. WINCKLER). *Die Keilinschriften und das Alte Testament;* Dritte Aufl., 1902, pp. 426 et s.

2. A. JEREMIAS. *Das Alte Testament* etc., p. 91; cfr. pp. 31 et ss., 88. La conception que Jeremias se fait de Tammouz semblerait exiger deux fêtes distinctes.

3. W. BAUDISSIN, *Tammuz (Realencyclopädie* etc.), pp. 339, 356, 360, 376. LAGRANGE. *Études* etc., pp. 303-304. ZIMMERN, au contraire, *(Das babyl. Gott Tamuz,* pp. 28; 36-37) regarde comme probable que la fête funéraire en l'honneur du Tammouz babylonien s'achevait par des rites joyeux célébrant sa résurrection. Il renvoie à la *Descente d'Ištar aux Enfers* (Cfr. DHORME. *Choix de textes religieux assyro-babyloniens,* 1907, pp. 339 et ss.), et à divers hymnes (Cfr. ST. LANGDON. *Sumerian and Babylonian Psalms,* 1909, pp. 339-341). Pareillement DUSSAUD *(Notes de mythologie syrienne,* Fasc. II, 1905, p. 150, note 2) considère comme essentiels, dans le culte de l'Adonis phénicien, les rites relatifs à la résurrection du dieu.

la fête du solstice d'été, comment il se fait que le premier ne parle que de la reine du ciel et, dans l'hypothèse de Jeremias, de la seule phase joyeuse de cette fête, tandis que le second ne mentionne que sa phase lugubre et ne nomme que Tammouz. La reine du ciel paraît bien occuper à elle seule la pensée tout entière de Jérémie et concentrer sur soi sans partage la dévotion de ces Hiérosolymitaines dont parle le prophète. Pour séduisante qu'elle soit, eu égard à l'étroite union que le culte et le mythe établissent entre Tammouz et Ištar, la conjecture de Jeremias n'en apparaît pas moins dépourvue de toute preuve positive.

Il faut en dire autant de celle que lui suggère la détermination par Ézéchiel de l'endroit du temple où se tenaient les femmes qui pleuraient Tammouz. Le prophète nous les montre assises à la porte septentrionale de l'enceinte sacrée. Cette région du temple, observe Jeremias, était tout indiquée, car le point nord du cercle zodiacal *(nibiru)* est le point critique de Tammouz, celui où se trouve le soleil au solstice d'été, lorsqu'il amène la mort du dieu. Cette nouvelle hypothèse est solidaire de tout un ensemble compliqué de combinaisons cosmologiques auxquelles Jeremias se livre avec une confiance difficile à partager (1). Baudissin les rejette positivement (2). Zimmern s'abstient d'en parler(3).

Ce témoignage très net d'Ézéchiel et qui ne laisse aucun doute sur la pénétration en Israël du culte de Tammouz donne de l'intérêt au fait suivant et aux conjectures qu'il a provoquées. Dans le calendrier juif actuel, qui remonte à la fin du premier siècle de l'ère chrétienne, le 17 Tammouz est un jour de jeûne consacré à commémorer la prise de Jérusalem par les Romains. Voilà le fait. Voici maintenant la conjecture. Houtsma a proposé de voir dans ce jeûne une simple transformation de la fête annuelle en l'honneur de Tammouz. On aurait conservé, comme il arrive souvent, un rite consacré par un long usage en lui donnant une signification nouvelle (4). Jastrow a adopté cette manière de voir (5). Zimmern la considère comme vraisemblable. Il rappel-

1. A. Jeremias. *Das Alte Testament* etc., p. 586; cfr. pp. 31 ss.

2. W. Baudissin. *Tammuz* (*Realencyclopädie* etc.), p. 339.

3. Zimmern insiste à plusieurs reprises sur ce que Tammouz est un dieu de la végétation, un dieu chthonien. Il est extrêmement discret touchant les spéculations astrales auxquelles il a pu donner lieu *(Das babyl. Gott Tamuz*, p. 735 s.)

4. Houtsma. *Over de Israëlitische Vastendagen;* dans les *Verslagen en Mededeelingen der K. Akademie van Wetenschapen, Afdeeling Letterkunde*. 4 Reeks, Deel 2, Amsterdam 1898, pp. 3-29.

5. M. Jastrow. *Religion of Babylonia and Assyria*, 1898, p. 682.

le que, dans un document de l'époque des Arsacides (1), Nergal descend au monde inférieur le 18 Tammouz pour en remonter, 160 jours après, le 28 Kislev. Si l'on observe qu'à l'époque récente plusieurs dieux, soit de la végétation, soit solaires, par exemple Nibid et Nergal, ont pris dans le culte la place que Tammouz occupait antérieurement, il semble légitime de supposer que ces données s'appliquaient primitivement à Tammouz. La fête funéraire qui lui était consacrée se serait célébrée le 18 du mois qui porte son nom. Dans ces conditions le jeûne postérieur du 17 Tammouz pourrait fort bien n'être qu'une survivance déguisée de cette fête (2). Cependant, remarque Zimmern, le même document fournit, en un autre endroit, des dates différentes pour la descente et la réapparition de Nergal : 11 Tammouz et 3 Kislev au lieu de 18-28.

***

Le panthéon phénicien renferme une personnalité divine qui offre avec le Tammouz babylonien la plus étroite ressemblance (3). On ignore son nom, le terme Adôn et Adôni et les formes qui lui sont apparentées, dont les Grecs et les Latins ont fait Adonis, n'étant vraisemblablement qu'un titre (4). Le centre principal de son culte était Byblos-Afka. Il n'y aurait rien d'étonnant à ce que le culte de l'Adonis phénicien eût pénétré par-

1. Publié dans *Zeitschrift für Assyriologie,* VI, p. 241 ss.

2. H. Zimmern. *Das babyl. Gott Tamuz,* p. 36.

3. Pour Baudissin, ces deux personnalités divines, sans être identiques, offrent une telle ressemblance que l'hypothèse s'impose d'un contact positif entre elles. C'est dans une commune origine et non pas dans une action de la Babylonie sur la Phénicie à l'époque historique qu'il faudrait chercher l'explication de cette ressemblance. « Nach unserer Auffassung, écrit B., sind also Tammuz und Adonis verschiedene Gottheiten, die aber aus einer gemeinsamen altsemitischen Wurzel erwachsen sind. » C'est dire qu'il regarde Tammouz-Adonis comme des dieux d'origine sémitique; *Tammuz.* (*Realencyclopädie* etc., p. 375 et ss.). Zimmern est d'un avis contraire. Tammouz est pour lui l'une des personnalités les plus anciennes et les plus caractéristiques du panthéon sumérien. A l'époque sumérienne son culte tenait une place considérable dans la liturgie officielle tandis que, sous l'hégémonie sémitique, il semble n'avoir guère survécu que dans la piété populaire. Les ressemblances entre Tammouz et Adonis, entre leur culte respectif et les mythes les concernant, s'expliqueraient par l'influence de l'Assyro-Babylonie sur la Phénicie, influence facilitée par l'existence en Phénicie de conceptions similaires qui y étaient indigènes *(Das babyl. Gott Tamuz,* pp. 3-4; 24-25.).

4. Dussaud *(Notes de mythologie syrienne,* Fasc. II, pp. 151 ss.) pense que ce nom est *Echmoun.* Adonis et Echmoun seraient une seule et même personnalité divine. — Le prédicat divin *Adûna* est attesté en Phénicie dès l'époque d'El-Amarna; cfr. J. A. Knudtzon. *Die El-Amarna-Tafeln.* Vierte Lieferung, 1907, p. 379.

mi les Israélites et puisque divers endroits de l'Écriture ont été allégués comme rendant témoignage à la réalité de cette pénétration, il est indispensable de les examiner, encore qu'il ne s'en trouve aucun qui soit d'une clarté comparable à celle de la vision d'Ézéchiel relativement au culte de Tammouz.

Je ne citerai que pour mémoire le texte de *Daniel*, XI, 36, où le prophète, parlant d'Antiochus Épiphane, écrit que ce roi impie dédaignera les dieux adorés par ses pères et « les délices des femmes ». La Vulgate traduit : et erit in concupiscentiis feminarum. Mais cette traduction, qui a induit en erreur beaucoup de commentateurs, a été reconnue insoutenable. La formule : « Les délices des femmes » doit s'entendre de la divinité qui fait les délices des femmes. Plusieurs savants ont pensé à cette Nanaia dont Antiochus Épiphane entreprit, à l'exemple de son père, de dépouiller le temple situé en Élymaïde (Susiane), ainsi qu'il est raconté I *Mach.*, VI, 1-4; II *Mach.*, IX, 2 (1). Il s'agit beaucoup plus probablement d'Adonis et peut-être même du Tammouz babylonien qui, d'après Isaac d'Antioche (2) recevait un culte à Antioche de Syrie. Mais tout ce qu'on peut conclure directement de ce passage de Daniel, c'est que Tammouz-Adonis et les particularités de son culte étaient familiers au prophète et à ses lecteurs.

On ne peut même pas tirer cette conclusion de la *Lettre de Jérémie*, v. 29 et ss (3). L'auteur y parle en termes très généraux du culte que les Gentils (les Babyloniens) rendent à leurs dieux. Les femmes, écrit-il, préparent la table d'offrande devant ces dieux d'argent, d'or et de bois. Dans leurs temples les prêtres sont assis en vêtements déchirés, les cheveux et la barbe rasés, la tête découverte. Ils poussent des hurlements, comme on fait dans les repas funéraires, et c'est là leur prière à leurs dieux. A la vérité, ces diverses particularités : rôle des femmes et rites lugubres, font penser au culte de Tammouz-Adonis et il se peut que l'auteur l'ait eu spécialement en vue (4). Mais ce rituel

1. J. Knabenbauer, S. J. *Commentarius in Danielem Prophetam*, etc., 1891, p. 306.

2. W. Baudissin. *Tammuz. (Realencyclopädie* etc.), pp. 355, 343. « Vois, dans notre pays *Tammouz* est pleuré et la kaukabta est honorée. » Isaac d'Antioche, *Opera* ed. Bickell II, p. 210. Cfr. K. Marti. *Das Buch Daniel erklärt (Kurzer Hand-Comm. z. A. T.* hgg. von K. Marti), 1901, p. 87 s.

3. Dans la Vulgate la *Lettre de Jérémie* forme le ch. VI du *Livre de Baruch*; cfr. *Baruch*, VI, 29-31. — E. Kautzsch. *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, I, 227.

4. W. Baudissin. *Tammuz (Realencyclopädie* etc.), p. 355 s.

l'étonne et le scandalise et il semble n'en point saisir le sens ni la raison d'être. On n'a pas l'impression qu'il décrive un culte avec lequel il serait familiarisé et qu'il aurait vu pratiquer autour de lui.

Le passage de *Zacharie*, XII, 11, malgré qu'il soit très obscur, pourrait avoir plus de portée. Il est ainsi conçu d'après le texte massorétique : « En ce jour-là, il s'élèvera une grande lamentation dans Jérusalem, comme la lamentation de Hadad-Rimmôn dans la vallée de Megiddon. » Tandis qu'en général les anciens commentateurs voyaient dans Hadad-Rimmôn une localité à placer quelque part dans la plaine de Megiddo, Hitzig a suggéré d'y reconnaître le dieu syrien Hadad-Rimmôn ou Hadad-Ramman. Zacharie aurait en vue une fête funéraire, une lamentation en l'honneur du dieu, qui se serait célébrée, chaque année, dans la plaine de Megiddo (1). Zimmern est du même avis (2).

Baudissin se montre très hésitant et l'on ne saurait vraiment lui en faire un grief. Dans ses *Studien* (3), il se prononce en faveur de l'opinion qui voit dans Hadad-Rimmôn un nom de lieu. « La lamentation de Hadad-Rimmôn » serait une cérémonie funéraire par laquelle on aurait commémoré chaque année la mort du roi Josias, tué, sans doute en cet endroit, lors de la bataille de Megiddo, II *Rois* XXIII, 29 ss. Le deuxième livre des *Chroniques* XXXV, 25 paraît faire allusion à quelque chose de semblable. Dans son article de la *Realencyclopädie* consacré à *Hadad-Rimmôn* (4), sans rejeter l'interprétation que je viens de rapporter, il tend à se rapprocher de l'opinion émise par Hitzig. Hadad-Rimmôn est toujours pour lui une localité mais qui tirerait son nom du dieu Hadad-Rimmôn honoré en cet endroit. Hadad-Rimmôn serait une abbréviation de Bêt Hadad-Rimmôn. Dès lors il faudrait considérer « la lamentation de Hadad-Rimmôn » comme une cérémonie liturgique, analogue à la lamentation de Tammouz-Adonis, qui se serait célébrée dans la localité susdite en l'honneur du dieu de l'endroit. Il y a bien cette difficulté, remarque Baudissin, que ni le culte du dieu cananéen Hadad, ni celui du dieu babylonien Ramman — tous deux dieux

1. C. Hitzig. *Die zwölf kleinen Propheten*, 1838, ad. h. loc.
2. H. Zimmern. *Die Keilinschriften* etc., pp. 399, 450.
3. W. Baudissin. *Studien zur semitischen Religionsgeschichte*, I, 1876, p. 293 ss.
4. W. Baudissin. *Hadad-Rimmon* (*Realencyclopädie* etc., Bd. VII, 1900), p. 295.

de l'orage — ne comportaient, à notre connaissance, de rites funéraires. Mais nous savons d'autre part que Hadad était honoré à Byblos et à Beyrouth où le culte d'Adonis était en grande faveur. On peut supposer que ce culte d'Adonis aura contaminé celui de Hadad. Dans l'article *Rimmon* de la même *Realencyclopädie* (1), Baudissin en vient à douter que le mot Hadad ait figuré dans le texte primitif de Zacharie. Les Septante et la Peschitto semblent ne l'avoir pas trouvé dans celui qu'ils avaient sous les yeux. Bien plus les Septante ont dû lire dans leur original hébreu Rimmôn, ce qui est l'orthographe propre de Rimmôn nom de lieu, si bien qu'il n'est même pas certain que le texte primitif ait visé le dieu Ramman. D'ailleurs en ce cas, il resterait à expliquer qu'il puisse être question d'une lamentation ayant pour objet le dieu babylonien Ramman. Si l'on peut à la rigueur expliquer la présence de ce rite dans le culte de Hadad, la chose semble bien difficile en ce qui concerne Ramman lui-même. Et Baudissin n'ose plus se prononcer entre les deux opinions qu'il a successivement préférées.

L'opinion de Jeremias est intéressante. Il s'agit pour lui, dans ce passage, d'une lamentation sur Josias. Mais cette lamentation aurait été « une lamentation de Hadad-Rimmôn », c'est-à-dire une lamentation de Tammouz. En d'autres termes, cette lamentation sur Josias aurait été calquée sur celle qui constituait l'élément caractéristique du rituel de Tammouz (2). Jeremias, après Movers (3), croit même apercevoir la trace d'une pratique similaire qui, à ce compte, aurait été d'usage courant lors des funérailles des rois et personnages notables, dans la prédiction de Jérémie relative à la mort de Joïakim, *Jér.*, XXII, 18. Mais cette interprétation est peu suivie et difficile à justifier.

A l'exemple de Baudissin et d'une manière plus décidée encore, van Hoonacker s'attache au texte des Septante et considère le

---

1. W. Baudissin. *Rimmon* (*Realencyclopädie* etc., Bd. XVII, 1906), p. 10.

2. A. Jeremias. *Das Alte Testament* etc., p. 91.

3. Movers. *Die Phönizier*, I, 1841, p. 248. A. Jeremias. *Das Alte Testament* etc., p. 441. C'est pareillement le sentiment de F. Vigouroux. *La Bible et les découvertes modernes*. Tome troisième, quatrième éd., 1884, p. 285, note 5. Movers et d'autres après lui croient apercevoir Adonis dans le יחיד d'*Amos*, VIII, 10 (Cfr. *Jér.*, VI, 26; *Zacharie*, XII, 10), qu'ils rapprochent du Ἰεούδ de Philon de Byblos. Mais outre qu'on ne voit pas que יחיד, « fils unique » puisse être un titre d'Adonis ou de Tammouz, Amos, comme Jérémie et Zacharie, semble plutôt se servir d'une comparaison empruntée aux usages humains; cfr. Baudissin. *Tammuz* (*Realencyclopädie* etc.), p. 354 s.

Hadad massorétique comme une glose inacceptable. Rimmôn est certainement un nom de lieu. Ce Rimmôn doit être le rocher Rimmôn dont il est question *Juges* XX, 45, 47; XXI, 13; I *Samuel* XIV, 2, et qui se trouvait, d'après ces textes, près de Gibéa dans Migrôn. Megiddôn serait à remplacer, *Zacharie* XII, 11, par Migrôn (1). « La lamentation de Rimmôn dans la vallée de Migrôn » serait celle dont on trouve le récit *Juges* XXI (2). Peut-être : cependant cette lamentation appartenait à un passé bien lointain et dans le livre même des Juges elle n'offre pas un relief bien saisissant. Il faudrait croire, si c'est vraiment à cet épisode du temps des Juges que Zacharie fait allusion, qu'il avait laissé un souvenir singulièrement vivant dans la mémoire populaire, ce que nul autre indice ne confirme.

Mieux vaut encore, parmi ces trop réelles difficultés, s'en tenir à l'opinion, jadis commune, qui voit dans ce verset de Zacharie une allusion à des lamentations sur le roi Josias, lamentations qui semblent s'être renouvelées chaque année et perpétuées peut-être jusque vers l'époque du prophète. D'autre part il n'est pas du tout prouvé que, dans ce cas, le texte des Septante : Rimmôn, doive être préféré au texte massorétique : Hadad-Rimmôn. Les éditeurs des livres canoniques auxquels nous devons, quant à ses consonnes, notre texte massorétique, semblent avoir été préoccupés plutôt de faire disparaître, des endroits où ils les rencontraient, les noms de dieux étrangers, que de les introduire dans les passages douteux. De plus certains indices laissent supposer que les Septante et la Peschitto ont trouvé dans le texte qu'ils traduisaient, avant le mot Rimmôn, les débris d'un autre mot (Baudissin), que l'on peut conjecturer avoir été Hadad. Mais si l'on considère comme primitive la leçon Hadad-Rimmôn, il paraît nécessaire d'admettre à tout le moins que cet Hadad-Rimmôn de Zacharie doit avoir une relation quelconque avec le dieu du même nom (Baudissin) (3). « La lamentation de Hadad-Rimmôn », dont nous avons conjecturé qu'elle avait pour objet le roi Josias, serait donc en même temps, de

1. A. van Hoonacker. *Les douze petits Prophètes (Études bibliques* publ. sous la direction du P. Lagrange), 1908, p. 683 s.

2. Le P. Dhorme *(Les Livres de Samuel,* même Collect., 1910, p. 114), traduit I *Sam.*, XIV, 2 : « Or Saül était assis à l'extrémité de 'Géba', sous le grenadier (rimmôn) qui se trouve sur l'aire. »

3. Zimmern *(Die Keilinschriften* etc., p. 450) déclare même que les divers noms de lieu Rimmôn et composés, dont il est question dans l'Ancien Testament, contiennent tous le nom divin Ramman.

manière ou d'autre, « une lamentation du *dieu* Hadad-Rimmôn ». Ne serait-ce point que les hymnes et les rites à l'aide desquels on pleurait Josias étaient ceux-là même qui étaient en usage dans le culte de Hadad-Rimmôn, c'est-à-dire originairement de l'Adonis phénicien, ou du moins qu'ils étaient calqués sur eux (Jeremias)? Ce n'est qu'une conjecture mais qui peut se défendre. Il faudrait en conclure que dès l'époque de Josias les Israélites connaissaient, à tout le moins, d'une manière détaillée et pratique, le culte de l'Adonis phénicien ou un culte qui lui était apparenté.

C'est pareillement l'impression que l'on retire de la lecture d'*Isaïe* XVII, 10. Malgré les difficultés d'exégèse ou de philologie que ce texte présente dans le détail, il est reconnu d'à peu près tout le monde qu'on y trouve une description détaillée des « jardins d'Adonis ». On discute par contre sur le point de savoir si la description du prophète doit se prendre à la lettre ou s'il faut y voir une suite de métaphores, une sorte d'allégorie. Dans la première hypothèse, Isaïe dénoncerait l'inefficacité du culte que les Israélites du nord, après avoir abandonné Jahvé, leur salut, rendaient effectivement à Adonis. Tel est le sentiment de Clermont-Ganneau (1), Stade (2), Marti (3), etc. Ce dernier traduit : « Tu (Éphraïm) as mis en oubli le Dieu de ton salut... ; c'est pourquoi tu as beau préparer des jardins d'Adonis et planter des pousses de l'étranger (c'est-à-dire apportées de l'étranger et consacrées à un étranger, Adonis). Le jour même où tu les plantes, tu as beau les faire grandir et dès le lendemain les faire fleurir; il n'y a pas de moisson au jour de l'infirmité... » Dans la seconde hypothèse, Isaïe voudrait parler simplement des efforts et des plans d'Achaz qu'attendrait un sort semblable à celui des jardins d'Adonis (Robertson Smith), ou des espérances d'Israël fanées comme se fanent les jardins d'Adonis (Cheyne) ou encore de la joie brève et de la soudaine affliction qui se trouvent en toutes les entreprises par lesquelles on s'écarte de Jahvé et particulièrement dans l'idolâtrie (Baudissin (4). Celui-ci traduit : « Tu oublies le Dieu de ton salut... :

1. Clermont-Ganneau. *Études d'archéologie orientale*, I, 1, 1880, p. 27 s.
2. B. Stade. *Biblische Theologie d. A. T. (Grundriss d. Theolog. Wissenschaften)*. I. *Die Religion Israels und die Entstehung des Judentums*, 1905, p. 189 s.
3. K. Marti. *Das Buch Jesaja erklärt (Kurzer Hand-Comm. z. A. T.* hgg. von K. Marti), 1900, p. 144 ss.
4. W. Robertson Smith. *The Prophets of Israel*. Sec. ed. by T. K. Cheyne,

aussi plantes-tu des plantations de *na'amanim* et y plantes-tu des pousses étrangères. Au jour où tu les plantes, tu les entoures de soins et au matin, tu fais fleurir ce que tu as semé. Mais la moisson est absente au jour de l'infirmité et de l'âpre douleur. » Si l'on adopte cette dernière interprétation, *Isaïe* XVII, 10 supposerait simplement chez le prophète et ses lecteurs la connaissance précise du rituel d'Adonis, et non pas que les Israélites du nord rendaient effectivement un culte à l'Adonis phénicien.

Mais, même si l'on s'en tient à cette exégèse allégorique, qui cependant souffre difficulté, la question finit par se poser de savoir comment il se fait qu'Isaïe et ses lecteurs, après Daniel, Zacharie et les leurs, connaissent si bien Adonis et son culte. Ne serait-ce point que ce culte, comme tant d'autres, avait ses fidèles autour d'eux, dans Israël même et Juda ? Le dieu babylonien Tammouz, lorsqu'il fit son apparition à la suite des armées assyriennes ou babyloniennes, aurait ainsi trouvé un milieu préparé, par une initiation plus ou moins étendue et prolongée au culte de l'Adonis phénicien, à le comprendre lui-même et à l'honorer. C'est ainsi que les choses se sont vraisemblablement passées pour la reine du ciel en laquelle les Israélites n'auront eu aucune peine à reconnaître la sœur illustre de leur Astarté-Achéra.

Toutefois ce n'est là qu'une déduction et qui n'est pas absolument nécessaire. Il reste que, des divers textes allégués, nul, si ce n'est peut-être *Isaïe* XVII, 10, n'atteste directement que le culte de l'Adonis phénicien ait été pratiqué en Israël.

Kain. A. LEMONNYER, O. P.

---

reprinted 1902, p. 273 s. — T. K. CHEYNE. *Adonis (Encyclopaedia Biblica,* Fasc. 1, 1902), col. 69. — W. BAUDISSIN. *Tammuz* (*Realencyclopädie* etc.) p. 353 s.

# Le Problème des Sources Théologiques au XVI^e Siècle

## III

### LA NOUVELLE THÉOLOGIE DE WITTENBERG.

Le 18 mai 1517, Luther écrivait tout exprès à son ami Jean Lang, prieur des Augustins d'Erfurt, pour lui annoncer une bonne nouvelle : « Notre théologie et saint Augustin, grâce à Dieu lui-même, font de grands progrès et règnent dans notre Université. Aristote baisse peu à peu. Il court à sa ruine, et pour toujours. On est dégoûté des leçons sur les *Sentences*, et il n'est personne qui puisse espérer avoir des auditeurs, s'il n'enseigne cette théologie, c'est-à-dire la Bible, ou saint Augustin, ou tout autre docteur de l'Église » (1). Une théologie qui n'était autre chose que la Bible, ou saint Augustin, ou la doctrine traditionnelle de l'Église, voilà ce que le jeune moine prétendait avoir retrouvé, ce qu'il propageait de toute la fougue de son éloquence contre Aristote et les Sentences. Or, la façon consciente dont s'affichait la nouveauté de cette théologie, l'indubitable orgueil avec lequel Luther revendiquait, pour les maîtres de Wittenberg, l'initiative de cette réforme doctrinale, l'équivalence qu'il établissait entre elle et les Livres Saints ou les plus hautes autorités dogmatiques, révèlent tout un travail antérieur et une élaboration préalable de ces

1. « Theologia nostra et S. Augustinus prospere procedunt et regnant in nostra Universitate, Deo operante ; Aristoteles descendit paulatim, inclinatus ad ruinam prope futuram sempiternam, mire fastidiuntur lectiones sententiariae, nec est ut quis auditores sperare possit, nisi theologiam hanc, id est, Bibliam aut S. Augustinum aliumve ecclesiasticae autoritatis doctorem velit profiteri. » Enders, I. p. 100 sq. Un an auparavant il écrivait déjà à propos de la « Deutsch Theologia » : « Dasz ich nach meynem alten rüme, ist mir nehst der Biblien und S. Augustino nit vorkummen eyn Buch, dar ausz ich mehr erlernet hab und will, was Got, Christus, mensch und alle ding seyn. »

idées. Une théologie est un corps de doctrine. Et c'est bien ainsi que Luther l'entend. Il croit posséder une vue d'ensemble, aussi pure et aussi explicative que possible, des enseignements du Christ. Bien plus, il pense tenir la vérité essentielle, la conviction foncière dont les infinies conséquences, théoriques et pratiques, doivent, selon lui, constituer la foi de l'Église. Du haut de cette conviction il va juger l'un après l'autre les dogmes et les institutions qui l'entourent, et mesurer sur elle leur justesse ou leur fausseté.

Or, comment s'était-elle formée en son esprit? Quel travail de spontanéité ou de réflexion avait amené au premier plan de son âme cette « vérité »? De quelle façon était née cette théologie? Et quelle part respective la Bible, saint Augustin, les enseignements des docteurs avaient-ils prise à son élaboration? Surtout, quelle avait été la position de cette nouvelle théologie vis-à-vis de ce qu'elle considérait préalablement comme les autorités suprêmes en fait de doctrine? — Il est impossible ici de ne pas isoler Luther de son premier entourage intellectuel. On reconnaît en effet, dès ses œuvres de début, sa prédilection marquée pour un groupe d'idées parfaitement nettes, de plus en plus précisées, de plus en plus actives aussi et envahissantes. C'est une source humble d'abord, un simple filet, qui s'étend et s'enfle peu à peu, de façon à entraîner, dans son cours agité, tous les moments de cette âme ardente. Bientôt le mince filet devient torrent et ses remous détruisent jusqu'aux rives qui l'avaient canalisé et modéré. C'est l'histoire de cette passion dogmatique qu'il nous faut maintenant retracer. Car, si elle fut destructrice de bien des traditions, elle créa par contre le traité « de locis theologicis ».

## I

La poursuite inlassable, on peut dire même maladive, d'un principe intérieur de religion, tel est, dès l'origine, le trait essentiel du caractère de Luther. Tout ce qui semble matérialiser les rapports de l'homme à Dieu, tout ce qui prête un corps, si léger soit-il, au sentiment profond des âmes croyantes, lui est ou lui devient bien vite insupportable. Les *choses* religieuses, les institutions ecclésiastiques, l'incorporation de l'œuvre divine en des réalités d'ordre terrestre, marquent pour lui un amoindrissement, une altération, une déformation de la vraie piété et de

la doctrine vraie. Et tout principe théorique, tout enseignement qui appuie ces institutions ou ces réalités devient par là même suspect de fausseté et d'erreur. Il résumera par exemple tout son christianisme, par opposition aux « superstitions » qui l'entourent, en ces quelques mots : « Avant tout, ayez foi et confiance au Christ, faites pénitence, portez votre croix, suivez le Christ, mortifiez vos membres, apprenez à ne pas craindre les châtiments et la mort, avant tout, ayez la charité mutuelle (I *Petr.* IV, 8), rendez service aux autres sans espoir de retour et tout d'abord subvenez aux pauvres et aux besogneux. » Et s'il est question ici d'actes extérieurs, ce n'est pas que ces actes aient par eux-mêmes quelque valeur. Nous ne devenons pas justes en faisant de bonnes œuvres. Nos œuvres sont bonnes parce que nous sommes justes. Invoquant l'autorité de saint Augustin, il dira déjà : « La mesure de notre avoir spirituel, c'est notre foi. De la sorte je comprends ce que disent nos docteurs, que les sacrements sont les signes efficaces de la grâce : Ils n'opèrent rien; en réalité, la foi seule opère » (1). C'est donc au plus profond de l'âme, et là uniquement, que se noue le lien qui attache l'homme à Dieu. Le christianisme tient entièrement dans la foi au Christ, dans la confiance que lui voue le croyant, bien plus, dans l'expérience intime que le fidèle a de cette foi. Tel est le principe unique, nécessaire, exclusivement actif, de notre justification.

Or, il semblerait qu'une tendance de cette nature dût orienter Luther vers les réalisations pratiques. La vie de la foi, au sens de saint Paul, produit une concentration naturelle des puissances intérieures dont l'effet régulier est la subordination de l'intelligence, soit aux intuitions mystiques, soit aux œuvres qui s'identifient avec le règne de Dieu, ou souvent même aux unes et aux autres concurremment. Par exception, chez le jeune professeur de Wittenberg, cette donnée fondamentale tend vers une organisation intellectuelle. Elle le mène non seulement au point de vue pratique; mais elle régit surtout l'élaboration de ses

1. « Ante omnia, fratres, in Christum credite atque confidite et poenitentiam agite, crucem vestram tollite, Christum sequamini, mortificate membra vestra, discite poenas et mortem non formidare, ante omnia mutuam inter vos caritatem habete (I Petr. IV. 8), invicem servite etiam neglectis veniis primum pauperibus et egenis subvenite. » Un peu plus loin et comme explication : « Tantum habes quantum credis. Atque sic intelligo quod nostri doctores dicunt, Sacramenta esse efficacia gratiae signa, non quia fit (ut B. Augustinus), sed quia creditur. » *Luthers 95 Thesen sammt seinen Resolutionen*, ed. W. Kœhler, Leipzig, 1903, p. 113 ssq.

idées. Elle est le ferment qui dissout son expérience du passé et qui, dans la cuve où bouillonnent pêle-mêle les hasards moraux de sa vie journalière, les échos de l'enseignement traditionnel, les réflexions personnelles, prépare les combinaisons prochaines. Il a de tout cela le pressentiment net. Si, dès l'origine, il préfère à l'étude de la philosophie celle de la théologie, c'est pour passer d'une science factice à une science réelle. Car, par cette dernière, il n'entend point l'écorce sèche et sans vertu que le commun des théologiens prend et donne pour la vraie théologie, mais l'amande nutritive, le principe intérieur, caché, qui livre l'idée vivante et frémissante en laquelle il espère trouver le repos intellectuel. Il veut, comme tant d'autres esprits de son temps, rompre l'os médullaire. « Si tu désires connaître mon état, écrit-il à son ami Braun, vicaire d'Eisenach, je me porte bien, grâce à Dieu. Sauf pourtant que l'étude, surtout celle de la philosophie, m'est pénible. Je l'aurais échangée volontiers, dès l'origine, pour celle de la théologie. J'entends de cette théologie qui recherche l'amande de la noix, la pulpe du froment et la moelle des os » (1). Il porte donc de prime abord dans la science sacrée le souci d'intérioriser jusqu'aux idées elles-mêmes, de les dépouiller le plus possible de leurs relations avec le dehors, de les construire en vertu d'un principe dégagé de toute compromission avec les réalités extérieures.

Or, quelles étaient ces réalités, qui, suivant lui, enserraient la vraie théologie d'une gaine étrangère et qui l'étouffaient ? La première qui apparaît à ses yeux, c'est la philosophie elle-même. En ces toutes premières années d'essai, il ne condamne pas encore absolument l'application de la méthode ou des idées philosophiques à la science de Dieu et du Christ. Mais sa défiance est éveillée et l'évolution promet de s'accomplir rapidement. Une pareille contamination ne lui agrée guère. Il a déjà des explosions de colère qui pourraient faire croire à une condamnation absolue de cette science et de l'homme qui la symbolise alors, Aristote. Pourtant, dans la pratique et même en principe, il accepte encore la possibilité d'une utilisation des données aristotéliciennes par la théologie. Ses gloses sur le *de Trinitate* de saint Augustin (1509) cherchent encore à établir les

1. « Quodsi statum meum nosse desideres, bene habeo Dei gratia, nisi quod violentum est studium maxime philosophiae, quam ego ab initio libentissime mutarim theologia, ea inquam theologia quae nucleum nucis et medullam tritici et medullam ossium scrutatur. » ENDERS, I, 6. Lettre du 17 mars 1509.

points où l'accord existe. Le plus souvent, il y a simple différence de terminologie entre le Père de l'Église et le Philosophe païen. Sur la nature du temps et sur la matière première, sur la mutabilité de la substance, leurs enseignements sont au fond identiques; seules les paroles diffèrent. Mais, évidemment, là où il y a désaccord, l'évêque a raison. « En cet endroit, note Luther, Augustin parle bien mieux et bien plus exactement du bonheur que le faiseur de contes Aristote et tous ses frivoles partisans. Ceux-ci, ne connaissant point ce texte d'Augustin, ont l'audace de faire une distinction entre le bonheur de cette vie et celui de l'autre, et veulent accorder malgré lui Aristote avec la vraie foi, grâce à des entorses au bon sens et au sens véritable de son texte. » Il déclare un peu plus loin que ceux-là sont bien osés qui prétendent interpréter l'Écriture selon la philosophie. Et même il applaudira l'évêque d'Hippone, pour avoir, dans un passage du *de vera Religione*, démontré par la raison que cette prétendue science n'est que sottise (1).

Y a-t-il, dans ces brèves remarques, autre chose déjà qu'une aversion naturelle pour la spéculation philosophique appliquée à la théologie? Doit-on faire de ces manifestations contre Aristote le résultat d'un système délibéré, réfléchi, qui condamnerait la raison au nom de la raison? Bien mieux, Luther aurait-il été amené à une semblable conclusion en constatant l'insuffisance du nominalisme aristotélisant, dans lequel il avait été élevé, et dont son esprit aurait découvert, grâce à ces indications patristiques, la contradiction fondamentale? Le texte de saint Augustin (2) sur lequel il fait cette glose dépeint l'erreur des hommes qui croient trouver le bonheur dans les créatures. Avec quelle cruauté celles-ci, choses passagères, ne se chargent-elles pas de détromper l'âme folle qui s'est livrée à leur charme! Par une justice immanente elles sont le châtiment de ceux qui les ont désirées et voulues. Le temps passe et les créatures avec lui. Leurs formes éphémères sont violemment arrachées de nos sens où elles étaient ancrées. Et l'âme reste endolorie, pauvre victime de cette illusion qui lui avait fait pren-

1. « Melius hic Augustinus et verius de felicitate disputat quam fabulator Aristoteles cum suis frivolis defensoribus. Qui quia hunc Augustinum hoc loco non legant, audacter nobis distinguunt felicitatem in hac vita et renitentem Aristotelem discordissime et distortissime purae fidei concordant. » W. A. IX, 23. Je désignerai désormais par W. A., suivant l'usage, l'édition critique des œuvres de Luther en cours de publication à Weimar, et par E. A., l'édition publiée à Erlangen.

2. S. AUGUSTINI *opera*, ed. Migne, III, col. 139.

dre ces formes inférieures des choses pour leur être véritable. Ainsi les hommes, en pensant les objets, croient les comprendre, alors qu'ils sont simplement abusés par des ombres de fantômes. Telle est la pensée de saint Augustin. Comment Luther a-t-il pu y voir une condamnation de toute philosophie? Par une traduction naturelle, dit-on, de cette doctrine toute platonicienne dans la langue technique du nominalisme en vogue (1). La *prima species naturae corporeae*, les *phantasmata* dont parlait l'évêque d'Hippone, n'étaient-ce pas les termes mêmes qui servaient au Scotisme courant pour désigner les éléments premiers de la connaissance? Or, suivant saint Augustin, ils ne sont que des amorces d'illusion et d'erreur. Dès lors que conclure, sinon la fausseté foncière d'une science dont les éléments sont tromperies et apparences? Ainsi se serait formé déjà, dans l'esprit de Luther, le jugement de condamnation absolue de la philosophie non pas précisément au nom de la théologie, mais au nom de la raison elle-même.

Est-ce donc ce rapprochement conscient ou demi-conscient des formules augustiniennes et de la terminologie nominaliste qui détermina chez le jeune moine son invincible répulsion pour Aristote? Et dès 1509 a-t-il rompu définitivement avec ce « bavard », avec cette science « à l'odeur rancie ». Il ne le semble pas. Ses affirmations sur le néant de la philosophie procèdent bien plus d'une poussée instinctive de son esprit rebelle aux spéculations rationnelles que de vues systématiques et réfléchies, que d'une critique positive de la théorie nominaliste de la connaissance. Il n'a pas dit adieu encore aux tentatives d'accommodation. Appliquer les abstractions scolastiques aux dogmes révélés lui paraît exiger une grande prudence et une mesure parfaite. La science sacrée s'éclaire surtout aux lumières de l'Église, dont la principale est saint Augustin. Mais l'abus seul ici est condamnable et seul il est condamné. « Je ne pense pas, écrit Luther en 1510, qu'il faille complètement repousser les dépouilles de la philosophie lorsqu'elles s'accommodent aux enseignements sacrés de la théologie. Pourtant mon plus vif plaisir est de trouver, chez le Maître des Sentences, cette réserve prudente, cette pureté sans tache, qui s'éclaire aux lumières de l'Église, et particulièrement à son flambeau le plus illustre, l'incomparable Augustin, de telle sorte que les recher-

1. A. Jundt. *Le développement de la pensée religieuse de Luther jusqu'en 1517* Paris, 1906, p. 78 ssq.

ches des philosophes, douteuses en leurs résultats, lui semblent suspectes. Et vraiment passer son temps en ces ronces inextricables, en ces discussions oiseuses, qu'est-ce, je vous prie, sinon se forger des labyrinthes d'erreur sans issue ou bâtir dans le sable, ou, pour mieux dire encore, pousser le rocher de Sisyphe et soulever la roue d'Ixion? Quand finiront toutes ces contestations et toutes ces sectes batailleuses? Le monde est plein de Chrysippes, pour ne pas dire de Chimères et de Dragons. Les poètes ne pouvaient rien inventer de plus expressif ni de plus élégant, pour ridiculiser ces querelles, ces discussions et ces sectes des philosophes, que ces monstres risibles, mais appropriés au sujet et piquants dans leur grâce mordante» (1).

Telle est la préface que Luther donne à ses gloses sur les *Sentences*. Il est difficile d'y voir un système préconçu en opposition absolue avec les prémisses de la philosophie aristotélicienne. L'affectation avec laquelle le jeune maître parle d'une théologie pure et sans tache et les hommages rendus à saint Augustin marquent de quel côté penche son esprit. Mais Pierre Lombard est encore pour lui un de ces auteurs dont la réserve prudente doit attirer les esprits soucieux de l'intégrité dans la foi. Sa conception d'une théologie purifiée ne comporte donc pas, comme préface, une démonstration philosophique de l'impuissance de la philosophie. On peut même dire qu'il reste ici fidèle, avec l'exagération qui lui sera coutumière, aux traditions les plus authentiques de l'Occamisme. Aristote avait en effet subi de violents assauts de la part des nominalistes les plus illustres. « Ce n'est pas sur un seul point qu'il s'est trompé, dit Grégoire de Rimini, mais sur bien des questions, et de façon vraiment honteuse. Il lui arrive même de se contredire formellement ». Et Pierre d'Ailly ajoutait : « On voit qu'en philosophie, c'est-à-dire dans la doctrine d'Aristote il ne se trou-

1. « Quanquam non penitus refutandam predam philosophiae ad sacra theologiae accomodam duxerim, tamen in hoc vehementer placet Magistri sententiarum prudens continentia et puritas intemerata, quod in omnibus ita innititur Ecclesiae luminibus, maxime illustrissimo jubari et nunquam satis laudato Augustino, ut tanquam suspecta habere videatur quaecumque a philosophis sunt anxie explorata sed nondum nota. Et certe nimis dedite in illis vepribus involucris et quae nugis meris sunt proxima versari, quid est quaeso quam labyrinthos sibi irreplicabilis erroris moliri et subter harenam fodere, et ut significanter dicam, sisyphium saxum volvere isioneumque orbem rotare ? Quis tandem erit opinionum et pugnacissimarum sectarum finis ? Mundus plenus est chrysippis immo chymeris et Hydris. Nihil poterant poetae expressius et facecius effingere quo illa philosophorum jurgia, pugnas et sectas riderent quam monstra talia, ridicula sane, propria tamen et urbana mordacitate salsissima. » W. A. IX, 29.

ve point de raisons démonstratives et évidentes, ou il s'en trouve très peu... Aussi faut-il nommer la philosophie d'Aristote une opinion bien plutôt qu'une science. D'où suit qu'on doit vivement blâmer ceux qui s'attachent trop à l'autorité d'Aristote » (1). Dans ses prédications, Gabriel Biel avait réagi contre l'abus des citations du philosophe et dès les toutes premières années du siècle, l'abbé Trithème avait formellement condamné ce mélange déraisonnable de christianisme et d'aristotélisme. « Nos prédicateurs, disait-il, confondent pour la plus grande partie les discours du Christ et les opinions d'Aristote. Les Péripatéticiens sont pour eux la suprême autorité. Mais à quoi de tels discours, faits pour éblouir et non pour améliorer, peuvent-ils servir au pauvre peuple? » (2).

Ce mouvement d'opposition avait même pris une allure scientifique. Il était des questions sur lesquelles la foi n'admettait pas qu'on suivît les doctrines d'Aristote. Les *Postillae maiores*, commentant le texte *Tu supergressa es universas* l'appliquaient nettement à l'Écriture et concluaient : « La Sainte Écriture fournit des idées beaucoup plus nombreuses que toute autre écriture, et plus pures aussi. Car en elle il n'y a aucun mélange d'erreur puisqu'elle émane immédiatement de la vérité première. Au contraire les écrits qui sont l'œuvre des hommes, tout en renfermant de nombreuses vérités, les confondent cependant avec de nombreuses erreurs. C'est ce que l'on voit avec évidence dans les œuvres d'Aristote et des autres philosophes qui nient la création du monde, etc (3). » A l'université de Tubingue, le professeur Konrad Summenhart condamnait hautement les écoles de théologie dans lesquelles Aristote et son commentateur Averroès étaient en honneur, tandis qu'on délaissait le Christ et ses Apôtres (4). Usingen, le maître de Luther à Erfurt, professait de pareilles idées ouvertement (5). Et vers le même temps, un homme qui devait monter sur le siège de saint Pierre et auquel son titre de cardinal donnait déjà une grande autorité, pouvait écrire, en s'adressant au Roi d'Angleterre Henri VIII : « Quand, après m'être acquitté de la légation dont le

1. Voyez DENIFLE. *Luther und Lutherthum*, Iª , S. 610, et les notes.

2. G. PLITT, *Die Loci theologici Philipp Melancthons*, Erlangen, 1864, p. 7 et ssq.

3. *Postillae maiores*, recog. per J. Draconem. Venet. 1514., fol. 250 b.

4. F. LINSENMANN. *Konrad Summenhart*, Tübingen, 1877, S. 16.

5. N. PAULUS. *B. A. von Usingen*, Freiburg i. B. 1893, S. 21 ssq.

Pape Innocent VIII m'avait chargé en votre noble royaume, je fus de retour à Rome, et que là, dans toute l'ardeur de la jeunesse et désireux d'apprendre, je fréquentais les cercles de savants, mon esprit se révoltait d'entendre la plupart d'entre eux nier obstinément que, sans la doctrine d'Aristote, dont ils faisaient la seule vraie philosophie, on pût rien comprendre à la Sainte Ecriture. Ils affirmaient qu'Aristote et les autres philosophes étaient au ciel, tandis que les théologiens les plus érudits, mais qui ne s'adonnaient point à l'étude d'Aristote et des raisonnements humains, ignoraient les lettres sacrées. Je voyais toutes les écoles et tous les couvents retentir de l'écho, non des Livres Saints, mais de la philosophie. Alors je commençai de scruter et d'approfondir les quatre docteurs de l'Église qui sont les flambeaux les plus brillants de notre croyance, ceux que ces savants n'oseraient rejeter sans péril pour leur foi, et je choisis dans leurs ouvrages tout ce qui contribuait à l'intelligence de l'Écriture et démontrait la fausseté de leur opinion » (1).

Le mouvement d'opposition à Aristote est donc général. Il n'y a rien, dans Luther, sauf la vivacité passionnée, qui dépasse alors les lisières où il s'enferme. Plus tard le théologien condamnera absolument le philosophe, et comme philosophe. Mais ce sera après l'avoir indissolublement lié, dans sa pensée, à un système théologique dont il le rendra responsable, et qui lui apparaîtra comme l'antithèse de la vraie doctrine (2). A cette heure, son souci est de découvrir la théologie « pure et sans tache » qui lui donnera le Christ. Il en trouve les éléments chez les docteurs ecclésiastiques, surtout chez saint Augustin, l'incomparable flambeau de l'Église. Mais ces éléments sont dispersés et diffus. Ils ne forment point cet ensemble rêvé, cette unité dogmatique dont son esprit amoureux de synthèse fait son idéal religieux. Aussi bien ces mêmes docteurs sont loin d'être infaillibles : « Beaucoup d'illustres docteurs pensent ainsi.

1. Hadriani *Cardinalis Sti Chrysogoni de vera philosophia ex quatuor doctoribus Ecclesiae*, Romae, 1514. Préface.

2. De ce point de vue, la polémique de N. Paulus (*op. cit.*, p. 22) contre Nitzsch et les historiens protestants en général semble sans objet. Ceux-ci distinguent l'Aristote symbolique, représentatif de toute la philosophie nominaliste, et le véritable Aristote. Luther n'aurait rejeté que le premier. Paulus a prouvé que c'était là une erreur pour les années postérieures. Mais pour la période dont nous parlons, il est certain que le réformateur ne fait aucune distinction, et entend, sous le nom d'Aristote, la philosophie telle qu'on la pratiquait alors et telle qu'on l'appliquait à la théologie.

Mais moi pas. Car ils n'ont pas l'Écriture pour eux, mais seulement des raisonnements humains. Et sur ce point j'ai pour moi l'Écriture qui dit que l'âme est l'image de Dieu. Aussi j'affirme avec l'Apôtre : Si un Ange du ciel, c'est-à-dire un docteur de l'Église, enseigne autre chose, qu'il soit anathème » (1). Cette opposition des raisonnements humains et de l'Écriture revient déjà plusieurs fois sous la plume du réformateur. On sent qu'il y a là un accord secret de pensée avec la tendance fondamentale de son esprit : détacher la foi, autant que possible, des choses extérieures et la concentrer au fond de la conscience. Aussi comparera-t-il les spéculations humaines aux fumées qui s'élèvent de la terre et qui obscurcissent le ciel. Elle n'éclairent pas le ciel et elles empêchent sa lumière d'arriver jusqu'à la terre. Sous cette image dans laquelle s'enveloppe sa pensée réapparaît le souci de pénétrer directement et sans intermédiaire jusqu'à la doctrine du Christ, à la théologie « pure et sans tache ». Aussi quelle joie pour lui de noter, chez les Pères, tout ce qui met en relief l'insuffisance même matérielle, si l'on peut dire, de la parole humaine à rendre les vérités divines! Comme il acquiesce à cette idée de saint Hilaire! : « Pour exprimer les choses de Dieu, les hommes n'ont à leur disposition que la Parole de Dieu. Toutes les expressions humaines sont étroites, étriquées, embarrassées et obscures. A vouloir employer d'autres termes que ceux dont Dieu s'est servi, l'homme ne comprend pas lui-même ce qu'il dit » (2).

De tout cela faut-il conclure que Luther possédait déjà le principe révolutionnaire d'où il devait tirer tant de conséquences : le principe de l'unique autorité de l'Écriture en matière dogmatique? (3) Faut-il conclure en même temps que par raison de prudence, il a gardé pour lui sa conviction, et n'a pas osé appliquer ce principe d'une façon formelle et logique dans ses premières leçons de Wittenberg? C'est la thèse soutenue par Preuss, qui voit dans ces textes l'équivalent des formules postérieures à 1517. Certainement Luther en appelle ici,

1. « Ego autem, licet multi incliti doctores sic sentiant, tamen, quia non habent pro se scripturam, sed solum humanas rationes et ego in ista opinione habeo scripturam quod anima sit imago dei, ideo dico cum Apostolo : Si Angelus de coelo i. e. doctor in Ecclesia aliud docuerit anathema sit. » W. A. IX, 46. Gloses sur les sentences.

2. W. A. IX, 29. Saint Augustin avait dit quelque chose de semblable.

3. Voyez pour le détail J. Preuss. *Die Entwicklung des Schriftprinzips bei Luther*, Leipzig, 1901, p. 13. Il a été combattu par O. Scheel. *Luthers Stellung zur Heiligen Schrift*, Tübingen, 1902, p. 15 ssq.

et très énergiquement, à l'Écriture comme à l'autorité suprême en fait de doctrine. Il l'oppose même à d'autres autorités particulières, à d'excellents docteurs. Mais en cela il ne se sépare point de ses contemporains. Les théologiens les plus fidèles à l'esprit de l'Église attribuaient alors la même valeur aux Livres Saints. Eux aussi, dans leurs controverses particulières, mettaient tout d'abord en avant les textes scripturaires. Pour chacun des points de la doctrine ils recherchaient en premier lieu la preuve d'Écriture. Comme eux, le futur réformateur cherche dans la Bible des preuves de la doctrine. Et ces preuves, il les préfère évidemment à toutes les autres, qui ne peuvent être que des raisons humaines. Toute différente sera plus tard son attitude. Ce ne seront plus des preuves qu'il demandera aux Saints Livres. C'est une doctrine, en laquelle il croira résumer la substance même des deux Testaments.

## II

Les premières années de l'enseignement public du réformateur à Wittenberg accentuent ces traits et ces tendances sans aboutir cependant à la constitution définitive d'un système cohérent. Le souci secret d'une religion intérieure, d'une vie intellectuelle de la foi appuie sur eux et les rend plus visibles. Ils ne forment pas encore un tout dominé par une idée unique et maîtresse. Et pourtant l'on peut dire que jamais terrain plus favorable à la germination de ces semences de révolution doctrinale ne pouvait leur échoir. Lorsque Luther arrive à l'université toute récente de Wittenberg — elle avait été fondée en 1502 — il y trouve encore officiellement professés tout le cycle d'études scolastiques et la *via antiquorum* en son complet épanouissement. Mais au-dessous de cette organisation extérieure se manifestent déjà des pointes hardies vers les nouveautés que l'humanisme érasmien avait mises en honneur. Le chef du mouvement est, lui aussi, un moine augustin qui va devenir l'un des amis intimes du nouveau venu, son jeune confrère. Dès 1512, Jean Lang dirige les élèves de l'Université vers l'étude des Pères. L'un d'eux écrivait alors à Spalatin qu'aucune lecture ne lui agréait mieux que celle de saint Jérôme, de saint Ambroise et des autres docteurs de l'Église. Au commencement de 1514 Lang publiait un traité dans lequel il s'attaquait de front à la philosophie et à la théologie scolastiques. « Ceux qui tiennent

les sciences profanes pour interdites aux chrétiens, qui défendent de tout lire hormis Occam, Scot, Capreolus et autres de cette sorte, pour qui l'autorité d'Occam est plus grande que celle de Jérôme, celle de Scot plus grande que celle d'Augustin et celle de Capreolus que celle d'Ambroise, de ceux-là Oreste lui-même en sa folie jugerait qu'ils n'ont pas l'esprit sain. » Ici se retrouve la lignée des idées érasmiennes, telles que les professaient alors Konrad Mutian à Gotha, Justus Jonas et Eobanus Hessus à Erfurt (1).

Luther se sentait tout à son aise en semblable compagnie pour affirmer ses idées. Il n'y manqua point dès son arrivée. Professeur de théologie, il eût dû commenter les Sentences. Son premier soin fut de rompre avec les habitudes d'enseignement universellement reçues. Il interprète directement les psaumes d'abord, puis les épîtres de saint Paul. Est-ce l'influence lointaine de Lefèvre d'Étaples qui l'induisit à cet ordre? Le réformateur français avait suivi la même marche. Il était allé des hymnes du Psautier aux lettres de l'Apôtre, par cet instinct qui pousse les esprits personnels vers les deux grands représentants, dans la Bible, de la religion personnelle. L'insistance de Lefèvre sur certaines idées toutes voisines de celles qui germaient déjà en Luther devait favoriser son action en ce sens (2). Sans faire encore de cette opposition la clef de voûte d'un système, il mettait front à front la *justitia legis* et la *justitia fidei*. Cette dernière nous a été donnée par Dieu dans l'Évangile, qui nous révèle le Christ et sa grâce toute gratuite. C'était là le point d'attache qui devait unir, chez Luther, d'une façon très étroite, la conception de l'Écriture à celle de la justification. Il est vrai que Lefèvre ne condamnait pas la *justitia legis* absolument. Il lui faisait une place, réduite peut-être, mais enfin certaine et assurée. Il ne rejetait point tout ce qui n'était pas la révélation du Christ justificateur dans l'Évangile, et les vertus philosophiques trouvaient grâce à ses yeux. Mais c'est en cela même que le réformateur de Wittenberg déclarera son œuvre incomplète et qu'il prétendra la corriger par l'affirmation de l'unique

1. Voyez sur ce point W. BAUCH. *Wittenberg und die Scholastik* dans *Neues Sachs. Archiv* XVIII (1897), p. 285 ssq.

2. « Justitia illa legis dicitur, haec fidei : illa operum, haec gratiae : illa humana est, haec divina : illius homo, hujus Deus author est... De hac (etsi de utraque) praecipue sacri loquuntur authores, de illa etiam philosophi : hanc pauci, illam multi cognoscunt et attendunt. » *S. Pauli Epistolae XIV*... cum commentariis Jacobi Fabri stapulensis. Parisiis, 1512, fol. 74.

valeur de l'Évangile pour le salut, en opposition avec toute philosophie ou toute autre sagesse.

Luther commence du reste par couler ses idées nouvelles dans les moules anciens. Il reprend tout d'abord pour son compte et dans toute sa rigueur le système du quadruple sens scripturaire. Mais il le combine déjà avec sa théorie de la Lettre qui tue et de l'Esprit qui vivifie. De la sorte, le développement du sens biblique forme un diptyque où se font vis-à-vis, cachées sous un même terme, des idées contradictoires. Voici, par exemple, de quelle façon le commentateur expose les deux mots : *Mons Sion.*

| | Lettre qui tue : | Esprit qui vivifie : |
|---|---|---|
| *Historia.* — | Terre de Canaan | Peuple chrétien |
| *Allegoria.* — | Synagogue | Église |
| *Tropologia.* — | Justice légale | Justice de la foi |
| *Anagogia.* — | Gloire terrestre | Gloire éternelle |

Il insiste, comme l'avait fait saint Thomas, sur la valeur primordiale du sens historique. Et même l'allégorie, la tropologie et l'anagogie doivent avoir dans l'Écriture un fondement réel. Si l'on donne, par exemple, au mot : Montagne, le sens de : Justice, c'est que la Bible elle-même emploie expressément ce mot dans ce sens. « Justitia sicut montes Dei », dit le Psalmiste. Mais, ce qui est beaucoup plus important, c'est la distinction nécessaire de l'Esprit et de la Lettre. Ici se reconnaît proprement le vrai théologien. Lui seul a le don de discerner l'un de l'autre. Or, l'Église en général ne possède pas cette faculté en vertu de qualités humaines. C'est l'Esprit Saint qui la lui accorde et la lui distribue suivant les occurrences. Il est en effet, dans l'Église, des façons de comprendre la Bible qui sont fausses et pernicieuses. A quoi sert par exemple de réciter le Psautier des lèvres seulement? A quoi servirait même de mettre en cet exercice toute son âme, si l'on s'arrêtait à l'extérieur, comme les enfants, sans s'inquiéter du sens et surtout de l'Esprit, qui, par le texte sacré, nous élève jusqu'à Dieu? Bien plus, ces modes inférieurs de l'emploi des Écritures ne sont pas les seuls inutiles et dangereux. Certains esprits se contentent d'une intelligence charnelle de la Parole divine. Comme les Juifs, ils ne voient dans les Livres Saints qu'une série d'histoires anciennes qui n'ont d'autre fin qu'elles-mêmes. Au lieu de rapporter tout cela au Christ, ils se contentent de la

donnée matérielle du récit et ne veulent percevoir qu'elle. Ils se trompent. Car le Christ est, doublement, la clef de l'énigme des Écritures. Tout d'abord, il donne aux siens la grâce de les comprendre. Sans cette grâce, il est impossible de dépasser l'intelligence charnelle, de briser l'écorce de la noix. Mais en un sens bien plus profond encore le Christ est la clef des Écritures. Cette grâce qu'il donne de saisir la substance des Saintes Lettres n'est pas différente de lui-même. Comprendre la Bible, c'est partout y saisir le Christ. Aussi doit-on tout y rapporter à sa divine personne. Il est l'alpha et l'oméga de chaque énoncé scripturaire. Ici pourtant Luther fait encore une réserve légère. « Toute prophétie et tout prophète, dit-il, doivent être entendus du Seigneur Christ et appliqué à lui, à moins que manifestement le texte ne parle d'un autre. » Mais immédiatement il corrige sa pensée et par un principe général, enlève toute portée à sa remarque. « Si l'Ancien Testament, continue-t-il, peut s'expliquer par le sens humain sans le Nouveau, je dirai que le Nouveau nous a été donné en vain, suivant ce raisonnement de de l'Apôtre, que le Christ serait mort en vain, si la loi avait suffi. Le Psalmiste ne dit-il pas : Approchez-vous de Lui, et vous serez éclairés, et vos visages ne seront point couverts de confusion. Il en est qui tournent autour, et qui, mettant tout en œuvre pour fuir le Christ, refusent de l'approcher par le moyen de la lettre. S'il m'arrive à moi de rencontrer quelque texte qui résiste, dont l'écorce est trop dure, je le frappe contre la pierre [angulaire], et j'y trouve toujours une amande exquise » (1). Il était impossible de mieux marquer les prémisses dogmatiques sur lesquelles reposait tout ce système d'exégèse.

Mais, ici encore, la nouveauté de ces idées consiste bien plutôt dans la façon personnelle dont elles sont exprimées que dans leur sens même. Luther n'était certainement pas le premier qui avait fait du Christ le centre et le mot de l'Écriture. C'était là un lieu commun de l'enseignement au Moyen-Age. Les mystiques surtout l'avaient développé. Mais les Scolastiques eux-mêmes ne l'avaient point laissé dans l'ombre. « Comment peut-on appeler l'Ancien Testament, sinon le voile du Nouveau? avait dit saint Augustin. Et qu'est le Nouveau, sinon la révélation de l'Ancien? » Mais cette union des deux Testaments n'a de sens

1. W. A. III, p. 11 ssq. Ni Scheel, ni Preuss, ni Jundt ne se sont arrêtés à ces textes, importants cependant pour la première évolution des idées de Luther. Par contre, R. Seeberg n'a vu que ceux-là. *Dogmengeschichte* II[1]. 255.

que dans la personne du Christ : « Scrutons ces secrets de la divine Écriture, afin de pouvoir la comprendre, les uns plus, les autres moins. Tous cependant croyons fermement qu'elle ne s'est pas réalisée et n'a pas été écrite sans quelque préfiguration de l'avenir, de telle sorte que c'est au Christ seul et à son Église qu'il faut la rapporter » (1). La correspondance mystérieuse des deux Testaments et leur convergence dans la personne du Sauveur dominent toute l'exégèse, on peut même dire, tout l'art religieux du Moyen-Age. On sait quelle inscription Suger fait apposer sur un vitrail de Saint-Denis : « Quod Moyses velat, Christi doctrina revelat. » L'Ancien Testament, c'est le Nouveau couvert d'un voile; le Nouveau, c'est l'Ancien dévoilé. La miniature, la peinture sur verre, la sculpture reproduisent en diptyques qui s'enchaînent les scènes de la Bible et les scènes de l'Évangile, les figures et les réalités, qui aboutissent, les unes comme les autres, au pied de la croix du Calvaire. C'est le thème fondamental de toute la conception, populaire ou savante, de l'Écriture pendant tout le Moyen-Age. Et la tradition ne se perd point à mesure qu'on approche de la Renaissance. Elle semble au contraire s'accentuer encore. « Le Vieux Testament et le Nouveau ont une matière commune et générale, dira Robert de Melun. C'est l'Incarnation du Sauveur. » Pour Agostino Trionfo, la Bible portait l'Évangile en son sein, et l'Évangile, c'est le Christ. « Christo tota lex gravida erat. » Les commentateurs du quinzième siècle, les moins connus comme les plus célèbres, s'arrêtent longuement sur le texte de saint Paul : « Finis legis Christus », pour développer cet ordre d'idées. « Ici l'Apôtre met au jour l'erreur des Juifs, écrit, vers 1400, Pierre Tzech de Pulka, professeur à l'Université de Vienne. Car toute justice vient de la foi au Christ et non de la Loi, comme ils le veulent. Et d'abord Paul montre que le Christ met un terme à la Loi, puisque la Loi ne donnait pas le salut, enfin que la foi sauve le fidèle et damne l'infidèle. Il dit en effet : Le Christ est la fin de la loi. C'est comme s'il disait : Ceux-là ignorent la justice de Dieu qui ignorent le Christ. Car il est la fin de la loi, non pas fin de consomption, comme pour une lampe qui

1. B. Augustini *opera*. M. P. L. 41. 505. Ces textes sont empruntés à la Cité de Dieu que Luther connaissait dès lors. Quant à l'efflorescence artistique de cette exégèse, je renvoie au livre classique de M. E. Mâle : *L'Art Religieux au Moyen-Age*, p. 167 ssq. Cf. encore P. Perdrizet : *L'Art symbolique au Moyen-Age*, dans *Bulletin de la Société Industrielle de Mulhouse*. Mai 1907, p. 4 ssq. Il relève très bien ce caractère dogmatique de l'Art médiéval.

se meurt, mais fin de consommation, comme pour une chose qui vient à son état parfait. Le Christ réalise en lui-même et en nous ce que la Loi avait prédit. C'est pourquoi saint Augustin a écrit dans le Livre des Sentences de Prosper : Le Christ est la fin de la loi, car en lui la loi de justice ne s'éteint pas, mais s'accomplit. En lui se trouve toute perfection et en dehors de lui l'espérance ne sait où se prendre. Le Christ est la fin des fidèles. Lorsqu'on est parvenu à Lui, il n'est plus possible de viser autre chose, mais on a en lui un séjour fixe et assuré. Donc le Christ est la fin, non parce qu'il détruit, mais parce qu'il parachève » (1).

Les humanistes eux-mêmes n'avaient point oublié ce canon essentiel de l'interprétation des Livres Saints. Oecolampade se félicitera plus tard d'avoir appris à l'école d'Érasme le principe premier de la science sacrée : « Nihil in sacris litteris praeter Christum quaerendum ». Mais les disciples de l'antiquité l'entendaient en un sens particulier. Pour Érasme, non seulement l'Écriture, mais tout dans l'esprit et la conduite du chrétien, devait être rapporté au Christ. Il n'est pas un développement de l'*Enchiridion militis christiani* qui ne se termine sur un appel au Christ, règle de toute pensée et de toute vie. La littérature profane elle-même ne doit pas avoir d'autre fin que le Christ. « Ce sera profit de goûter brièvement aux lettres profanes, pourvu que cela se fasse, comme je l'ai dit, au temps voulu, avec modération, avec précaution, avec choix. Car c'est une chose qu'il faut faire en passant, à la façon du voyageur, non comme si l'on était à demeure. Enfin, ce qui est ici le principal, on doit tout rapporter au Christ » (2). Le développement de cette pensée, en elle-même très superficielle, avait inspiré toute l'œuvre érasmienne. Le *Ratio verae theologiae* n'en était que l'application plus immédiate à la science sacrée. Mais ce que l'idée avait ainsi gagné en extension, elle l'avait sûrement perdu en profondeur. Combien l'on était loin d'atteindre ici la hardiesse suggestive de l'Imitation, qui assimilait la pré-

1. *Mag. Petri de Pulcka super Epistolas b. Pauli ad Romanos*... etc., publié par Denifle, *op cit.* I², 2ᵉ Ab. S. 342 sq. On retrouve absolument le même exposé chez Denys le Chartreux, par exemple, *id. ibid.*, p. 258. Il est classique depuis Pierre Lombard.

2. « Breviter omnem Ethnicam litteraturam delibare profuerit, si quidem id fiat ut dixi, et annis idoneis, et modice, tum cautim et cum delectu. Deinde cursim et peregrinantis, non habitantis more. Postremo quod est praecipuum, si omnia ad Christum referantur. » *Enchiridion militis christiani* authore DES. ERASMO ROTERODAMO, Parisiis, apud S. Colinaeum, 1523.

sence du Christ dans l'Écriture à sa présence dans l'Eucharistie! Le conseil de tout rapporter au Christ devenait une de ces formules sans relief et fatigantes par leur banalité même. La façon dont Érasme l'appliquait et l'expliquait dans ses gloses sur le Nouveau Testament n'était pas faite pour lui donner une portée beaucoup plus grande. La justice de Dieu nous est manifestée dans l'Évangile du Christ, et par là nous apprenons qu'elle ne consiste point dans le culte superstitieux des images, dans les cérémonies légales des Juifs, mais dans la foi. « Comme jadis le rôle de la Loi était de faire davantage saillir le péché des hommes, ainsi maintenant l'Évangile manifeste la justice, qui n'a plus besoin de la Loi, bien que celle-ci lui porte témoignage, comme aussi les prophètes. Je dis non la justice légale, mais celle de Dieu, non la justice que donnent la circoncision et les cérémonies judaïques, mais celle que donnent la foi et la confiance [per fidem ac fiduciam] envers Jésus-Christ, par qui seul nous est conférée la vraie justice... Nous croyons en effet que tout homme peut acquérir la justice, même s'il ne suit pas les préceptes de la Loi mosaïque. Celle-ci était particulière à la nation juive, tandis que le bienfait de la grâce évangélique se répand de Dieu lui-même sur tous les hommes » (1). Toutes les relations établies ici par Érasme avaient un caractère purement extérieur. Le Christ et Moïse, l'Évangile et la Loi s'opposaient dans leurs formes du dehors, dans leur extension, dans la manière dont ils s'appliquaient aux hommes. La Loi portait bien témoignage à l'Évangile. Moïse était bien le type et « l'ombre » du Christ. Mais aucun lien profond, essentiel ne donnait à ces rapports historiques une unité doctrinale. De plus le Sauveur était partout présenté comme un moraliste très sage, distribuant en préceptes variés des enseignements dont le seul tort était de n'avoir point de centre réel. Sa personne même se détachait bien insuffisamment sur le fonds de ses enseignements, dans lesquels les philosophes païens au-

1. « Porro sicut legis partes erant antehac prodere peccatum hominum prius minus evidens, ita nunc per Evangelium declarata est justitia quae Mosaicae legis adminiculo non egeat, tametsi testata sit eam lex et prophetae. Justitia inquam non legalis, sed Dei, idque non per circumcisionem aut judaïcas ceremonias sed per fidem ac fiduciam erga Jesum Christum, per quem unum vera justitia confertur... Existimamus enim id quod res est post hac quemvis hominem justitiam consequi posse etiamsi mosaïcae legis praescripta non servet. Lex illa peculiaris erat gent judaïcae, verum hoc beneficium Evangelicae gratiae ab ipso Deo proficiscitur in universos. » *In Epistolam Pauli apostoli ad Romanos Paraphrasis*, Lovanii, 1517, p. 34 ssq.

raient trouvé leur compte. Cette morale d'honnête homme suffisait à un humaniste que les auteurs anciens préparaient naturellement à la conception cicéronienne de la vie. Une formation théologique sérieuse ne pouvait manquer de se heurter à cette absence d'idées spécifiquement chrétiennes. Érasme nommait partout le Christ. En réalité il n'était nulle part dans son œuvre. On l'apercevait comme une grande ombre lointaine, la statue cachée au fond du sanctuaire. De même, dans l'Évangile, ce qu'il voyait avant tout c'était la *philosophia Christi*. Tous ceux qui étaient les disciples de la scolastique devaient trouver bien superficielle cette interprétation de l'Écriture. Aussi, Luther, en reprenant le principe érasmien, lui infusa-t-il un sens nouveau et un contenu doctrinal plus explicite.

A côté de ces affirmations encore peu développées et qui n'ont point acquis toute leur portée, il y a, dans le commentaire sur les Psaumes, dans les quelques sermons et les notes de cette période, une autre veine. Luther s'y engage vers une voie plus métaphysique, plus proche des théories mystiques, à laquelle il essaie du reste d'imprimer la même direction pratique. La foi ne nous donne pas seulement la grâce du pardon de nos fautes, et par conséquent, la liberté chrétienne. Elle unit encore d'une façon spirituelle notre âme avec Dieu. Cette union est réalisée par une véritable habitation et par une action effective du Christ en nous. Il y a une naissance spirituelle, une incorporation réelle du Christ dans l'âme. Cette vie intérieure de Dieu dans notre humanité est un parallèle de l'Incarnation. Or, l'Écriture, elle aussi, n'est rien autre chose que l'incarnation vivante de l'Esprit. Et sa vertu consiste précisément à transformer en sa propre nature ceux qui l'aiment et qui s'adonnent à elle. Donc, par l'assentiment de la foi à la Parole divine, l'âme croît et se développe spirituellement. A toucher le métal précieux de l'Évangile, elle se change elle-même en métal précieux. On aboutit ainsi de nouveau à l'identification pratique de l'Évangile et du Christ, l'un n'étant que la forme extérieure sous laquelle le Sauveur se donne et se communique aux âmes.

Mais Luther insiste ici sur un détail qui va devenir prépondérant dans sa pensée et faire pencher l'équilibre instable de son esprit vers les théories extrêmes. Le « lieu » évangélique spécial où se réalise en perfection cette union du Christ et de l'âme, où cette incorporation de l'Évangile à la volonté se pro-

duit le plus complètement, se trouve en ce qu'il appelle la tropologie de la Sainte Passion. Parmi les quatre sens de l'Écriture, il en est un qui s'applique spécialement à notre âme et qui découvre, en tout énoncé biblique, la formule ou l'expression d'une relation morale entre l'homme et Dieu. C'est le sens tropologique. Ici se révèle cette réalisation intime de la Parole divine en nous. Car la tropologie ne comporte pas une simple intelligence du texte. Elle entraîne son adaptation, son incorporation à la vie même. Elle a une valeur d'action. Or, cette valeur se révèle surtout dans l'œuvre rédemptrice dont la forme évangélique comprend les souffrances et la mort en croix du Sauveur. L'Évangile, au point de vue tropologique, se raccourcit donc et résume toutes ses puissances dans la Passion du Christ. Aussi Luther, dépassant par là l'érasmianisme, en vient-il à proclamer comme principe d'exégèse : « Ego non intelligo usquam in Scriptura nisi Christum crucifixum » (1). C'est un nouveau motif herméneutique qui vient ici se joindre aux autres lignes du développement de sa pensée.

A la mystique encore, et toujours dans une direction parallèle, Luther emprunte sa doctrine de la Parole, du Verbe de Dieu. Il y a une révélation verbale du Père qui comporte différentes étapes et divers degrés. « Le Verbe de Dieu s'entend et se manifeste de trois façons. Tout d'abord par le Père, dans ses Saints, dans la gloire et en lui-même. Puis, dans ses Saints en cette vie par son Esprit. Troisièmement par le Verbe externe et la parole aux oreilles des hommes. Et de cette façon il est comme transfusé dans un troisième vaisseau. La figure de tout cela, c'est que Dieu a parlé jadis aux prophètes et aux pères; et ainsi, par le fait de la médiation des hommes, s'est établi le voile de la Lettre, qui nous sépare de Lui comme un mur. Puis il a parlé en son Fils : c'est encore sous un voile, mais un voile heureux. Enfin le Père lui-même nous parlera dans le ciel en lui-même, quand il nous révélera son Verbe sans aucun intermédiaire, pour que nous l'entendions et que nous le voyions et que nous soyions heureux. Et le premier entretien de Dieu et des hommes fut enveloppé de beaucoup de figures et d'ombres, qui, toutes, se réalisent et se retrouvent dans le Christ seul. Car tout ce qui se fit sous la Loi en des paroles et des actes si nombreux, de tout cela le Christ seul possède la vérité. Ainsi

1. W. A. III, 597 ssq. IV. 153. Ce thème est prépondérant dans les commentaires sur les Psaumes. Mais il ne doit pas faire oublier les autres, dont l'action se retrouvera plus tard.

le Seigneur a donné le Verbe qui parachève et qui résume tout [Verbum consummans et abbreviatum], pour que tout ce qui avait été fait là en mille fois, fût ici accompli en une seule foi et une seule charité et que cessât de peser sur les hommes l'infinite des Lois. Image de ce qui arrivera dans le monde futur : où Dieu, unique et identique à lui-même, sera tout en tous. Et maintenant encore, sous le Christ, nous avions besoin de grâces et de bienfaits nombreux, représentés jadis par de bien plus nombreuses lois charnelles. Car pour les choses purement cérémonielles, il n'en reste guère, peut-être même aucune de nécessité évangélique, en dehors des sept sacrements qui jadis plus nombreux ne persistent que spirituellement. Mais alors le Père nous donnera tout cela à la fois en un Verbe unique. Car, lorsqu'il apparaîtra dans sa gloire, nous serons rassasiés grâce à une Parole seule et parfaitement simple » (1). Ce procès de réduction progressive à l'unité divine montre donc sous toutes ses faces le jeu du Verbe de Dieu. Tout d'abord purement intérieur, il est la parole que le Père se dit à lui-même de toute éternité. Unique, simple comme lui, identique à lui, il reste inexprimé, comme la nature divine est inexprimable. Il est Dieu lui-même. Mais, tout en restant Dieu, voici qu'il se manifeste. Il s'exprime, c'est le Verbe uni à la chair, à l'humanité. Il devient ainsi visible, externe. La personne du Christ est sa manifestation humaine. L'Écriture est sa manifestation proprement verbale. Mais cette dernière comporte des aspects plus ou moins parfaits. Les prophètes de l'Ancien Testament pouvaient dire en toute raison : « Factum est Verbum Domini ad me ». Car ils entendaient en ce Verbe les mystères de la Loi nouvelle. Pourtant leur médiation même étendait un voile autour de Lui. Le peuple d'Israël, qui les entendait, ne percevait ce Verbe que sous la figure de multiples lois et de cérémonies sans nombre. De là cet aspect charnel de la Parole de Dieu. Heureusement le Christ est venu, qui, par sa présence, lui a rendu son véritable sens, sa portée purement spirituelle, son caractère d'Évangile (2).

1. W. A. III, p. 262.

2. W. A. III, p. 347. Hering (*Die Mystik Luthers*, Leipzig, 1879, p. 46) a remarqué ce qu'avait d'incomplet cette théorie de Luther. La même question se pose en effet pour les prédicateurs du Nouveau Testament. Et voici comment le réformateur répond : « Nunc autem, licet predicator verbi intelligentie non mediet, tamen incremento mediat : quod non ipse potest dare. Sed quando Deus loquitur, ille dat istud. Ideo frustra loquentis lingua laborat, nisi et Dominus loquatur in santuario suo. »

L'Écriture, verbe de grâce, de vie éternelle et de salut, est le moyen par lequel le Christ se multiplie dans les âmes. Mais comment peuvent s'opérer ces incarnations renouvelées du Sauveur ? Il n'y a identification possible que du semblable au semblable. Aussi le Verbe nous apparaît-il sous le mode selon lequel nous sommes disposés. L'âme reçoit la Parole de Dieu suivant son état. Celle-ci peut en effet se présenter sous l'aspect de la Lettre ou sous la forme de l'Esprit. Ceux qui ont confiance en eux-mêmes, qui ne veulent pas voir partout le Christ justificateur, étendent pour ainsi dire automatiquement le voile de la Lettre sur le Verbe divin. Ils interprètent alors l'Écriture suivant leurs passions, torturent le sens véritable, et tirent de là toutes sortes de conséquences charnelles. Ainsi la Bible était devenue pour les Juifs un réseau inextricable de règles, une police extérieure organisée uniquement en vue de fins temporelles. Mais l'âme qui s'approche du Verbe pour y trouver et y goûter le Christ, saisit aussitôt l'esprit des Saintes Lettres. Ou plutôt elle est saisie par lui. Une impression intérieure, parallèle au sens extérieur, lui permet de percevoir en toute parole sacrée la présence du Christ justificateur. Et cette présence peut être ressentie et exprimée de diverses façons. Pour cette raison toute interprétation, si singulière qu'elle paraisse à première vue, qui mène au Christ, ne doit pas être condamnée. Au contraire on doit rejeter le principe suivant lequel il faudrait toujours préférer la « vérité du texte hébreu », lorsque cette prétendue vérité, au lieu de rapprocher du Christ, amène simplement des querelles et des discussions.

L'effet naturel de la Parole de Dieu dans l'âme humble est donc de la ramener de la Lettre à l'Esprit, de la multiplicité des choses extérieures à l'unité intérieure de la personne du Christ, en un mot, du visible à l'invisible. « De même que les choses visibles sont en nous, de même nous sommes en elles, puisque notre esprit invisible est noyé dans le monde visible. Quand notre esprit revient à lui-même, c'est aux choses invisibles, son domaine propre, qu'il revient. Et alors il comprend ses vrais biens et ses vrais maux, qui sont invisibles. On comprend dès lors de quelle façon il parle en nous : car il parle des biens et des maux invisibles qui sont en nous » (1). Or, cette distinction du monde visible et du monde invisible est

1. W. A. IV, p. 11.

la distinction même de la vraie théologie et de la philosophie. « La philosophie nous parle toujours des choses visibles et apparentes, ou du moins des déductions que l'on en peut tirer. Mais la foi est la science des choses qui n'apparaissent point et ne sont pas déduites des apparences. L'on voit par là qu'elle vient du ciel, puisque les choses visibles suggèrent le plus souvent des déductions contraires à la foi » (1). Il n'y a donc pas seulement distinction entre les deux domaines. C'est une opposition absolue. Luther fait ainsi un pas nouveau et décisif dans la voie de la révolte contre Aristote. Mais cette fois il justifie systématiquement sa répulsion. L'Écriture emploie les mêmes termes dont se sert la philosophie. Seulement elle les entend toujours dans un sens qui découvre l'erreur des hommes. Tandis que la philosophie étudie et prétend connaître les quiddités — la nature — des choses, l'Écriture se soucie seulement de leurs qualités. Ainsi le mot *substantia* ne désigne jamais, pour les auteurs sacrés, le substratum des êtres. Le Saint-Esprit, pour marquer son opposition à la sagesse humaine, entend par là précisément les biens purement accidentels de la fortune, du corps et de l'âme. De la sorte, ce que le philosophe considère comme le fonds de l'être lui-même et la raison dernière de son existence, n'est plus, dans la lumière du Verbe, qu'une définition tout externe et sans valeur au point de vue de l'éternel. Il en va tout de même pour le mot *intelligere*, dont le sens scripturaire et le sens philosophique s'opposent de telle sorte que l'un formule l'apparence, l'autre la réalité, l'un étant par surcroît le contradictoire de l'autre. Et Luther ne laisse pas attendre la conclusion de toutes ces remarques. « L'Esprit Saint en a ainsi décidé pour montrer que la vraie doctrine, comme la femme forte de l'Écriture, n'a nul besoin des dépouilles de la philosophie, et que la foi consiste non dans la sagesse des hommes, mais dans la vertu de Dieu » (2). En 1510, le réformateur espérait encore pouvoir accommoder ces dépouilles à la science sacrée. En 1514, l'espérance s'est envolée pour toujours.

Rupture complète avec la philosophie, distinction logique et identification réelle du Verbe et de la Parole de Dieu, conception de l'Écriture comme révélation du Christ justificateur, qui en forme le seul contenu, opposition de la Lettre et de l'Es-

1. W. A. III, p. 508.

2. W. A. III, p. 419. IV, 356. « Non ut intelligas, sed ut velis oportet. non ut scias, sed ut facias ea quae audiuntur. »

prit, la Bible pouvant être interprétée, suivant les dispositions de l'âme, comme Loi ou comme Évangile, tels sont les divers pivots autour desquels tourne incessamment la pensée de Luther pendant les trois ou quatre années de ses débuts à Wittenberg. Mais une idée avant tout l'obsède. Il veut donner à chaque parole de l'Écriture une portée pratique. Bien mieux, il veut y voir comme dessinée la vie du Christ, dont l'imitation et la réalisation dans chaque âme fidèle sont l'effet même du Verbe de Dieu. Aussi s'applique-t-il à déterminer dans quels sentiments il faut lire et comprendre chacun des Psaumes, pour que cette lecture soit vraiment fructueuse. « Celui qui veut prier ce psaume utilement [illum psalmum fructuose orare], écrit-il, doit le prier non en soi-même, mais dans le Christ. Il doit entendre le Sauveur prier dans son âme, en se contentant de joindre à cette prière ses affections et de dire : Ainsi soit-il » (1). Le réformateur ne cherche donc point, à proprement parler, une doctrine dans l'Écriture. Il concentre tout ce qu'il y trouve dans la personne du Christ. Et du Christ lui-même il résume la valeur dans sa mort, qui nous a sauvés et justifiés. Les différentes lignes de sa pensée se croisent en ce point. Elles ne comportent du reste aucune élaboration systématique. Le rythme à trois temps de l'argumentation aristotélicienne, avec sa puissance démonstrative, a fait place, chez lui, à la valeur suggestive d'une série d'oppositions qui se conditionnent les unes les autres. A l'intelligence de Luther tout apparaît donc dans le cadre du contraste. Cette division des idées en séries parallèles, dont les chefs divers s'appellent, se répondent, se balancent, révèle l'instinct polémique qui s'éveille à peine, mais qui va bientôt prendre du champ et se donner carrière. Et la conformité des tempéraments, sur ce point, explique, entre autres raisons, l'attrait du jeune maître pour saint Augustin et le parti qu'il tire de ses idées. L'évêque d'Hippone n'avait pas traversé le Manichéisme impunément. Le souci des dualités régla souvent sa façon d'exprimer sa pensée, même après sa conversion. Luther, sous le charme du grand polémiste, garde surtout de son génie cette forme extérieure, dont il fait une véritable méthode, une articulation de son esprit, qui va nécessairement le conduire aux conflits doctrinaux.

Paris. A. HUMBERT.

1. W. A. III, p. 211. Des indications semblables reviennent souvent dans le commentaire sur les Psaumes. Dans les sermons, elles sont mises en pratique.

# Note

## Un texte de la Correspondance de Descartes sur la « distinction de raison » T. IV. L. CDXVIII

On sait l'importance attachée par Descartes à bien préciser la valeur représentative de nos différentes idées, avec quel soin il oppose les idées complètes aux idées abstraites, et comment, par suite, il reconnaît trois espèces de distinctions : les distinctions *réelle, modale* et *de raison* (*Principes* LX). Cette dernière en particulier est d'autant plus intéressante qu'elle caractérise le rapport entre l'Attribut et la Substance, et permet de déterminer le sens des Universaux (*Princ.* LVIII, LXII). On sait également que Descartes avoue (*Princ.* LXII, 20) l'avoir d'abord confondue, sous le nom de distinction *formelle*, emprunté à Scot, avec la distinction *modale*, dans ses réponses aux objections de Caterus.

Mais l'on n'a généralement pas remarqué une précision postérieure qui fixe avec une grande netteté la manière dont Descartes entend cette distinction de raison et qui soustrait ici sa doctrine au pur conceptualisme. Elle se trouve dans un fragment de lettre dont la date exacte (1645 ou 1646 ?) et le destinataire nous sont inconnus, mais qui est certainement postérieure aux *Principes* (ils y sont mentionnés). Ce fragment, dans l'édition Ch. Adam et Tannery, porte le n° CDXVIII (t. IV, p. 348-350). [Texte de Clerselier, t. I, L. 116 (2e partie), p. 528-530].

Descartes, après avoir rappelé la différence qui existe, selon lui, entre les Modes et les Attributs, et en avoir conclu que ceux-ci ne comportent, ni entre eux ni avec la Substance, de distinction réelle, ajoute ce qui suit : « Atque ideo dico quidem figuram, et alios similes modos, distingui propriè modaliter à substantiâ cujus sunt modi, sed inter alia attributa esse minorem distinctionem quae, non nisi latè usurpando nomen modi, vocari potest Modalis, ut illam vocaui in fine meae responsionis ad primas objectiones, et melius fortè dicetur Formalis;

sed ad confusionem euitandam, in primâ parte meae Philosophiae, articulo 60, in quâ de ipsâ expressè ago, illam voco distinctionem Rationis *(nempe rationis Ratiocinatae); et quia nullam agnosco rationis Ratiocinantis, hoc est, quae non habeat fundamentum in rebus (neque enim quicquam possumus cogitare absque fundamento), idcirco in illo articulo verbum* Ratiocinatae *non addo.* »

Les termes scolastiques employés ici ont un sens très précis (1), et que Descartes fait sien en expliquant que la *distinctio rationis Ratiocinantis* ne suppose aucun fondement dans les choses et relève de la seule raison, à la différence de la *distinctio rationis Ratiocinatae* qui est fondée en réalité. Il admet donc que la distinction conceptuelle entre la Substance et l'Attribut, l'Universel et l'Individu, l'Essence et l'Existence, possède un fondement réel, et que si on l'oppose à la *distinctio rationis Ratiocinantis,* elle peut même être appelée distinction réelle : « quae tamen tres (sc. distinctiones Realis, Modalis et Formalis), si opponantur distinctioni rationis Ratiocinantis, dici possunt Reales » (*ibid.*, p. 350, 16). Et il en donne pour preuve ce principe général : *neque enim quicquam possumus cogitare absque fundamento.*

Si l'on veut tenir compte de ce texte, il semble difficile de dire, sans restriction, avec M. Brunschvicg : « Entre l'attribut et la substance, la distinction n'est plus pour Descartes ni réelle ni modale : *elle est tout entière dans la pensée* » (2), ou avec M. Albert Léon : « ce ne sont (les notions générales de nombre, durée, etc... et les universaux) que des manières de penser, *des concepts tout subjectifs*... dont l'esprit se sert pour penser aux objets de ses conceptions » (3).

Kain. M.-D. Roland-Gosselin, O. P.

---

1. Cf. Suarez, t. XXV. Disp. VII, sect. 1, p. 251, § 4, 5, 6. Ed. Vivès. On y lit entre autres ce texte assez voisin de la pensée de Descartes : « At vero posterior distinctio rationis (scil. ratiocinatae) fit per conceptus inadaequatos ejusdem rei; nam, licet per utrumque eadem res concipiatur, per neutrum tamen exacte concipitur totum id quod est in re..., et ideo talis distinctio semper habet fundamentum in re, formaliter autem dicitur fieri per conceptus inadaequatos ejusdem rei. »

2. *Descartes et Spinoza.* — *Rev. de Mét. et de Mor.*, XII (1904), p. 765.

3. *Les Éléments cartésiens de la doctrine spinoziste,* etc., p. 31. Paris, Alcan, 1909.

# Bulletin de Philosophie

## III

## PSYCHOLOGIE

### I. — Ouvrages généraux.

La *Bibliothèque de Philosophie expérimentale*, publiée sous la direction de M. Peillaube, vient de s'enrichir d'une traduction française du *Text-book of Psychology* de William James par MM. E. Baudin et G. Bertier (1). Le public français ne connaissait du psychologue américain que sa *Théorie de l'émotion* (traduction Dumas) (2) et surtout son *Expérience religieuse* (traduction Abauzit) (3) où, comme on le sait, domine l'inspiration pragmatiste. Le *Précis de Psychologie* a la piquante originalité de nous révéler le James d'avant le pragmatisme. L'édition anglaise originale parut, en effet, en 1892; et elle était elle-même un abrégé, à l'usage des élèves de James, de ses *Principles of Psychology*, antérieurement publiés. « Les lecteurs français seraient donc étrangement trompés, sinon déçus, s'ils ne voulaient chercher dans ce livre que ce qu'ils connaissent déjà de son auteur; qu'ils consentent à déranger et à obscurcir les idées claires et hâtives qu'ils se sont faites sur W. James, et sachent découvrir en lui derrière le théoricien récent des « expériences religieuses », le psychologue déjà ancien de l'expérience tout court et l'un des princes de la plus moderne psychologie. »

Ces paroles sont de M. Baudin dans l'abondante et lumineuse Préface qu'il a placée en tête de la traduction et où il s'est efforcé de définir et d'exposer sympathiquement et objectivement les idées maîtresses de la psychologie de James. Voyons donc les principales de ces idées, avec — à l'occasion — les remarques qu'elles pourraient appeler.

1. *Objet et méthode de la Psychologie.* — James entend traiter la psychologie comme une science naturelle, en se passant de la philosophie; car il a comme la phobie, non pas précisément de la philosophie elle-même, mais de l'introduction de la philosophie et de ses préoccupations en psychologie. Celle-ci fournira des résultats à l'utilisation des spéculations qui viendront ensuite; mais elle ne s'en réclame pas; elle ne veut être que « la description et l'explication des états de conscience en tant qu'états de conscience ». La conception que James se fait de cette

1. W. James. *Précis de Psychologie.* Trad. par E. Baudin et G. Bertier. Paris, Marcel Rivière, 1909. 1 vol. in-8, XXXVI-632 pages.

2. Paris, Alcan, 1903.

3. Paris, Alcan, 1906.

philosophie, qu'il veut éviter à tout prix, est d'ailleurs fort curieuse: « L'existence d'une Science unique s'étendant à toutes choses est un dogme qui trouve peu d'incroyants; on répète volontiers que rien ne pourra être complètement connu tant que tout ne sera pas connu. Cette science universelle, une fois réalisée, serait la Philosophie. » (p. 1). Mais identifier ainsi la philosophie à une intégration de toutes les sciences particulières, n'est-ce pas reprendre la pensée d'Auguste Comte : la philosophie n'est qu'une systématisation des sciences. Du reste, à plusieurs reprises, au cours de ses analyses, James effleure l'interprétation positiviste, bien que la plupart s'efforcent — il faut le reconnaître — de rester indépendantes de tout système philosophique.

Ne voulant être qu'un simple analyste de la conscience individuelle, James adopte la méthode d'introspection, mais non pas — écrit M. Baudin, — « cette pseudo-introspection, qui entre précipitamment dans la conscience pour y découvrir une âme et des facultés, et qui en ressort tout aussitôt avec ces trophées métaphysiques » (p. VII), mais une introspection qui porte immédiatement sur les données premières de la conscience, pour les voir telles qu'elles sont, sans souci de les adapter à une théorie préconçue.

James ne veut pas de la méthode de la psychologie analytique, surtout sous ses formes « sensualiste » et « associationniste »; car la conscience ne saurait se construire avec des états simples, « comme on construit une maison avec des briques ». Il faut étudier les états de conscience complexes dans leur complexité même et ne pas vouloir en faire une synthèse ou un agglomérat d'atomes psychiques. Tout au plus pourra-t-on emprunter à la méthode analytique ses avantages didactiques de formules claires, de schèmes commodes, mais sans l'illusion d'y trouver de véritables explications.

James fait plus de concessions à la méthode de la psycho-physiologie, bien qu'il se défende d'être matérialiste et se refuse à identifier les faits de conscience et les faits nerveux. « La condition de tout état de conscience est une activité déterminée des hémisphères cérébraux » ; l'*apparition* de la pensée relève de lois mécaniques. C'est un fait établi que cette dépendance « empirique et générale » de l'activité mentale par rapport aux faits nerveux. L'hypothèse fondamentale qui sert de trame à la psychologie physiologique est d'admettre que l'activité mentale est partout et toujours une fonction de l'activité cérébrale, variant avec elle et lui restant constamment relative, comme l'effet à sa cause. James entend faire de cette hypothèse la trame même de son livre; avec restriction pourtant : « Le seul moyen de marquer avec certitude ses insuffisances, c'est de l'appliquer sérieusement à tous les cas qui peuvent se présenter : épuiser les applications que comporte une hypothèse est le vrai et souvent le seul moyen de déterminer ses limites » (p. 8). — Cette restriction suffit-elle? Pourquoi cette préférence donnée, sur toute autre, à l'hypothèse physiologique pour rendre compte de *tous* les faits de conscience? « En ce moment, dit James, la psychologie court une bordée matérialiste; il faut la laisser courir et lui accorder son franc sillage, dans l'intérêt du succès final, quand même on serait certain qu'elle n'atteindra jamais le port sans

virer de bord une fois de plus » (p. 9). Mais est-on bien sûr que ce virage sera possible, dans le sens d'une psychologie spiritualiste, quand on aura fait effort pour interpréter tous les faits psychiques d'après l'hypothèse matérialiste? Il est à présumer que ces mêmes faits, envisagés sous cet angle, seront inconsciemment amenés à cadrer seulement avec l'hypothèse privilégiée. Aussi ne faut-il pas s'étonner de voir James ramener toute la philosophie de l'habitude à un chapitre de la physique, puisque sous l'influx de son hypothèse, il croit découvrir dans l'expérience que « les phénomènes d'habitude » — sans exception, même quand il s'agit d'habitudes mentales! — « sont dus, chez les êtres vivants, à la plasticité des matériaux organiques dont leurs corps sont composés » (p. 175). De même il n'est pas nécessaire de « platoniser en psychologie » pour constater que James en courant le risque de l'hypothèse physiologique, a éliminé l'élément psychique de l'émotion, et a formulé à propos de celle-ci, la « théorie physiologique » que l'on sait, et qui a été critiquée, à plusieurs reprises, ici même, dans un Bulletin et des articles antérieurs (1). N'excédons pas toutefois et accordons à James le mérite de ne point inféoder la psychologie à la physiologie. Si celle-ci oriente parfois, de façon trop prépondérante, son analyse empirique des faits de conscience, il entend réserver « la question métaphysique de leur nature intime et profonde. » Il le déclare derechef dans un chapitre terminal qui semble vouloir excuser ses fléchissements précédents : « Il y a des gens qui croient tout clarifier en disant que la conscience et le cerveau sont « l'en dedans et l'en dehors d'une seule et même réalité », « l'endroit et l'envers d'une même étoffe ». D'autres font de l'état de conscience une réaction d'une seule substance, l'âme, sur les multiples activités du cerveau. D'autres enfin pensent dissiper tout mystère en prêtant à chaque cellule une conscience élémentaire, et en voyant dans le phénomène psychique, tel que le donne l'expérience, l'aspect synthétique de toutes ces consciences élémentaires fondues les unes dans les autres, de même que le cerveau n'est que l'aspect synthétique de toutes ses cellules embrassées d'un seul regard à un unique point de vue. Nous pouvons appeler ces trois essais d'explication métaphysique des noms de théorie *moniste*, *spiritualiste* et *atomiste*. Les trois ont leurs difficultés, dont les moins irréductibles, *du point de vue logique*, me semblent de beaucoup être celles de la théorie spiritualiste » (p. 615). Mais en revanche celle-ci, d'après James, a ses difficultés quand on la met en contact avec les faits surprenants de consciences multiples, de personnalités alternantes, faits qui se prêtent mieux aux formules de la théorie atomiste. Enfin celle-ci elle-même se heurte à l'aspect psychique des événements de conscience; de sorte que James conclut à « un abîme de perplexités » (p. 618).

2. *Le « courant de la conscience »*. — C'est donc l'intuition empirique des premières données de la conscience, que James assigne comme but à la science psychologique. Et il faut remarquer, avec M. Baudin, que le psychologue américain fut, sur ce point, un initia-

1. I (1907), pp. 313-321; II (1908), pp. 225-245; 466-483.

teur. Car c'est en janvier 1884 que parut dans le *Mind* le fameux chapitre programme : *The Stream of Consciousness*, repris ensuite dans le *Text-book*, bien avant par conséquent, qu'on ne parle chez nous de ce retour aux données immédiates de la conscience. De cette inquisition empirique James rapporte cette constatation : « De tous les faits que nous présente la vie intérieure, le premier et le plus concret est celui-ci : des états de conscience vont s'avançant, s'écoulant et se succédant sans trêve en nous ». Et le processus de ce mouvement a quatre caractères : 1° chaque état tend à s'intégrer à une conscience personnelle; 2° dans toute conscience personnelle, les états sont toujours en train de changer; 3° toute conscience personnelle est sensiblement continue; 4° elle s'intéresse à certains éléments de son contenu et se désintéresse des autres, bref, elle fait des sélections. Tels sont les points successivement envisagés par James dans le chapitre de son livre qui nous a semblé le plus original et le plus caractéristique de sa pensée. « Il faut faire entendre à la psychologie traditionnelle, que ses images à arêtes vives ne constituent que la très minime partie d'une conscience concrète et vivante » (p. 214). Les images dans « cette eau libre » et courante de la conscience, baignent et s'y colorent, entraînant avec elles les sentiments de leurs relations proches et éloignées, leur « harmonique psychique », leur « frange ». — Reste à savoir si James, qui reproche tant à la psychologie traditionnelle de morceler et d'isoler les faits de conscience, les uns des autres, ne donne pas lui-même dans l'excès contraire en substantialisant, pour ainsi dire, ce « courant de la conscience » au détriment des constantes qualitatives des représentations et des sentiments. D'ailleurs la psychologie traditionnelle reconnaît depuis longtemps cette interférence de la représentation et de l'affectivité, et elle peut accepter — exagération mise à part — ces harmoniques psychiques, ces franges entourant toute image, cette sélection active au sein de l'expérience humaine.

3. *Le « moi » et le « je »*. — « L'intérêt vraiment unique que tout homme porte à cette partie de la création qu'il peut appeler *moi* ou *mienne* est peut-être une énigme morale; mais c'est un fait psychologique fondamental » (p. 225). Parmi toutes les sélections faites dans l'expérience, celle entre le moi et le non-moi se rencontre chez tous les hommes, et manifeste le mieux l'unité de l'espèce. Mais la question du « moi » se divise. Le « moi » se présente comme un objet connu : c'est « le moi empirique ». Ce « moi » est lui-même saisi par le sujet connaissant : le « je », le « pur ego ».

Les éléments intégrants du « moi empirique » peuvent se ramener à trois : le moi matériel, le moi social, le moi spirituel. Les sentiments et les émotions qu'il revêt se présentent sous deux formes principales : la satisfaction et le mécontentement de soi. Les réactions que ces sentiments provoquent sont : l'amour, la recherche et la défense du moi, avec leurs applications au moi physique, au moi social et au moi spirituel, avec leur conflit possible et leur hiérarchie.

C'est le « je » qui pense le « moi » comme un objet, privilégié sans doute, mais comme un objet pourtant, parmi les différents objets dont

il a conscience. Mais quel est ce « je »? Qui est ce « penseur »? Est-ce l'état de conscience qui ne fait que passer, ou est-ce une réalité plus profonde, « âme », « moi transcendental », « esprit »? Un fait domine l'analyse expérimentale du « je »; c'est son identité permanente au milieu du flux des phénomènes de conscience. Une réalité distincte d'eux combine leurs éléments : « Prenez tel nombre d'éléments qu'il vous plaira; appelez-les comme vous voudrez, forces, particules de matière, ou unités psychiques; jamais ces éléments ne pourront se *réunir* tout seuls ni se « sommer » eux-mêmes. Chacun reste dans la somme ce qu'il a été; et la somme n'existe que sous les espèces d'une addition des unités faite par quelqu'un qui les voit et les synthétise *du dehors*, ou encore sous les espèces d'une combinaison des effets produits par les unités sur une réalité qui leur reste extérieure » (p. 255).

On pourrait croire que James va conclure que « ce je ne sais quoi » qui synthétise *du dehors* les états de conscience, doit être « un principe permanent d'activité spirituelle constamment identique à lui-même, où qu'on le rencontre. » Il n'en est rien. Et c'est ici que l'on peut saisir sur le vif combien la psychologie expérimentale, dite psychologie scientifique, est, oserons-nous dire, antipsychologique, par cette brisure soudaine qu'elle impose à l'esprit, dont l'inclination naturelle est de dépasser l'expérience, et de conclure à la raison d'être des faits constatés, comme si la pensée métaphysique était une intruse, alors qu'elle est la tendance la plus foncièrement vitale, qu'on ne peut, sans violence, enfermer dans un cercle empirique. Mais James se contredirait lui-même s'il s'oubliait à dépasser l'expérience. Ce serait un « saut » dans l'hypothèse métaphysique, alors que pour nous, ce serait tout simplement la pensée évoluant jusqu'au bout d'elle-même, et cherchant son objet propre : l'être et les raisons d'être. S'il ne s'agissait que d'une question de points de vue, d'ordre hiérarchique et de subordination dans nos démarches de connaissance, cette démarcation de l'aspect empirique et de l'aspect métaphysique n'aurait rien que de très légitime, mais il n'est pas besoin de lire beaucoup d'ouvrages modernes de psychologie pour constater le parti pris de ne vouloir admettre, comme « scientifique », que l'étude expérimentale des faits de conscience, et de mettre au rang des hypothèses — et pour beaucoup hypothèse est dans ce cas synonyme de rêve — toute recherche qui entreprend de dépasser les données sensibles et concrètes.

Du moins James — et il faut l'en louer — ne va pas jusqu'à cet excès. Il se contente, dans la question du moi, d'ajourner, sans les exclure, ces « casse-tête » qui sont les problèmes métaphysiques, et il conclut : « Le moi est donc un agrégat empirique d'états à connaître objectivement. Le Je qui les connaît ne saurait, lui, être un agrégat; cependant la psychologie n'a aucun besoin d'en faire une entité métaphysique invariable, telle que l'âme, ni un principe extérieur au temps, tel que le moi transcendental. Le Je n'est que la pensée du moment toujours différente de la pensée immédiatement antérieure

qu'elle *s'approprie* avec tout ce que celle-ci s'appropriait » (p. 278). « Le penseur, c'est la pensée » (p. 279).

Nous nous contenterons de l'analyse de ces deux principaux chapitres. Si les autres, comme les précédents, appellent des réserves, il faut reconnaître que tous sont du plus captivant intérêt. « C'est une psychologie étonnamment riche, fraîche et concrète » que celle de James, écrit M. Baudin. « C'est à un véritable Γνῶθι σεαυτόν qu'il nous convie sans cesse, à une conscience de plus en plus nette des plus intimes « pulsations » (il aime ce mot) de notre vie intérieure, à la pénétration de nos propres méthodes de pensée, d'action et d'émotion; chaque fois qu'une analyse nous est proposée, il se trouve, comme par hasard, que c'est l'analyse de ce que nous croyons avoir en nous de plus profond, de plus individuel, de plus étranger à ces généralités psychologiques par quoi nous prétendons nous expliquer les autres consciences » (Préface, p. III). Ajoutez à cela les détails piquants, les traits anecdotiques, la grâce et la bonhomie des confidences, l'originalité et le pittoresque des formules, les préoccupations pédagogiques et morales qui viennent à chaque instant aviver l'intérêt de l'analyse, et vous aurez le secret du charme et de l'attrait qui émanent de ce « *Précis* » comme d'ailleurs de tous les ouvrages du psychologue américain. On y trouvera « une somme énorme de vérités provisoires sur les états de conscience ». Aussi bien James n'a-t-il pas, personnellement, d'autre but et il l'avoue ingénument : « L'idée que je me fais de la psychologie envisagée comme science naturelle est précisément celle d'un corps provisoire de vérités relatives aux états de conscience et aux connaissances qu'ils ont le privilège de nous donner. Quelque théorie que l'on soit amené à adopter ensuite sur la matière, sur l'esprit et sur la connaissance, les faits et les lois de la psychologie ainsi comprise ne peuvent manquer de garder leur valeur. Si, maintenant, des critiques trouvent que ce point de vue de science naturelle écourte par trop arbitrairement les choses, je les prie au moins de ne pas blâmer un livre qui s'engage à ne point le dépasser : qu'ils le dépassent eux-mêmes et le complètent de leurs spéculations plus profondes » (p. 3-5).

M. Frédéric Jodl a donné une troisième édition de son *Lehrbuch der Psychologie* (1), et s'est efforcé de le mettre au courant des travaux contemporains. La première partie de ce manuel se tient dans le cadre de la psychologie expérimentale et à ce point de vue contient d'abondantes informations et références. La partie métaphysique est beaucoup moins heureuse. Comment, par exemple, la coexistence d'un équivalent mécanique à l'opération psychique rend-elle impossible le dualisme de l'âme et du corps?

— M. Ch. Myers, professeur de psychologie aux deux Universités de Cambridge et de Londres, vient de publier *A Text Book of experimental Psychologie* (2). C'est, avant tout, un recueil d'expériences

1. Fr. Jodl. *Lehrbuch der Psychologie*. 2 vol. Stuttgard, Cotta.

2. Ch. Myers. *A Text Book of experimental Psychology*. London, Arnold.

de laboratoire, avec dessins et descriptions de chaque exercice. *Toutes* les questions, que la psychologie expérimentale considère comme de son ressort, n'y sont pas traitées, et les principales omissions portent sur l'imagination, l'association, les concepts, le langage, les tendances, l'habitude, la volonté. L'attention de M. M. s'est concentrée surtout sur les sensations, la mémoire, le travail musculaire et mental, à propos desquels il nous rapporte les résultats des plus récentes expériences.

— Sous le titre de *Précis de Psychologie* (1), M. G. Raphael, publie une traduction française de la deuxième édition de l'*Abriss der Psychologie*, de M. H. Ebbinghaus. Voir à propos de cet ouvrage notre précédent *Bulletin de Psychologie* (avril 1909, p. 324).

## II. — Méthodes Psychologiques.

De l'ouvrage : *De la Méthode dans les sciences* (2), dont le point de vue d'ensemble sera apprécié dans le *Bulletin de Logique*, nous détachons, pour le considérer à part, le chapitre sur la *Psychologie*, écrit par M. Ribot.

« La psychologie a pour objet l'étude scientifique des faits de conscience. Elle se propose, par la description et l'analyse, de déterminer leur nature : d'abord en montrant les caractères qui distinguent chaque groupe de phénomènes et les variétés de chaque groupe... De plus, le psychologue doit rechercher comment, des états simples, naissent les états complexes et suivant quels procédés ce développement s'opère; déterminer les rapports des processus psychologiques entre eux, avec les fonctions physiologiques de l'organisme, enfin avec les phénomènes physiques et sociaux qui forment le milieu dans lequel l'individu sent, pense, agit » (p. 277).

Pour arriver à ce but, la psychologie emploie certains procédés spéciaux dont l'ensemble constitue sa méthode et qui comprennent : 1° la méthode subjective ou d'observation intérieure; 2° la méthode objective ou d'observation extérieure; 3° l'expérimentation; — enfin quelques méthodes ou procédés auxiliaires.

1. *Méthode d'observation intérieure ou introspection.* — Elle est, selon M. Ribot, « la méthode fondamentale de la psychologie, la condition nécessaire de toutes les autres et à peu près la seule qui ait été employée pendant des siècles » (p. 279). Elle n'est pas une conscience individuelle quelconque des faits psychiques, mais elle implique la réflexion sur soi-même et l'analyse; et tout le monde n'est pas capable de manier l'introspection, car on naît psychologue. La psychologie présente ainsi cette particularité qu'elle observe directement les phénomènes qui sont sa matière. Mais, par elle-même, la méthode d'introspection donne naissance à des difficultés spéciales et M. Ribot rappelle quelques objections et les réponses qui leur conviennent. Première objection : on ne peut être à la fois specta-

1. H. Ebbinghaus. *Précis de Psychologie.* Trad. par G. Raphael. Paris, Alcan, 1909. 1 vol. in-8.

2. *Essais sur la Méthode dans les Sciences.* Paris, Alcan, 1910, 350 pages.

teur et acteur, et l'introspection en se fixant sur une opération mentale, qui par elle-même est plus ou moins absorbante, ne peut que l'amoindrir sinon l'altérer. Réponse : il est évident qu'il y a des états de conscience, spécialement les émotions fortes, qui, de leur nature, échappent à l'observation intérieure; mais, ces cas défavorables, si on ne peut les observer d'après le présent peuvent l'être d'après le passé immédiat, d'après la mémoire. — Deuxième objection : dans le cas du psychologue, l'objet observé ne ressemble pas à celui du physicien ou du chimiste, parce que les états de conscience ne sont pas des objets stables et fixes; des séries différentes d'idées et de sentiments peuvent se mouvoir au même moment dans la conscience. Réponse : l'opposition entre les deux cas n'est que relative; l'objet extérieur, en tant que connu, dépend, lui aussi, de la fixité ou des oscillations de l'attention, de la mémoire, de l'imagination, bref, de l'état psychique actuel de l'observateur. — Troisième objection : C'est la plus grave. Elle se fonde sur le caractère individuel de l'introspection. L'observation n'est vérifiable que par celui qui la fait; son résultat ne saurait donc prétendre à s'imposer comme loi générale; elle ne peut aboutir qu'à donner l'histoire interne d'un individu. — Cette difficulte est inéluctable, selon M. Ribot, et montre clairement la nécessité d'ajouter, à la méthode subjective, des procédés objectifs.

2. *Méthode objective, ou d'observation extérieure.* — Elle s'applique aux manifestations de la vie psychique chez les autres dont les signes externes nous permettent une interprétation analogique par rapport à celle de notre expérience individuelle. Cette méthode repose sur ce postulat implicitement admis : que, sauf exception, l'organisation psychologique de tous les hommes est foncièrement la même. « L'observation extérieure élargit infiniment le cercle de la psychologie; elle permet de généraliser, ce qui est le caractère indispensable de toute science. » La méthode objective se subdivise en *directe* et *indirecte*, selon qu'elle s'applique directement aux êtres conscients, ou indirectement aux produits de leur activité : histoire, langues, arts. Et, à ce propos, M. Ribot réduit à leur juste valeur la méthode des *tests* et celle des enquêtes par questionnaires dont on a l'habitude d'exagérer considérablement l'importance. D'autre part, il marque l'utilité, pour les résultats de l'observation extérieure, de la méthode *comparative*, qui a pour but d'établir les différences et les relations de la psychologie des peuples civilisés et de celle des peuples primitifs; l'utilité aussi de la méthode *génétique*, variété de la précédente, et qui étudie le développement psychologique à travers les espèces et dans l'individu.

3. *L'expérimentation.* — « En psychologie comme dans toute science, l'expérimentation est une observation faite dans des conditions déterminées d'avance et qui a pour but de simplifier le problème, en éliminant tout ce qui lui est étranger. » Elle se présente sous trois formes principales : 1° Étude directe des phénomènes physiologiques et par suite, indirectement, des états de conscience concomitants. C'est la *psychologie physiologique.* 2° Étude directe des phénomènes psychiques. C'est la *psychophysique.* 3° Étude des troubles morbides considérés comme un procédé de décomposition et d'analyse. C'est la

*psychologie pathologique.* Après avoir constaté les résultats de la psychologie physiologique et marqué les avantages, mais aussi les défectuosités de la psychophysique quantitative qui n'établit guère que des moyennes et ne peut guère éviter l'artificiel dans ses expériences de laboratoire, M. Ribot établit la supériorité de la méthode pathologique, dont il a été, du reste, un des principaux instigateurs. « La maladie, en effet, est une expérimentation de l'ordre le plus subtil, instituée par la nature elle-même, dans des circonstances bien déterminées et avec des procédés dont l'art humain ne dispose pas : elle atteint l'inaccessible » (p. 300).

On ne saurait exposer plus exactement que ne l'a fait M. Ribot, le but de la psychologie strictement expérimentale et la méthode qui lui convient. Mais nous aurons à examiner plus loin si la *science* psychologique ne doit pas dépasser ce cadre restreint de l'expérience où l'enferment résolument les modernes.

C'est là, d'ailleurs, et à juste titre, un objet de préoccupation pour les psychologues spiritualistes. Un correspondant anonyme de la *Revue de philosophie* s'en est fait l'écho par une question posée en ces termes : « Les néo-scolastiques étudient encore, sous la rubrique *Psychologie*, l'ensemble des questions qui composaient chez les Grecs et au moyen âge le *Traité de l'Ame.* Mgr Mercier, par exemple, continue à suivre la division du Περὶ ψυχῆς et du *De anima* en vie végétative, vie sensitive, vie intellective. Or, ce que les psychologues désignent aujourd'hui sous le nom de Psychologie est quelque chose d'assez différent quant à l'objet et quant à la méthode. Faut-il maintenir la tradition scolastique sur ce point, comme on le fait dans la plupart des grands séminaires; ou bien, convient-il de lui substituer la conception nouvelle, qui est à peu près universellement adoptée? » (1)

A cette question, M. le Comte Domet de Vorges, répond, « sans hésiter », « qu'il faut garder les cadres de l'ancienne psychologie » parce que plus conformes à la vérité objective. Bien qu'intimement unies dans l'homme, dans l'unité d'un seul et même être, ces trois vies : végétative, sensitive, intellective, « sont essentiellement distinctes : elles n'ont ni la même nature, ni les mêmes instruments, ni le même but... » « Ces différences profondes et de la plus haute importance sont parfaitement mises en relief par les classifications de la psychologie ancienne... La psychologie moderne ne sait plus aller jusqu'aux caractères fondamentaux, elle s'arrête volontiers aux caractères secondaires et souvent superficiels. » Ce qui ne signifie point qu'il ne faille pas tenir compte des résultats auxquels elle a abouti. « Il n'est pas vraisemblable que l'immense développement des sciences modernes n'ait pas dû changer sur quelques points les anciennes manières de concevoir. » L'auteur a du reste la conviction que les lois établies par l'étude des faits « ne feront que confirmer la vieille doctrine de l'union intime et substantielle de l'âme et du corps. » (2)

1. *Revue de Philosophie,* 1er novembre 1909, p. 555.
2. *Revue de Philosophie,* 1er janvier 1910, pp. 74-76.

Dans une autre réponse, M. Paul Charles se prononce nettement en faveur de la séparation de la psychologie et de la métaphysique de l'âme, et cela, « au nom des principes et au nom de l'usage ». Au nom des principes; car les sciences diffèrent par leurs objets, et « il est hors de doute que les faits de conscience et le principe vital sont des objets réellement distincts. » « Par suite deux sciences sont nécessaires: l'une pour rechercher, décrire et classer les faits de conscience et découvrir les lois qui les résument et les gouvernent, l'autre pour remonter à leur cause. La première relève surtout de l'observation, la seconde du raisonnement. Celle-ci appartient à la catégorie des sciences déductives, celle-là prend place parmi les sciences inductives ». « Il y aurait illusion à croire que séparer, comme le font les modernes, la psychologie de la métaphysique de l'âme, ce serait s'écarter de la tradition scolastique ». Enfin, il convient de conserver au mot *Psychologie* le sens précis consacré par l'usage. Il nous faut parler comme tout le monde : « c'est le moyen de comprendre nos contemporains et de nous faire comprendre d'eux » (1).

M. Peillaube conclut lui aussi à la séparation de la Psychologie et de la Métaphysique. Il rappelle que le *Traité de l'âme* d'Aristote est une partie de sa « Physique »; et l'on sait que la méthode de celle-ci est à la fois empirique et métaphysique. Mais la loi de la division du travail a scindé peu à peu la « Physique » aristotélicienne en diverses sciences particulières. Aujourd'hui la Physique se réduit à l'étude de certaines propriétés de la matière brute; la Physiologie à celle de la matière vivante; et la Psychologie à celle de la vie consciente. La Psychologie est ainsi devenue une science expérimentale. Comme toutes les autres sciences empiriques, elle se distingue de la métaphysique; mais, pas plus qu'elles, elle ne peut se suffire. « La métaphysique, écrit M. P., est le complément nécessaire dont le besoin ne manque jamais d'être senti par l'esprit du chercheur, qu'il soit physicien ou psychologue. Je dirai même que la Psychologie, étant la plus complexe des sciences de la nature, soulève plus de problèmes métaphysiques que les autres. Et il se trouve ainsi que la science la plus empirique de toutes — puisqu'elle a pour objet l'expérience immédiate et personnelle — est aussi celle qui réclame le plus son complément métaphysique ».

Le même auteur constate avec regret que trop de *Manuels* de Psychologie, restés fidèles au cadre du Περὶ ψυχῆς, mélangent d'ordinaire l'observation et la spéculation métaphysique, sans pénétration aucune, et se contentent de « juxtaposer des pages scientifiques et des pages métaphysiques, qu'un ciseau plus ou moins intelligent a découpé dans des ouvrages de science et de métaphysique. » « Je comprendrais, ajoute-t-il, des notions scientifiques réellement utilisées en métaphysique; mais je ne comprends pas des notions scientifiques simplement rapportées. » (2)

On ne peut que souscrire pleinement à ces dernières paroles de l'émi-

1. *Ibid.*, pp. 77-78.
2. *Ibid.*, pp. 78-84.

nent directeur de la *Revue de philosophie*. Le point de vue empirique ne saurait se confondre avec le point de vue métaphysique et les *Manuels de Psychologie* qui se permettent cette confusion manquent de l'esprit scientifique élémentaire qui est de distinguer les objets et les méthodes. Il faut aussi admettre que l'énorme développement des études psychologiques exige aujourd'hui la division du travail et que ce champ immense demande à son tour de nouvelles subdivisions dont chacune, à elle seule, pour être explorée à fond, peut suffire à absorber la vie entière d'un savant. Tout cela est fort vrai. Mais, il y a, au fond de ce débat, un point inexprimé, qui, mis en lumière, éclairerait davantage, nous semble-t-il, la question qui a motivé les précédentes réponses.

Admis que l'on puisse, très légitimement, sans dépasser l'ordre phénoménal, analyser les faits psychologiques, les *expérimenter* et surtout les coordonner en lois générales, il reste bien entendu que, jusque-là, on ne fait aucunement de la philosophie, mais seulement de la science descriptive, de la « science naturelle », comme dirait James. Du moins, on ne saurait appliquer à cette étude le nom de *science*, au sens aristotélicien et traditionnel du mot. Pour le Stagyrite, une chose est scientifiquement connue quand elle est rendue intelligible à l'esprit par la connaissance de sa raison d'être, de son διότι, de ses causes; ainsi, à son point de vue, science est synonyme de philosophie et la métaphysique elle-même n'est que la première des sciences, parce qu'elle est la recherche par les premières causes. De même que, pour Aristote, il ne saurait y avoir d'une part une philosophie expérimentale, et d'autre part une philosophie rationnelle, de même, il n'y a pas deux sciences psychologiques distinctes : la première portant sur les phénomènes coordonnés en lois, la seconde sur les causes de ces phénomènes et de ces lois; mais il n'y a qu'une seule Psychologie qui, à partir des faits dûment analysés, remonte, pour les rendre pleinement intelligibles, à leurs causes propres, et, par suite à leur principe premier, l'âme, dernier terme, en cette matière, de l'investigation scientifique. Ainsi, la Psychologie, comme science, est bien un περί ψυχῆς, et sa définition réelle rejoint sa définition nominale (ψυχή, λόγος).

Il faut donc y regarder de près quand on entend séparer comme deux sciences distinctes, l'étude expérimentale des phénomènes et la Psychologie rationnelle, et ne point trop se réclamer d'Aristote pour justifier cette séparation. Consacrer la première comme une véritable science, c'est au contraire abandonner le sens aristotélicien de ce mot et ne lui donner que sa signification moderne : description des phénomènes et réduction à leurs lois générales par la méthode inductive. Si donc un *Manuel de Psychologie* veut se tracer l'idéal d'être entièrement fidèle à la tradition aristotélicienne et scolastique, il pourra fort bien accueillir les résultats de l'étude expérimentale des phénomènes psychologiques, mais cela fait, et graduant les points de vue, — ce qui n'est pas autrement difficile — il devra se souvenir qu'il n'aborde vraiment l'œuvre philosophique et scientifique, au sens aristotélicien du mot, que lorsqu'il s'applique à rendre intelligibles les phénomènes coordonnés

en lois, par la recherche de leurs causes, de leur dernier pourquoi, c'est-à-dire de leur principe premier : l'âme.

Si l'on veut se rendre compte de la distinction radicale qui existe entre la conception aristotélicienne et la conception moderne de la science, il faut lire l'ouvrage considérable : *L'hypothèse rationaliste et la méthode expérimentale* (1), dans lequel M. Francis Maugé entreprend la justification philosophique de la science et de la méthode expérimentales. A la logique syllogistique classique qui conclut du général au particulier, l'auteur substitue une méthode intuitive qui n'a pas pour objet de découvrir d'emblée des concepts généraux et d'universaliser l'expérience, mais seulement de déterminer des rapports constants entre des représentations élémentaires. Tout ce qui ne relève pas de l'expérience relève de la déduction. Mais celle-ci ne procède point par subsomption de concepts; elle ne doit être qu'une identification de propositions individuelles, et ne plus s'acheminer que de l'individuel au général et de l'élémentaire au complexe, l'ordre logique se confondant avec l'ordre chronologique.

Cette conception de la science expérimentale et de sa méthode est bien, on le voit, dans la logique du phénoménisme empiriste. M. Maugé en fait l'application aux diverses sciences et en particulier à la Psychologie. Selon lui, cette dernière application présente de très grandes difficultés : « Faire une expérience revient à déterminer une relation constante entre deux objets, considérés *in abstracto*, c'est-à-dire soustraits à l'influence du milieu. Par définition, un phénomène est considéré comme psychique, quand il est déterminé par un caractère, c'est-à-dire par un ensemble très complexe de circonstances, difficilement dénombrables. Il ne peut donc remplir les conditions de la méthode sans cesser d'être psychologique : d'où résulte, semble-t-il, une antinomie. » (p. 113.) Quant aux lois psychologiques elles-mêmes, qui prétendent exprimer des rapports constants embrassant tous les phénomènes, un psychologue avisé en découvrira toujours un qui ne rentre pas dans le cadre préétabli et tout le travail sera à reprendre. « La méthode expérimentale n'est donc applicable à la psychologie qu'à condition, pour elle, d'expérimenter sur les processus purement sensoriels ou intuitifs, susceptibles d'aboutir à des réactions immédiates et aussi dégagés que possible de toute connexion mentale » (p. 121.) Cette conclusion trop restrictive et, en somme, défavorable à la psychologie expérimentale, sort logiquement des principes posés; mais ceux-ci sont discutables : les phénomènes psychologiques, quelles que soient leurs connexions accidentelles et leur variabilité subjective, présentent des constantes qu'il est permis d'universaliser; — et l'induction peut aboutir à des lois générales, non explicatives sans doute; car, pour cela, il faut dépasser, nous l'avons dit, la science expérimentale.

---

1. Fr. Maugé. *L'hypothèse rationaliste et la méthode expérimentale*. Paris, Alcan, 1909. 1 vol. gd in-8, XII-610 pages.

## III. — Questions Spéciales.

### 1. — L'éveil intellectuel de l'enfant.

M. E. Cramaussel ajoute une précieuse contribution aux travaux des Preyer, des Perez, des Compayré, par son ouvrage : *Le premier éveil intellectuel de l'enfant* (1). La psychologie infantile est particulièrement délicate; car la vie de l'enfant « est un peu comme ces inscriptions effacées, où l'on peut lire à peu près tout ce que l'on veut ». La facilité de la découverte peut donner l'illusion de la facilité à édifier des théories. Aussi doit-on prendre garde et n'aborder cette étude qu'à l'aide d'une méthode rigoureuse : se placer le plus près possible des enfants, observer fidèlement leurs actes en eux-mêmes, dans leurs antécédents et leurs conséquents, de manière à suivre fidèlement l'ensemble du développement; puis après cela, ne pas se leurrer de l'espoir d'avoir trouvé une solution définitive, mais seulement d'avoir contribué à la préparer. Telle est l'excellente attitude qui préside à ce travail L'auteur, après avoir tenu compte des résultats rapportés par d'autres, les a corroborés par l'observation minutieuse faite sur quatre enfants, « élevés ensemble, sous la surveillance et dans la société à peu près exclusive de leurs parents ». Quel a été chez ces enfants, quel est chez les enfants en général, la manière caractéristique de la sensation, de l'association, de l'intuition, du langage, du concept, du jugement et du raisonnement? Tel est l'objet des sept chapitres du livre.

Le premier chapitre contient des observations sur les premières sensations visuelles, auditives et tactiles. Il est difficile de déterminer le moment où commence la sensation proprement dite et de la distinguer de l'impression et de la réaction nerveuses; car l'enfant réagit ordinairement aux excitations avant de les sentir, et c'est à la faveur de cette réaction dès l'abord très sûre que s'éveille et se développe par degrés en lui l'attention. Dès qu'elle apparaît, la sensation est, non pas comme on l'a cru, trouble et confuse, mais pure et nette ainsi qu'il convient à l'élément initial dont se composera une telle œuvre. Ainsi, l'enfant serait d'emblée en possession de sens parfaits.

Les faits de sensation en impliquent d'autres, grâce auxquels sera possible leur progrès ultérieur. Telles sont : l'association, la mémoire, l'attention. Le premier âge est par excellence celui de l'association : « de tous côtés, elle foisonne dans la conscience enfantine : tous les éléments s'y lient en vertu d'une sorte de force végétative ». Mais ces associations n'ont pas la même forme que chez nous : l'enfant associe par contiguïté et fait des rapprochements inattendus et souvent bizarres; il saisit bien les différences, mais très difficilement les ressemblances : « la ressemblance est en effet un rapport complexe, qui comprend un ensemble d'identités et de différences, dont l'unité n'est déterminée que par un acte intellectuel ». L'association n'est pos-

1. E. Cramaussel. *Le premier éveil intellectuel de l'Enfant.* Paris, Alcan, 1909. 1 vol. in-12, IX-200 pages.

sible que par la mémoire. Chez l'enfant, celle-ci est dénuée d'éléments proprement intellectuels; elle est surtout *sensitive*. Ce qui la caractérise, ce n'est ni la faiblesse ni l'infidélité, mais c'est la simplicité originale des objets et de ses opérations; c'en est enfin la clarté, la pureté. Nos souvenirs à nous sont facilement déformés par l'action; nous ne nous souvenons guère de faits élémentaires, mais de résumés, de résultantes. L'enfant au contraire, dans son esprit neuf que nulle préoccupation pratique n'effleure, garde soit des sensations pures, soit des groupements primitifs où elles ne sont point effacées. Son attention se dirige vers un seul objet, dont elle ne se détourne pas aisément et cet objet est rarement celui qui nous intéresse nous-mêmes, parce qu'inutile; mais l'inutile est souvent aussi le plus sensible, le plus saillant.

Avec les sensations isolées ou groupées, l'enfant n'a pas encore affaire à une réalité consistante. Elle se dégage pour lui grâce à un acte nouveau : l'intuition. Cet acte, l'auteur le définit : « la projection spontanée de certains faits de conscience en une réalité où s'efface toute trace de travail subjectif. » C'est un acte déjà intellectualisé, fruit de l'activité créatrice de l'esprit, mais pour ainsi dire automatique et instinctive. C'est par intuition que l'enfant connaît les personnes et les objets comme existant en dehors de lui, puis progressivement son corps, son « moi mental », la distinction entre le rêve et la veille. L'intuition enfantine se distingue par sa vivacité, sa fraîcheur, sa facilité et sa promptitude. Enfin, — ce caractère est à la fois cause et effet de tous les autres, — elle est purement intellectuelle. Ce qui rend puériles à nos yeux, la plupart des intuitions de l'enfant, ce n'est pas qu'elles supposent un esprit moins net et moins vif que le nôtre, c'est plutôt qu'elles ne tiennent aucun compte des convenances pratiques. Détaché de l'action, exempt de nos habitudes déformatrices, l'enfant a une vision des choses nette et personnelle dont seuls le poète ou l'artiste se rapprochent par instants.

Par le langage, l'enfant accuse son progrès intellectuel. Les débuts en sont gauches, mais le style imprévu en est pittoresque. Il est fait d'onomatopées, d'imitation des bruits ou des mots entendus et retenus. Si tout d'abord l'enfant ignore nos mots, il voit nos gestes, et le moindre indice lui suffit pour distinguer un mot dont il ignore le sens et dont il ne devine peut-être pas même l'usage. En se trompant, il apprend à se corriger, et ainsi son langage est rarement confus pour lui-même bien que parfois incompréhensible pour nous; « il est singulièrement correct à sa manière, ingénieux le plus souvent, vivant et personnel presque toujours. »

Le concept n'attend pas, pour se former, l'apparition du langage: avant de dire ou même de comprendre un seul mot, l'enfant établit entre certaines de ses intuitions un ordre qui n'est pas simplement associatif, comme le montre la liberté avec laquelle il en dispose; ni seulement intuitif comme le prouve la facilité avec laquelle il l'étend à des objets nouveaux. L'observation montre que ces premiers concepts, antérieurs au langage, impliquent la perception d'une identité partielle en des objets différents. Les concepts que l'enfant se forme

ensuite à l'aide des mots que nous lui suggérons, se présentent à nous comme confus et incohérents. Ils sont moins purs au point de vue de l'objectivité que les premiers, parce que nous y avons introduit des éléments utilitaires et pratiques. Le développement ultérieur de ces concepts est extrêmement divers suivant la variété des rapports entre la pensée enfantine et la nôtre. Il tend en tout cas à se faire régulièrement, l'enfant mettant à profit autant que possible ses ressources personnelles : sensations et intuitions.

La faculté de juger suppose des conditions complexes et difficiles. Elle suppose une détermination exacte des intuitions, dont chacune peut être rattachée, par chacun de ses multiples aspects, à un ensemble différent... Elle suppose surtout une activité souple et agile qui puisse apercevoir l'ensemble et les détails, retrouver et réadapter des rapports que la réalité rompt et renouvelle incessamment. Aussi ne faut-il pas s'étonner que l'enfant qui jusqu'ici tirait pour ainsi dire de lui-même l'essentiel de ses actes, semble maintenant l'attendre de nous. Le jugement enfantin est surtout en principe un produit de l'éducation. Mais l'enfant aspire vite à s'en libérer et à obéir seulement à l'impulsion intérieure de l'esprit, parce qu'il y trouve la conscience de sa souplesse et de sa force.

Comme les autres actes intellectuels, le raisonnement sort de l'association et s'en dégage par degrés. Mais ici encore, en raison de la complexité de l'acte, l'enfant commence à reproduire des modèles tout faits; puis peu à peu s'enhardit. Mais la plupart de ses raisonnements, qu'ils soient déduction, induction ou analogie, sont purement formels, ou bien ils exposent des divinations, proposent des essais et se présentent volontiers sous forme de questions.

La conclusion générale de cette très sympathique étude, — malheureusement décolorée par une analyse trop rigide — est que l'enfant n'est pas loin d'être un petit chef-d'œuvre au point de vue de l'agilité, de la souplesse et de l'objectivité intellectuelles. « Conception édénique » comme on l'a dit; hypothèse séduisante dans laquelle un auteur philosophe a mis, si nous ne nous tompons, quelque peu de son propre optimisme paternel.

Une note moins optimiste se dégage de l'ouvrage : *L'évolution psychique de l'enfant* (1) par le Dr H. Bouquet. Psychologue et spécialiste des maladies d'enfants, cet auteur résume les données de son expérience personnelle sur l'évolution de la mentalité humaine dans les premières années de la vie. « L'enfant naît, sans contredit, le plus deshérité, le plus *nu*, au point de vue psychique de tous les animaux que nous connaissons, et, d'autre part, il doit parvenir à un niveau intellectuel très supérieur à aucun d'eux. Il y a donc là, et dans un laps de temps relativement très court, une somme d'acquisitions formidable à réaliser. » (p. 3.) Le Dr B. remonte, dans ses analyses, jusqu'au moment même de la naissance et aux premières manifestations de la

1. H. Bouquet. *L'évolution psychique de l'enfant*. Paris, Bloud, 1909. In-12, 102 pages. — Ce volume fait partie de la *Bibliothèque de Psychologie expérimentale et de Métapsychie*, publiée sous la direction du Dr Raymond Meunier.

vie; il suit l'éveil de l'activité sensorielle: vue, ouïe, goût, odorat, toucher; puis l'évolution des activités mentales plus complexes : marche, langage; enfin il aborde directement la psychologie proprement dite des tout petits enfants : habitude, mémoire, vie affective, imagination, sens esthétique, éthique, etc. « Ce n'est que très lentement, répétant pour ainsi dire, dans son évolution personnelle, l'évolution de l'humanité tout entière, que l'enfant se dégagera du monde imaginaire et rudimentaire qu'il s'est créé, des illusions dont il est victime et qu'il parviendra à prendre de la nature qui l'entoure une conscience nette et une idée acceptable et raisonnable. » (p. 88.) Cet ouvrage, qui ne prétend sans doute pas épuiser la matière, et qui, à cause de cela même, renferme des analyses parfois trop écourtées, intéressera tous ceux que préoccupent les questions d'éducation et de psychologie infantile.

— En se basant sur l'analyse psychologique, le Dr Lavrand dans son livre *La Rééducation physique et psychique* (1), examine de façon synthétique les diverses rééducations physiques et psychiques tentées par la thérapeutique contemporaine.

— Notons en terminant une série d'articles ayant trait à la psychologie infantile, parus dans la revue *Archives de Psychologie: Recherches expérimentales sur le dessin des écoliers de la Suisse romande* par E. Ivanoff (décembre 1908, pp. 97-156); *Expériences sur l'influence du mode d'épellation dans la mémoire de l'Orthographe* par T. Jonckheere (ibid., pp. 189-199); *Contribution à la psychologie de l'adolescent* par A. Lemaitre (avril 1909, pp. 221-262); *La mesure de l'intelligence chez les enfants normaux* par le Dr Decroly et Mlle Degand (janv. 1910, pp. 81-108); *Qu'est-ce que les enfants dessinent?* par D. Katzaroff. (*ibid.*, pp. 124-133.)

## 2. — Le doute.

Ce n'est pas au point de vue critériologique, mais seulement psychologique, que M. Sollier entreprend d'étudier l'état de conscience opposé à la croyance, à savoir le doute, dans son ouvrage portant ce titre même : *Le Doute* (2). Ce n'est pas que l'auteur n'ait ses idées critériologiques et il les exprime sur un ton singulièrement tranchant qui, du reste, n'en impose qu'à lui-même : « La certitude n'est jamais absolue... Nous n'avons, en réalité, aucun criterium de la certitude » (p. 9). Et, pour le dire en passant, l'auteur a cette manière habituelle, au cours de son ouvrage, de jeter, de droite et de gauche, ses opinions personnelles en matières proprement philosophiques ou religieuses et à propos de questions qui en sont parfaitement désintéressées. Voici, parmi beaucoup d'autres, un passage de ce genre : « Il est une variété du scepticisme qui peut s'accommoder facilement avec la vie pratique, parce qu'elle ne s'applique qu'à certains grands problèmes métaphysiques ou religieux, c'est l'agnosticisme. Est-ce une

1. Dr Lavrand. *La Rééducation physique et psychique*. Paris, Bloud, 1909. In-12, 128 pages. Publié dans la même *Bibliothèque*.

2. Sollier. *Le Doute*. Paris, Alcan, 1909. 1 vol. in-8, VIII-408 pages.

forme de doute? Non, car c'est le refus volontaire et systématique de chercher à se faire une opinion sur ce que l'homme ne peut ni concevoir, ni expérimenter, ni contrôler, et n'a aucune chance de le pouvoir jamais. A moins de vouloir perdre son temps à résoudre des problèmes qu'on sait insolubles pour nous, ou accepter aveuglément une des solutions imaginées et qui ne reposent sur aucune base sérieuse, ou aimer à se payer de mots, l'agnosticisme est évidemment la seule attitude possible pour un sage. Malheureusement beaucoup d'esprits en sont incapables. Ils ont besoin à tout prix de croire... Ils préfèrent croire une erreur que d'ignorer la vérité. Aussi voit-on certains grands esprits, après avoir essayé d'y atteindre, être pris de doute avec angoisse, de doute véritable cette fois, et se jeter, pour y échapper, dans une foi aveugle. » (p. 6.) De telles paroles se jugent elles-mêmes. Mettrait-on de la bienveillance à n'en pas relever l'impertinence, on doit confesser qu'elles manquent de sérénité. Et nous les signalons moins pour les déplorer dans un ouvrage, qui ne manque pas d'originalité et de valeur, que pour marquer l'orientation donnée par M. S. à son étude sur la psychologie du doute.

Jusqu'ici, en effet, on entendait par doute un état intellectuel caractéristique : état dans lequel notre esprit se trouve quand il demeure en suspens entre deux jugements contradictoires, sans avoir aucun motif qui lui fasse adopter l'un plutôt que l'autre; incertitude de l'esprit hésitant entre l'affirmation et la négation. Le doute était considéré comme essentiellement intellectuel. Pour M. S., le doute purement intellectuel n'existe pas. Qu'est-il donc? Il est l'opposé de la croyance. C'est « un phénomène d'ordre affectif, intéressant la personnalité tout entière primitivement, entraînant secondairement des réactions intellectuelles et volitionnelles, et constitué par un conflit entre des états quelconques d'activité cérébrale, conflit à forme d'oscillations se produisant d'une façon involontaire et s'accompagnant d'un sentiment plus ou moins pénible. » (p. 31.)

De là à envisager le doute plutôt comme un cas pathologique que comme un état normal, il n'y a qu'un pas. L'auteur distinguera bien le doute normal du doute pathologique, mais le premier n'apparaîtra guère que comme une atténuation du second. Tout doute sera donc plus ou moins une maladie affective, et le fait d'une personnalité plus ou moins déséquilibrée.

Quel est l'objet et quelles sont les conditions du doute? Tout ce qui est objet de croyance peut devenir objet de doute; du moins, on peut l'affirmer d'une manière générale, bien que des croyances implicites — celle par exemple en nos sensations, — ne nous soient révélées que lorsqu'elles sont remplacées par le doute. On peut douter de tout, du monde extérieur et du moi. Douter du monde, ce n'est pas forcément douter de son existence, mais de la fidélité des représentations que nous en avons. C'est encore ce sentiment de « drôle », « d'étrange », de « bizarre », « d'irréel » que tant de douteurs obsédés accusent. Douter du monde, c'est encore douter sur une réalité passée (chez les amnésiques) ou seulement à venir (chez les phobiques et les scrupuleux). On doute aussi de soi, de son existence, de sa personnalité, de

ses pensées, de ses sentiments, de ses actes, de ses sensations. Le doute s'oriente chez le douteur, d'après ses goûts, ses habitudes, ses intérêts; il est la base de son tempérament personnel, de son âge, de son milieu, et il est variable, selon les individus, en étendue, en intensité et en durée.

Que le doute s'applique à nous ou à un objet extérieur à nous, il se présente toujours avec les mêmes caractères généraux qui tiennent à sa nature, et avec des manifestations variées qui sont, elles, des réactions individuelles dépendant du douteur. Deux cas sont à considérer suivant que le sujet est un douteur d'occasion ou un douteur d'habitude, suivant qu'il s'agit en somme du doute normal et du doute pathologique. Mais chez l'un comme chez l'autre, l'évolution du doute comprend trois phases : une *période de début*, caractérisée par l'écroulement d'une croyance préalable; l'ébranlement de celle-ci et la formation de la nouvelle peut rester pendant quelque temps à l'état latent, être amenée insidieusement ou être constituée brusquement; 2° une *période d'état*, marquée par des oscillations entre des croyances opposées, soit entre des tendances en lutte pour un choix; elle s'accompagne d'inquiétude, de malaise, de fatigue, d'impulsivité; 3° une *période de décroissance* ou *de résolution*, brusque ou progressive, pénible et violente ou graduelle et insensible. Ces éléments d'évolution se retrouvent à peu près les mêmes chez le douteur normal et chez le douteur pathologique, avec accentuation chez ce dernier; la seule différence vient de ce que « le premier a une origine *exogène* et le second une origine *endogène:* c'est l'objet de doute qui crée le douteur d'occasion; c'est le douteur d'habitude qui crée l'objet de son doute. » (p. 86.)

Abordant l'étude des éléments et des conséquences du doute, M. S. nous avertit que « les philosophes spiritualistes paraissent s'apercevoir aujourd'hui seulement et découvrent que « l'âme » (les guillements sont de l'auteur pour bien montrer sans doute qu'il est délivré de la superstition spiritualiste!) n'est pas constituée par des facultés spéciales, que ses manifestations psychologiques ne sont pas des catégories abstraites » (p. 91); après quoi il fait une profession de foi en faveur d'une psychologie, chapitre de la physiologie cérébrale, qui est elle-même branche de la biologie; encore faut-il se défier des biologistes philosophes qui profitent du confus de la biologie pour édifier des systèmes!

Le doute est caractérisé subjectivement par différents phénomènes. Le plus important, celui qui domine la scène, est, d'après M. S. un trouble affectif, caractérisé par l'agitation mentale, l'obsession, la lutte entre les images contrariantes, avec accompagnement de sensations d'inertie cérébrale, de fatigue; l'attention devient difficile, la conscience est confuse, le raisonnement affaibli, la mémoire ralentie, l'imagination débridée; les formes de l'association se réduisent à celles par contraste et contiguïté En somme, le doute est subjectivement un remous de l'activité cérébrale, puisqu'il est avant tout affectif et que l'émotion n'est pas « un mouvement de l'âme », « ce qui ne veut rien dire », mais un phénomène de cénesthésie cérébrale, et l'on sait que sur ce point, M. S. est à peu près seul à savoir ce qu'il veut dire (1). — Le doute n'est

1. Cf. Revault d'Allonnes. *Les Inclinations*, p. 104 et suiv. ; — et dans la présente Revue (1907), p. 314.

pas seulement un état intérieur, il comporte des *éléments objectifs :* phénomènes moteurs, caractérisés surtout par l'inadaptation des mouvements, et des troubles circulatoires et sécrétoires. Il a de déplorables conséquences physiques, intellectuelles, morales et sociales. « De quelque façon qu'on envisage le doute, il est toujours un signe de faiblesse et une tare plus ou moins grave chez celui qui y est sujet, une gêne et souvent un danger pour ceux qui sont liés à lui sous un rapport quelconque. » (p. 124.)

Après avoir envisagé le doute comme un effet, une résultante, M. S. l'étudie comme une cause, dans les réactions qu'il provoque. Ces réactions, chez le douteur, peuvent se ranger sous quatre chefs : 1° les réactions qui sont dues au caractère individuel des douteurs (émotivité, impressionnabilité, manie, craintes, scrupules, esprit critique et subtil, fatigabilité de l'activité motrice); 2° les réactions qui sont des manifestations inhérentes au doute lui-même (sentiment d'incomplétude, tendance à l'obsession, au dédoublement du moi et à l'angoisse; 3° les réactions qui sont des moyens de défense contre le doute (manies de la précision, de l'ordre, de la symétrie, l'arithmomanie); 4° les réactions conséquentes au doute lui-même (inhibition de l'intelligence, fausseté du jugement et du raisonnement qui peut confiner à la folie, dépression, mélancolie, angoisse, phobie, tendances impulsives).

Quels sont donc en résumé les caractères fondamentaux du doute? Il est constitué par des oscillations entre deux ordres de représentations contraires. Ces oscillations sont spontanées et involontaires; elles ne résultent pas d'une délibération réfléchie et se présentent sous forme d'obsession. Le caractère principal du doute, c'est l'état émotionnel du sujet, conditionné lui-même par une faiblesse cérébrale. Le rôle de l'intelligence proprement dit, n'apparaît donc que comme tout à fait accidentel dans cette conception du mécanisme du doute : celui-ci n'est rien moins, en fin de compte, qu'une maladie de la personnalité. M. Pierre Janet a fait du doute un phénomène accessoire, un symptôme de la psychasténie. Mais, selon M. S., cette théorie est contestable; le doute est plutôt cet état morbide lui-même, d'où découlent tous les caractères typiques de la psychasténie. Celle-ci, à vrai dire, « semble n'être que la maladie du doute. »

Ces dernières conclusions manifestent le point de vue tendancieux de cet ouvrage, d'ailleurs si riche de faits. M. L. Dugas, dans la *Revue philosophique* (1), termine son appréciation par cette très juste remarque : « Le doute est-il le fait primordial et dominateur que pense M. Sollier? En tout cas, il ne l'est ou ne peut l'être qu'à la condition d'être entendu autrement que ne l'entend le vulgaire, d'être conçu comme un fait morbide. M. S. croit avoir envisagé toutes les formes du doute, normal et pathologique; il a en réalité généralisé le doute pathologique, conçu le doute normal comme n'en étant que l'atténuation et l'ébauche... C'est là, ce semble, une lacune, une étroitesse de vue. Le livre de M. S. s'en trouve diminué; il est une thèse très intéressante, très fortement appuyée, très judicieuse, mais une thèse

1. LXVIII (1909), p. 521.

pourtant, au sens restrictif du terme. Le titre de ce livre devrait donc au moins être changé; il devrait être, non le doute, mais la maladie du doute. »

## 3. Les états affectifs.

Sous le titre de « *Problèmes de psychologie affective* », M. Th. Ribot réunit une série d'études qui viennent encore ajouter à ses travaux antérieurs sur les sentiments et les passions. Il les intitule *Problèmes*, parce que, dit-il, « la plupart des sujets traités ont donné lieu à des discussions qui ne sont pas encore closes. »

Le chapitre premier, d'un caractère plus général que les suivants, étudie *la conscience affective*. Est-il bien nécessaire, comme le prétend M. R. « d'être vicié par le préjugé intellectualiste ou par la métaphysique de l'unité absolue pour ne pas voir que sentir et connaître sont deux manifestations totalement différentes »? Non cela n'est pas nécessaire — et sous réserve des théories sous-jacentes — on peut et on doit admettre avec l'auteur la distinction entre les phénomènes intellectuels et les phénomènes affectifs. Mais il n'est pas facile « de saisir la conscience affective, à l'état pur en elle-même, dans sa nature propre, non adultérée, isolée de tout élément intellectuel »; « nous sommes presque toujours condamnés à ne pénétrer jusqu'à l'affectif qu'à travers les formes de notre connaissance, par conséquent à le dénaturer ». Cependant une preuve directe peut être fournie de l'existence d'états de conscience purement affectifs, vides, ou à peu près de contenu intellectuel : la conscience primordiale cénesthésique semble bien totalement ou du moins principalement affective. Au-dessus de ces manifestations élémentaires de la vie affective, il y a des manifestations supérieures vides de tout contenu intellectuel ou très pauvrement pourvues: état agréable provoqué par le hachich et ses analogues; euphorie des phtisiques et des mourants; période d'incubation de la plupart des maladies; état de peur sans causes apparentes et sans objet; état d'excitation, de fatigue, d'angoisse, de détresse qui précède une syncope; émotion-choc de la surprise. Dans tous ces cas, M. R. découvre trois moments successifs : organique, affectif, intellectuel; le sentiment vague et diffus existe pour lui seul, puis, prenant corps peu à peu, se fixe dans une perception ou une idée. Une preuve indirecte de l'existence d'états affectifs purs peut être établie d'après la méthode des variations concomitantes: d'abord par les effets que produit la disparition ou l'extrême affaiblissement de la vie affective (athymie généralisée ou inhibition affective); ensuite par des cas inverses, c'est-à-dire la prédominance exagérée de la vie affective sur la vie intellectuelle (cas de passion violente).

Tous ces faits dûment analysés manifestent sans doute la distinction de l'affectivité et de la connaissance; mais ils ne prouvent pas l'absolue autonomie et l'indépendance de la vie affective par rapport à la connaissance, comme le prétend M. R. Celui-ci tient pour « légers » les psychologues qui veulent que tout état émotionnel soit conditionné par une connaissance. Et pourtant aucun des cas cités ne prouve

vraiment l'absence totale de connaissance antérieure aux réactions émotives. Serait-elle à l'état extrêmement raréfié, la connaissance n'en est pas moins condition déterminante et l'objet résiduel bien que disproportionné à l'explosion de la passion violente n'en reste pas moins cause de l'état affectif. Tous ces faits établissent moins encore, comme parfaitement adéquate, la définition donnée par M. R. de la conscience affective : Elle serait « *la conscience des énergies vitales dans l'individu et de leurs modalités; elle se manifeste comme une force de la nature;* ce qui est logique puisqu'elle exprime la vie organique, végétative qui elle-même se ramène à des actions physico-chimiques, c'est-à-dire à l'inorganique. » Cette fois, les faits sont dépassés, en faveur d'un « préjugé métaphysique », celui du monisme matérialiste.

Après cette étude générale sur la conscience affective, M. R. examine la *mémoire affective.* La question posée est celle-ci : Dans le souvenir affectif d'un fait de notre vie passée, est-ce l'image seule de la personne, de l'objet, qui est remémorée, et non l'état affectif agréable ou pénible qui l'accompagne, de sorte que cet état affectif n'est pas lui-même un souvenir mais un effet nouveau et actuel de l'apparition de l'image, — ou bien y a-t-il reviviscence du sentiment en tant que passé, de l'émotion en tant que vécue autrefois? La thèse de M. R. est d'affirmer cette seconde alternative, et il la prouve par des faits, psychologiques, physiologiques et pathologiques, puis par des preuves indirectes tirées de la stabilité de certaines dispositions qui ne s'expliquent que par la mémoire affective. — Le seul criterium qui permette d'affirmer légitimement un souvenir affectif, c'est qu'il soit *reconnu*, qu'il porte la marque du déjà éprouvé, et que par suite il soit localisé dans le passé. Or, il y a des cas de cette espèce et on peut les diviser en deux groupes; ceux où une comparaison s'établit entre deux états affectifs qui coexistent ou se succèdent très rapidement dans la conscience; ceux où le souvenir affectif apparaît le premier, sous une forme vague qui se complète par l'adjonction d'éléments intellectuels. — Les faits physiologiques témoignent en faveur de la mémoire affective : les processus nerveux ayant fait partie jadis du complexus de l'émotion (changements moteurs, vasomoteurs et autres) tendent aussi à revivre. — La pathologie avec ses cas de phobies, de scrupules, de nostalgie, et l'expérimentation, avec ses analyses de souvenirs affectifs volontairement provoqués, viennent encore fortifier la thèse. Enfin l'auteur apporte des preuves indirectes; elles se résument en cette formule générale : la vie individuelle et sociale de l'homme est pleine de faits qui, sans l'existence de la mémoire affective, sont inexplicables. — Sans doute, des objections demeurent; M. R. ne les ignore pas et il leur donne tout leur relief. Ainsi, on pourrait dire, à propos de quelques-uns des faits cités, que l'image vivement représentée agit comme la réalité elle-même et suscite ces sentiments qui, en vertu de leur intensité, envahissent la conscience, mais que ces sentiments semblables à des états antérieurs sont engendrés à nouveau et sont une sorte de création issue de l'image. On pourrait faire une remarque analogue au sujet de la reviviscence des mouvements physiologiques de l'émotion. Enfin on pourrait trouver que l'expérimentation de la revivis-

cence des états affectifs ne donne pas des résultats très concluants. Mais, aussi bien, M. R. n'entend donner à sa thèse qu'une valeur de haute probabilité.

Le chapitre troisième du livre étudie *l'antipathie*. Toutes les manifestations antipathiques peuvent se ramener à deux formes principales: l'une, *spontanée*, on ressent de l'antipathie sans rien chercher au delà; l'autre *réfléchie*, on cherche des raisons vraies ou fausses de justification; celle-ci n'est qu'un perfectionnement de la précédente. Selon M. R., l'antipathie conserve, à travers toutes les phases de son développement, sa marque biologique originelle qui est une concentration de l'individu avec une tendance instinctive à la répulsion, et quelquefois, à la limite de l'offensive. L'antipathie est organique ou instinctive, consciente sous la forme individuelle ou sous la forme sociale, brusque ou lente, innée ou acquise. Les conditions qui la favorisent sont intellectuelles et affectives : manque de plasticité ou étroitesse partielle de l'esprit, tendance à l'excitabilité. L'antipathie a sa téléologie : elle sert à se donner un moi différent de tout autre, et devient ainsi, à sa manière, un principe d'individuation; d'autre part, l'antipathie collective contribue à maintenir l'originalité d'un groupe social donné.

Le quatrième chapitre sur *la nature du plaisir* peut se résumer en ces quelques mots brefs : Le plaisir est une forme supérieure de la vie normale, un rehaussement de l'état de santé physique et mentale; sa cause dernière est l'activité non entravée des tendances.

Dans un dernier chapitre intitulé : *Sur une forme d'illusion affective*, M. R. analyse ces faits d'illusion intérieure et subjective, où l'individu jugeant lui-même ses sentiments, se forme une opinion erronée de leur nature et de leur valeur. Ces illusions ont des causes secondaires : la faiblesse du jugement, l'impossibilité d'une comparaison directe, la suggestion sous ses diverses formes; et une cause fondamentale : l'impossibilité de connaître notre vie subconsciente dans son intégralité. Elles peuvent être utiles : se concevoir autre que l'on est *avec efficacité* est souvent source d'action et de progrès.

Dans un ouvrage, conduit avec beaucoup de méthode, et qui a pour titre : *La joie passive* (1), le Dr Mignard étudie une espèce de joie dont les psychologues ont fort peu parlé, jusqu'ici. Ceux-ci en effet, ne voient guère dans la joie qu'une forme de l'excitation et, du reste, c'est bien ainsi qu'elle se présente d'ordinaire à l'état normal ou pathologique. Mais la joie peut s'accompagner de tous les signes caractéristiques de la dépression : ralentissement de la respiration et du cœur, diminution de la pression artérielle, abaissement de la température, diminution des combustions. Elle peut s'associer avec le ralentissement des fonctions intellectuelles ou actives et même de l'inertie la plus complète. Cette joie passive ne s'observe guère chez les normaux, mais elle est fréquente chez les idiots, les déments, les séniles, certains paralytiques généraux et chez les béats. M. M. en fait une analyse détaillée avec notation précise des phénomènes annexes: motri-

1. Mignard. *La joie passive*. Paris, Alcan, 1909.

cité, sensibilité, état organique, fonctions de la vie végétative. Ce qui nous intéresse plus particulièrement dans cet ouvrage c'est la contribution qu'il apporte aux discussions sur la nature de l'émotion en général. On sait que pour Lange et James, l'émotion n'a pas d'élément psychique spécifique, mais qu'elle n'est que la conscience de certains états organiques; la joie, par exemple, n'est que la conscience de l'augmentation de l'innervation et de la dilatation vasculaire. Mais comment la théorie « physiologique » pourra-t-elle expliquer la joie passive, le sentiment agréable, qui peut exister avec absence ou du moins raréfaction de réactions organiques? « Voilà, écrit M. M. le phénomène irréductible que les théories de Lange et de James ne sauraient expliquer, puisqu'il se produit en dehors des conditions prévues par ces auteurs, et que, d'autre part, il se produit avec les modifications les plus opposées de l'état des organes périphériques, si bien qu'il ne saurait dépendre exclusivement de ces modifications. » (p. 241) De même, le phénomène de la joie passive est un échec à la théorie « intellectualiste » pour laquelle l'état affectif s'explique par l'arrêt ou l'accélération des idées ou des images; or la joie passive n'est pas plus liée à une accélération des phénomènes mentaux qu'à une accélération des phénomènes organiques. Il semble donc à M. M. que « tandis que l'émotion joyeuse ressort de phénomènes d'excitation et l'état de béatitude de phénomènes de torpeur, le sentiment agréable, commun à ces deux modes de l'affectivité, doive être relié à l'absence d'inhibition, à la pleine et complète réalisation des tendances. » « Toutes les idées que l'on a pu proposer pour tenter d'expliquer la genèse du sentiment agréable, écrit encore l'auteur, se ramènent plus ou moins à l'ancienne théorie d'Aristote ou à l'hypothèse de l'augmentation de la force et de l'intensité des processus. Comme cette dernière est incapable d'expliquer un certain nombre de faits, il est, jusqu'à nouvel ordre, logique d'accepter la première conception. » (p. 247).

On consultera avec fruit le savant ouvrage de Mlles S. Ioteyko et M. Stefanowska sur la *Psycho-Physiologie de la douleur* (1) moins pour certaines théories générales, par exemple l'identification originelle de la douleur physique et de la douleur morale, que pour les nombreux renseignements sur les aspects anatomiques et physiologiques du sens de la douleur. Les auteurs étudient successivement la douleur au point de vue clinique, ses causes et ses modes de production, sa topographie, son asymétrie, ses voies de conduction et centres supposés, puis les cas d'analgésie, la mimique douloureuse, la variabilité de la douleur selon le sexe, l'âge, la race, la profession, la douleur dans les états pathologiques, la douleur chez les animaux, la douleur sensorielle, la classification et le mécanisme interne des excitations douloureuses, les caractères physiologiques et psychologiques de la douleur, enfin son rôle phylactique.

Pour Mlles I. et S., il y a un sens spécial de la douleur, ou, si l'on veut, des nerfs spécialement affectés aux sensations dolorifiques. Pour qu'une douleur soit sentie il faut la mise en jeu des organes suivants:

1. Paris, Alcan, 1909. 1 vol. in-8. 252 p.

1° un organe récepteur des excitants; 2° un système de voies conductrices de l'impulsion aux centres nerveux, c'est-à-dire des nerfs de transmission centripète spéciaux ou non; 3° un centre nerveux percepteur; des travaux de laboratoires et les données de l'anatomie pathologique démontreraient l'existence d'un tel centre spécifique. — Les auteurs proposent une théorie physiologique de la douleur qui ne manque pas d'originalité. La douleur serait due à une intoxication des terminaisons nerveuses dolorifiques, et son excitant serait constitué par des substances algogènes nées au moment de l'excitation elle-même. « On admet aujourd'hui une origine chimique pour un grand nombre d'excitations. Est-il possible que la lumière, qui est l'excitant spécifique pour le nerf optique, puisse aussi agir sur les terminaisons du nerf ophtalmique? Mais les vibrations lumineuses de l'éther n'agissent pas non plus directement sur les terminaisons du nerf optique; on admet qu'elles produisent des modifications chimiques dans la rétine, et c'est la modification chimique qui agit à son tour comme un excitant sur les terminaisons du nerf optique. Il est donc facile à admettre que la modification chimique, dès qu'elle aura atteint une certaine forme (substances toxiques) grâce à son intensité, viendra agir comme un excitant sur les terminaisons des nerfs dolorifiques qui réagissent par la sensation qui leur est propre ». (p. 191.)

## 4. Études diverses

Sous ce titre, énigmatique au premier abord, *Les mensonges de la vie intérieure*, M. Gabriel Dromard publie un ouvrage à portée psychologique et morale sur les principales illusions affectives qui sont à l'origine de nos principales certitudes d'ordre pratique, certitudes précaires instaurées par le cœur seulement et nullement prouvées par le sens critique (1). Le mensonge du moi, le « bovarysme », ce pouvoir départi à l'homme de se concevoir autre qu'il n'est, est une base constante de l'activité humaine. L'art de se bien duper est d'ailleurs une utile condition de progrès individuel et social. Un nombre incroyable de « *croyances fossiles* » et souvent de croyances purement verbales, privées de tout contenu, inspirent nos paroles comme nos actions. Nous ne pensons pas avec des pensées dont nous serions les créateurs, et dont nous aurions éprouvé la valeur, mais avec des pensées toutes faites, routinières et impersonnelles; et l'auteur n'a pas de peine de montrer, en des tableaux littéraires et sarcastiques, combien de préjugés, que notre raison désavoue, guident cependant nos appréciations de chaque jour.

Après avoir envisagé le mensonge intérieur dans ses relations avec la personnalité foncière, l'auteur le considère d'une façon plus spéciale dans ses rapports avec les différentes manifestations de cette personnalité, en commençant par la vie affective. Son étude sur *le dilettantisme sentimental* est remarquable de finesse psychologique. Quand

1. G. Dromard. *Les Mensonges de la vie intérieure*. Paris, Alcan, 1910; in-12, II-182 pages.

nous éprouvons quelque émotion, il n'est pas rare qu'il se fasse sur nous un dédoublement par lequel nous nous posons en spectateurs conscients ou inconscients de notre émotion : par exemple nous pleurons pour nous voir pleurer. C'est qu'en effet toute émotion comporte en plus de sa valeur affective une valeur représentative, et ainsi l'on peut prendre connaissance du sentiment éprouvé et le regarder objectivement. De cette mise en présence de deux affectivités, l'une réelle et l'autre esthétique, il résulte à la fois un accroissement quantitatif et une altération qualitative du *tonus* affectif pris dans son ensemble. Le dilettantisme sentimental peut d'ailleurs revêtir des formes particulières dont les principales sont : la sensiblerie, la sensibilité romanesque et la sensibilité lyrique.

Si la vie affective peut être grossie et déformée par l'apport d'éléments qu'elle n'a pas puisés dans son propre fonds, la vie intellectuelle reçoit à son tour des pouvoirs affectifs une orientation qui fausse la connaissance désintéressée du réel. Nos jugements subissent l'influence de nos instincts, de nos goûts, de nos appétits, soit qu'il s'agisse de connaître le monde extérieur, soit qu'il s'agisse de nous connaître nous mêmes. De là ces *jugements de tendance* et ces *raisonnements de justification* qui, sous une apparence logique, servent à favoriser les tendances instinctives du moi. Ici encore, l'expérience de la vie quotidienne justifie concrètement cette assertion. La *logique affective*, bien qu'elle ne soit au fond qu'un *illogisme*, comporte une manière de raisonner que l'auteur, en des termes très exacts, oppose à la manière de la logique intellectuelle : Le raisonnement intellectuel est toujours objectif, général et impersonnel; il a son fondement dans la nature des choses; il est une adaptation à la vérité en soi. Le raisonnement affectif est, au contraire, subjectif et personnel; il s'adapte à un état affectif particulier. Le premier repose sur des représentations et des concepts et n'est constitué que par des jugements dégagés de toute partialité. Le second repose par contre sur des « valeurs »; il est étayé de jugements à coefficient purement émotionnel et qui sont valables par les seules dispositions de leur auteur. « Ainsi la nature affective, écrit M. D., s'essaye d'une manière constante à s'appuyer sur des apparences trompeuses d'ordre rationnel. Cette duperie est si ordinaire que raisonner n'est rien autre chose bien souvent que « rationaliser » ce qu'on éprouve ou ce que l'on désire. Ce gaspillage de logique reste sans profit pour la vérité; mais il trouve heureusement un frein salutaire dans je ne sais quel sens supérieur du « vrai » qui se moque du « probable ». Au-dessus des « raisons », il y a la « raison » tout court, qui s'appelle sagesse ou bon sens. » (p. 109.)

M. D. étudie ensuite, toujours avec la même perspicacité, un autre mensonge du moi : *l'esprit d'entêtement*. Il arrive que nous conservions nos opinions ou nos croyances non pas pour ce qu'elles contiennent mais parce qu'elles sont nos opinions et nos croyances; il arrive que nous tenions aveuglément à nos valeurs intellectuelles ou affectives, *parce qu'elles sont à nous, sans plus, et abstraction faite de leur contenu.* — Dans les chapitres suivants *Équilibres et déséquilibres;*

*Connais-toi*, *Ignore-toi*, l'auteur passe peu à peu de l'observation désintéressée à la formule personnelle de ses conclusions finales.

Ces conclusions sont singulièrement décevantes et inadmissibles : « le mensonge est au fond de la vie » ; « les droits de l'illusion s'imposent comme le complément fatal et irréductible de la condition humaine qui est de vivre et de ne pas connaître le tout de la vie ». Ce n'est pas vrai : la raison est faite pour la vérité objective; elle le crie de toute son énergie vitale et quelque réelle que soit la duperie du moi et du préjugé, il y a des croyances qui sont de strictes convictions intellectuelles et dont on ne peut médire sans obéir soi-même à des « jugements de tendance » et à des « raisonnements de justification ». M. D. n'ajoute aucun mérite à son ouvrage, par ses diverses déclarations d'amoralisme et d'irréligion, et par son chant final en l'honneur d'un agnosticisme mystique. Du moins, l'auteur a le bon goût de ne point se déclarer à l'abri de la duperie universelle qu'il érige en principe : « Trouver sa paix intérieure sans tenir compte des religions pas plus que des morales ce n'est pas s'affranchir du « mensonge vital », c'est purement le transposer. Ce qui est le propre de l'irréligieux, ce qui est le propre de l'amoraliste aussi, ce n'est point de vivre hors de la fiction, c'est de créer soi-même cette fiction et de le bien savoir. » (p. 178.)

Outre l'ouvrage du Dr Bouquet et celui du Dr Lavrand, cités plus haut, la *Bibliothèque de Psychologie et de Métapsychie* a publié en volumes distincts: *De l'illusion. Son Mécanisme Psycho-social*, par Alber (1), *Le Hachich, Essai sur la psychologie des paradis éphémères*, par Raymond Meunier (2); *Travail et folie*, par le Dr A. Marie et R. Martial (3).

M. Alber est un prestidigitateur de profession, mais très averti sur les recherches de la psychologie expérimentale. Il était donc tout désigné pour nous renseigner sur le mécanisme psychologique de la prestidigitation ou illusionisme. Dans une première partie, il expose sommairement la technique de l'art du prestidigitateur. Dans une seconde partie, plus détaillée, il décrit comment l'illusioniste doit agir sur l'attention du spectateur, la provoquer, la dépister et ainsi provoquer l'effet voulu et la surprise escomptée; comment il doit varier ses procédés d'action, suivant que l'auditoire est naïf ou sceptique, inculte ou savant, restreint ou nombreux. Et il est curieux de constater combien Messieurs les prestidigitateurs sont fins psychologues!

M. R. Meunier nous renseigne sur les troubles physiologiques et psychiques qui caractérisent l'intoxication aiguë par le hachich et les formes dépressives, maniaque, délirante ou démentielle, que revêt l'intoxication chronique. Il ne semble pas que, pendant l'ivresse hachique, la lucidité de l'intelligence soit augmentée comme certains amateurs en ont l'illusion; l'émotivité seule est exaltée et aussi la suggestibilité

1. Paris, Bloud, 1909. 1 vol. in-12, 120 p.
2. Paris, Bloud, 1909. 1 vol. in-12, 120 p.
3. Paris, Bloud, 1909. 1 vol. in-12, 112 p.

et l'auto-suggestibilité. Mais si l'émotivité est grossie par le hachich, elle est inférieure, délirante et remarquable d'inanité. Le hachich enfin annihile à peu près complètement cette vertu hautement humaine qui est la maîtrise de soi.

Le Dr. A. Marie et M. Martial ont essayé de déterminer la part que prend le travail manuel ou intellectuel dans l'ensemble étiologique dont relèvent les psychoses et, d'un autre côté, la proportion des travailleurs atteints de psychoses, comparée à la totalité des travailleurs et à la totalité des travailleurs de chaque profession.

Le Dr Dupré a publié dans la *Revue des Deux-Mondes* une étude psychologique sur *Le Témoignage* (1) : « Le témoignage est la résultante d'une série d'opérations psychiques complexes, où entrent en jeu successivement : la perception, considérée surtout dans ses rapports avec la conscience et l'attention; la mémoire dans toutes ses qualités de fixation, de conservation, de reproduction; l'imagination, principalement dans ses facultés créatrices et dans ses rapports avec l'activité mythique, normale et pathologique de l'esprit, c'est-à-dire avec la tendance plus ou moins consciente et volontaire à l'altération de la vérité, au mensonge et à la fabulation.

Après avoir rappelé les études expérimentales sur la psychologie du témoignage, dont l'initiateur est M. A. Binet, et qui furent continuées surtout en Allemagne, l'auteur analyse les qualités subjectives du témoignage : l'étendue, la fidélité, l'assurance, l'originalité; ses qualités objectives : la testabilité (aptitude plus ou moins grande d'un objet à donner lieu à un témoignage), la mémorabilité (aptitude d'un objet à donner lieu à un témoignage juste). Voici quelques-unes des conclusions générales auxquelles aboutit l'étude du témoignage, à l'état normal : Un témoignage entièrement fidèle est l'exception; les erreurs sont beaucoup plus nombreuses dans l'interrogatoire que dans le récit spontané; la valeur d'une réponse dépend de la forme de la question qui l'a provoquée; le témoignage augmente, en général, de valeur, avec l'âge du témoin; chez les enfants, l'étendue de la déposition est souvent considérable et l'assurance imperturbable, mais la fidélité est au minimum : la suggestibilité de la question ayant son influence maximum, et la mythomanie étant normale à l'enfance.

L'auteur étudie ensuite le témoignage chez les psychopathes: débiles, déséquilibrés, déments, délirants. Les variétés de faux témoignages d'origine pathologique sont innombrables et on doit ajouter encore à ce nombre les cas d'aveux morbides, d'auto-accusations, d'auto-hétéro-accusations. Après avoir dégagé les conclusions judiciaires et médico-légales, le Dr Dupré termine son étude par cette conclusion plus générale et fort juste : « L'étude du témoignage, qui constitue pour les magistrats et les experts une partie des plus importantes de la psychologie judiciaire, représente, pour l'esprit critique, la préface indispensable de toute science d'observation et de toute philosophie de la certitude. »

Kain. H.-D. Noble, O. P.

1. Dr Dupré. *Le Témoignage*, 15 janvier, pp. 343-370.

# IV

# LOGIQUE.

## I. — Logique Générale.

Unir en une collaboration féconde l'Idéalisme de l'école hégélienne et le Psychologisme du mouvement pragmatiste dans l'espoir de contribuer au succès libérateur des tendances philosophiques représentées par R. Eucken, telle est l'intention des études logiques entreprises par M. W. R. Boyce Gibson, et dont l'ouvrage publié par lui, il y a deux ans déjà, *The Problem of Logic* (1), forme la première partie.

Pragmatiste, M. Boyce Gibson entend l'être par le rôle tout à fait prépondérant qu'il reconnaît, en toute démarche de l'esprit, à l'intérêt spécial, à l'intention du penseur. La fin que l'on a en vue est la règle et le critère des faits que l'on doit observer, des définitions et des rapports qui permettent de les concevoir. Et cependant le réalisme n'est pas écarté car les faits conservent par eux-mêmes une valeur dont nos besoins et nos désirs doivent tenir compte. C'est ainsi que dès le premier essai de définir la vérité, conçue d'une manière très générale, comme l'Idéal que s'efforce de réaliser progressivement la connaissance, il importe de distinguer entre les faits tout personnels, pour nous d'un intérêt profond, et les choses extérieures, objets du Sens commun et de la Science. Que l'on se propose de connaître les uns ou les autres, la vérité sera définie différemment. Et en chacune de ces définitions l'on fera intervenir la tendance à laquelle elle veut répondre. Ici donc où l'auteur laisse résolument de côté le monde subjectif pour établir la logique du Sens commun et de la Science, de la « Réalité », la vérité sera « l'Unité de la pensée en tant que systématiquement organisée en conformité avec cet aspect de la Réalité qui intéresse le penseur Truth is the Unity of ideas as systematically organized through the control, exercised by relevant fact), le monisme ainsi présupposé étant lui-même justifié par notre recherche insatiable de l'Unité.

Quelles seront les conséquences de ce point de vue dans un Traité où se trouvent examinées en détail toutes les questions les plus élémentaires de la Logique classique et où par ailleurs la validité du raisonnement et la cohérence de la pensée sont appréciées d'après leur soumission étroite au principe de Non-contradiction? De toute évidence il ne faut pas les chercher dans l'étude des rapports entre propositions ou des figures du syllogisme. Elles n'apparaîtront que lorsqu'il sera question de *définition*, ou de *nature* et lorsqu'il faudra déterminer le principe de l'Induction. Une définition, même par genre et différence — la seule précise, en vérité — est admissible dès là qu'elle donne satisfaction au besoin qui invite à l'établir. Pratique et large pour le sens commun, elle

1. W. R. Boyce Gibson, *The Problem of Logic*. In-8, IX-500 pages, London, Adam and Charles Black, 1908.

doit, au contraire, pour la logique abstraite, exprimer la subordination immédiate des genres, et pour les Sciences physiques, préciser les conditions rigoureuses des faits ou des lois. Son contenu est réel ou conceptuel dans la mesure où le point de vue adopté l'exige et M. Gibson laisse entrevoir le cas, étudié sans doute dans la seconde partie de son travail, où à l'extrême opposé du conceptualisme, une réalité purement idéaliste est visée par la définition : l'on devine par là comment il rejoindra Eucken. Il est possible alors d'adopter les prédicables d'Aristote à l'exception toutefois de l'*accident*, sans raison d'être désormais, puisque, pour un point de vue donné, tout ce qui en relève est *essentiel*.

Quant au principe d'induction il n'y a pas lieu d'en faire une loi de l'esprit innée ou acquise par l'habitude : il est simplement la formule qui exprime le point de vue même où se place le savant. Le déterminisme de la nature, la constance de ses lois, sont donnés comme une condition de la méthode suivant laquelle nous avons dessein de la connaître.

En dehors de ces applications de la thèse fondamentale de M. Boyce Gibson, le logicien, à quelque théorie métaphysique qu'il donne sa confiance, trouvera dans son ouvrage nombre d'analyses et de discussions très précises et utilisables; l'auteur attire lui-même l'attention sur la manière originale dont il comprend les principes d'identité, de non-contradiction et de milieu exclu (1).

## II. — Le Syllogisme. — L'Induction.

M. G. Rodier a publié dans l'*Année philosophique* une traduction de sa thèse latine (1891) sur les *Fonctions du Syllogisme* (2). Il avertit en note que l'on doit y voir l'application à une question spéciale de la doctrine de son maître O. Hamelin. Cette question spéciale est l'interprétation rigoureuse du syllogisme au point de vue de la compréhension seule. Il y a là, croyons-nous, un essai qui se recommande, de manière très spéciale, aux logiciens de l'École, désireux d'approfondir leur science. Ceux-ci en effet ont déjà reconnu que l'extension est une propriété dérivée du concept, constitué d'abord et en lui-même par les caractères qui en expriment la compréhension, et sans aller dans cette voie aussi loin que Lachelier, ont bien vu que là était la réponse aux objections de l'empirisme. Mais ils n'ont pas tenté de pousser jusqu'au bout les conséquences de ce principe. Et pourtant, il semble bien que cela leur soit possible, même sans admettre le monadisme professé par

1. C'est aussi à une conciliation du pragmatisme et du réalisme que paraît aboutir M. J. M. Baldwin, dans son très important mais difficile ouvrage *Thought and Things*, dont le second volume paraissait en 1908 : *Experimental Logic, or Genetic theory of Thought*. In-8, XV-436 pages. London, Sonnenschein; New-York, Macmillan. Ce volume doit encore être suivi d'un troisième. La *Bibliothèque de Psychologie expérimentale* devant publier une traduction française de l'ouvrage entier, la *Revue* aura l'occasion d'y revenir. (Voir l'analyse étendue donnée par A. Lalande dans la *Rev. philos.*, 1909 (I), p. 561).

2. G. Rodier. *Les fonctions du syllogisme*. — *Année philosophique*, 19e année, 1908, pp. 1-61. — Paris, Alcan, 1909.

M. Rodier. La seule difficulté qui se poserait pour eux serait de montrer si, tout en conservant la doctrine d'Aristote sur le principe d'individuation, il est possible d'interpréter en compréhension le rapport de l'espèce à l'individu. Il faut en effet, dans le syllogisme ainsi compris, que le petit terme implique le moyen comme l'un de ses éléments, et que de même le moyen implique le grand terme : le mineur ne peut plus être seulement un cas particulier du moyen. Cette hiérarchie qualitative des concepts, remarque l'auteur, fait bien comprendre la nature analytique du syllogisme et le vrai rôle du moyen tel que le définit Aristote. Le moyen est « le concept où le majeur est, pour la première fois, entré comme élément par une synthèse, de sorte que c'est le moyen qui introduit avec soi le majeur dans le mineur, et, en général, dans tout concept plus complexe que lui ; et ainsi, quand le mouvement régressif de la pensée retrouve analytiquement le majeur dans le mineur, elle reconnaît que celui-là est dans celui-ci parce que le premier est dans le moyen : les baleines sont lactifères parce qu'elles sont vivipares, c'est ce qu'Aristote a exprimé dans sa formule τὸ μέσον αἴτιον. » Ainsi est fondée, parce qu'elle exprime l'ordre même des réalités, une logique non plus artificielle, mais naturelle. Malgré tout, dans la pratique des sciences où l'on est loin de l'ordonnance ontologique des genres, il faut bien reconnaître l'emploi de la logique artificielle ; M. Rodier l'étudie à son tour et fait, en passant, quelques critiques intéressantes à la logique scolastique. Au lieu de m'attarder à les discuter, je préfère signaler la position prise ensuite par l'auteur vis-à-vis du syllogisme mathématique et de la logistique.

L'on a souvent contesté que le raisonnement mathématique fût un véritable syllogisme pour cette raison « que les notions mathématiques n'ont ni extension ni compréhension : d'où il suit qu'une proposition mathématique exprime égalité, mais n'exprime jamais ni subsomption ni subordination rationnelle ». Le centre du débat est dans la prétendue opposition, aperçue seulement depuis Kant, entre la définition des nombres et des figures *per generationem* et la définition *per genus et differentiam*. Si l'on admet avec Aristote que la première est l'expression parfaite de la seconde, l'on accorde par ce fait la hiérarchie des notions mathématiques et la possibilité, lorsque la marche du raisonnement est analytique, de véritables syllogismes ; lorsque, au contraire, le raisonnement procède par voie synthétique, du connu à l'inconnu, du simple au complexe, le procédé, à vrai dire, n'est pas syllogistique mais conserve avec le syllogisme une affinité réelle, qui n'a rien d'arbitraire.

M. Rodier ne fait qu'indiquer ce qu'il pense de la logistique, sans vouloir mettre son étude au courant des travaux tentés en ce sens depuis une quinzaine d'années. Disciple de Leibniz, il y est évidemment très sympathique ; il n'adresse à ses partisans qu'un reproche fondamental : celui d'en faire une logique de l'extension, basée sur le concept de *classe* (1).

1. Contre la logistique, M. C. Lucas de Peslouan a réuni en volume sous le titre : *Les Systèmes logiques et la logistique* (Paris, Rivière, 1909 ;

Si M. Rodier donne la priorité à la logique réelle qui a pour objet la *ratio essendi*, il reconnaît la possibilité d'une logique formelle dépendante de la première comme l'est son objet propre, la *ratio cognoscendi*, de la *ratio essendi*. M. R. Hourticq (1) va beaucoup plus loin en affirmant que la logique formelle ne doit pas être distinguée de la logique appliquée dont elle ne peut se passer qu'en apparence. Le principe d'identité ne suffit pas à nous faire connaître les modes et les lois de la déduction. Ceux-ci ne peuvent être fixés *a priori* : seules les réalités peuvent nous apprendre les divers rapports que soutiennent leurs propriétés.

M. E. Goblot (2) estime au contraire que les propositions *modales* dont l'emploi paraît s'imposer à une logique de la compréhension qui veut exprimer des liaisons *nécessaires*, ne peuvent entrer en considération dans une définition tout à fait générale du syllogisme. Une proposition *simple* doit se formuler en extension. Aussi M. Goblot soutient-il contre M. Lachelier que la majeure du syllogisme de 1re figure est l'expression d'une relation *constante* et non pas *nécessaire*. Le *moyen* est un *genre* dont fait partie le sujet et non une *qualité* qui lui appartient

A propos du *Syllogisme inductif*, M. Gaston Sortais explique dans la *Revue de philosophie* (3) pourquoi est légitime la forme suivante :

Tout rapport causal est constant.
Or le rapport constaté entre A et B est causal.
Donc le rapport A et B est constant.

Le petit terme n'est pas double, car s'il est bien singulier dans la mineure, il y est aussi virtuellement universel, puisque la mineure n'est scientifique que si le rapport constaté est nécessaire. — Cela va de soi, et montre une fois de plus que le seul intérêt de l'induction, comme le remarque le R. P. Folghera (4), est dans l'établissement de la mineure. Ce qui le rend possible, ajoute le P. Folghera, ce n'est pas le principe de la constance des lois mais le principe même de causalité et l'intelligence des rapports de nécessité tels que les a compris Aristote. Cela suppose sans doute que dans l'usage de l'induction l'on se réfère à la conception péripatéticienne de la cause. Or, est-ce bien le cas

---

in-8, 416 pages. Biblioth. de Philos. expérimentale), les lettres publiées par la *Revue de philosophie* (Cf. *Rev. d. Sc. ph. et th.*, t. II (1908), p. 363). Elles sont précédées d'une longue Introduction où l'auteur justifie sa méthode et complète son spirituel plaidoyer en faveur de l'intuition, et suivies de notes mathématiques, qui, étrangères au sujet traité, ont au moins cet avantage de rassurer tout à fait le profane, mis un peu en défiance par l'allure trop littéraire de l'ouvrage, sur la compétence mathématique de M. L. de Pesloüan.

1. R. Hourticq. *Il n'y a pas de logique formelle.* — *Revue philosophique*, t. LXVIII (1909), p. 284.

2. E. Goblot. *Sur le syllogisme de la 1re figure.* — *Rev. de Mét. et de Mor.*, t. XVII (1909), p. 357.

3. Gaston Sortais. *Nature du syllogisme inductif.* — *Rev. de Philosophie*, t. XV (1909), p. 39.

4. J.-D. Folghera, O. P. *La vraie nature de l'induction scientifique.* — *Rev. d. Sc. ph. et th.*, t. III (1909), p. 759.

pour les sciences modernes? Cependant M. W. J. Roberts (1), qui n'est pas scolastique, revient lui aussi à Aristote et propose d'abandonner le sens insuffisant et illogique donné depuis Hume, Kant et Mill à la loi de causalité. Le passage du particulier à l'universel n'est légitime que si l'universel explique le particulier, que s'il en est la cause formelle. Un principe général comme la loi de gravitation n'est d'ailleurs pas autre chose; elle régit les mouvements de l'univers, comme l'opium, la vertu dormitive (p. 543). Aristote a bien compris la nature de l'induction en l'identifiant avec la généralisation. Il suffit de compléter la méthode esquissée dans les *Topiques*, par les méthodes plus récentes, sans toutefois espérer que l'induction puisse jamais nous donner une certitude parfaite.

Quelques précisions sur les diversités d'application de ces méthodes, sont brièvement indiquées par M. Fr. H. Rousmaniere (2). Il distingue avant tout les cas où le champ d'observation est homogène de ceux où il présente une uniformité relative. Tel est aussi le point sur lequel M. J. Lottin (3) attire l'attention dans son étude sur les relations qui existent entre la méthode statistique et la méthode inductive. La méthode statistique s'applique avec d'autant plus de rigueur que les faits observés sont plus homogènes. Si les causes *communes* dont l'action permet, au milieu de la complexité des phénomènes, d'établir une moyenne, sont constantes, la moyenne est dite *objective;* si l'intensité des causes varie autour d'une intensité moyenne, la moyenne est dite *subjective typique;* si au contraire les causes ne sont pas *communes*, la moyenne est purement arithmétique; on l'appelle *moyenne-indice*. Est-il alors possible, en partant des seules données expérimentales, de reconnaître si la moyenne obtenue est une *moyenne-indice*, *subjective typique*, ou *objective*, et par là de conclure suivant les cas, à l'existence de causes communes, elles-mêmes constantes ou variables? Rien n'y autorise : le calcul des probabilités n'est utilisable que si l'on connaît par avance l'existence de causes communes, et même dans cette supposition, « la seule vue de la régularité statistique ou de la moyenne dite typique ne permet pas de conclure s'il y a eu des causes constantes ou des causes variables. »

## III. — Méthodes Scientifiques.

C'est dans un but pratique d'enseignement et pour l'usage des élèves plus encore que pour celui des professeurs — mais en vérité pour le plus grand profit des philosophes eux-mêmes — que M. P. Félix Thomas a demandé aux savants « les plus représentatifs » de chaque science particulière un court exposé de la méthode qu'ils sui-

1. W.-J. Roberts. *The Problem of Induction and the Doctrine of Formal Cause.* — *Mind*, t. XVIII (1909), p. 538.

2. Fr. H. Rousmaniere. *The Bases for Generalizations in Scientific Methods.* — *J. of Ph., Ps. a. Sc. Meth.*, t. VI (1909), p. 202.

3. J. Lottin. *Le Calcul des Probabilités et les Régularités statistiques.* — *Rev. Néo-Scol.*, t. XVII (1910), p. 24.

vent dans leurs travaux (1). « Ainsi groupées, nous dit-il, ces pages risquent fort de manquer d'unité... » En effet, ni le plan suivi, ni les questions posées ne le sont de même manière et sauf, peut-être, M. Bouasse, pour la Physique générale, MM. Th. Ribot et Durkheim pour la Psychologie et les Sciences sociales, M. Monod pour l'Histoire, aucun n'a présenté une esquisse un peu complète de sa méthode. L'on a préféré se restreindre à tel ou tel point jugé plus important. « Mais il n'y aurait à le regretter que si... on s'était proposé moins de faire réfléchir que de dogmatiser. » Et de fait, tous ces articles sont très suggestifs, moins pour le logicien, sans doute, que pour le philosophe préoccupé des fondements psychologiques et métaphysiques de la Science. Dans ces conditions il serait vain d'en vouloir extraire ici un résumé forcément trop général et trop restreint par le point de vue même auquel il faudrait se tenir. C'est un service meilleur à rendre au lecteur de le renvoyer à l'ouvrage lui-même, après lui en avoir signalé l'importance (2).

J'aimerais en pouvoir dire autant des deux thèses de doctorat de M. Francis Maugé, réunies sous le titre : *Le rationalisme comme hypothèse méthodologique* (3) et qui représentent certainement un très gros effort de pensée et un long travail préparatoire. Mais il ne semble pas que la méthode suivie et les résultats obtenus puissent inspirer grande confiance. Pour M. Maugé l'ouvrage précédent ne serait qu'un inventaire tout à fait empirique des procédés dont se sert la science et ne pourrait prétendre à déterminer quelle méthode est la sienne. Celle-ci doit être constituée indépendamment de tout essai antérieur de réalisation. Sera-ce donc par une étude des lois de notre esprit? Non, car l'histoire nous a montré que pour la raison, plusieurs logiques sont possibles. Il est par suite nécessaire de découvrir les règles de la logique scientifique en partant d'un principe supérieur à l'expérience pure et à la science elle-même, ne préjugeant en aucune manière ses résultats, c'est-à-dire, ni le contenu ni la valeur de la connaissance. En d'autres termes ce principe sera un idéal et un idéal subjectif, réduit autant que possible à de

---

1. *De la Méthode dans les Sciences*, par MM. les Professeurs : H. Bouasse, P. Delbet, E. Durkheim, A. Giard, A. Job, F. Le Dantec, L. Lévy-Bruhl, G. Monod, P. Painlevé, É. Picard, Th. Ribot, J. Tannery, P.-F. Thomas. — Paris, Alcan (Nouvelle collection scientifique), 1910; 2e éd., in-16, III-411 pages.

2. Au même ordre d'études se rattache l'ouvrage de M. P. Mallieux sur *L'Exégèse des Codes et la nature du Raisonnement juridique* (Paris, V. Giard et E. Brière, 1908; in-8, 256 pages), où l'auteur expose les procédés qui servent à l'interprétation et à l'application des lois, — exégèse grammaticale ou logique du Code, arguments *a pari* et *a contrario*, principes communs du droit, fictions et présomptions légales —, en insistant sur le rôle de l'intuition concrète des contingences humaines auxquelles se réfère le Code, en opposition avec l'école d'exégèse plus strictement logique dont Fr. Laurent est le plus illustre représentant. — *Der Wissensbegriff* de J. Baumann (Heidelberg, Winter, 1908; in-12, VIII-231 pages), veut être un exposé historique des diverses conceptions de la science depuis Thalès. Il en sera rendu compte dans le Bulletin d'Histoire de la Philosophie.

3. Fr. Maugé. *Le Rationalisme comme hypothèse méthodologique*. Paris, Alcan, 1909; in 8, XII-616 pages.

purs éléments émotionnels. Il suffit que ceux-ci soient assez profonds pour être supposés universels. Si cet idéal, ainsi dépouillé, implique certaines conditions, nous saurons alors qu'elles lui appartiennent vraiment et s'imposent à notre activité scientifique.

Ici, à défaut de l'histoire des sciences, récusée par l'auteur, la psychologie de « l'homme des cavernes » va nous être d'un grand secours. Elle témoigne que le besoin le plus radical de notre être misérable, aux prises avec les exigences de la vie matérielle, est d'assujettir de son mieux les forces de la nature, de trouver le talisman unique qui les soumettra. C'est bien ce même désir qui, transformé, et devenu spéculatif, anime le savant voué à la recherche du principe suprême au moyen duquel il connaîtra le plus grand nombre de faits. Tel est donc l'idéal d'où il sera possible de déduire les conditions de l'expérimentation et de la systématisation dans les sciences. Qu'il soit réalisable, ce n'est ni évident ni démontré, mais nous pouvons l'admettre, avec un sentiment d'assurance à peu près ferme qui est, pour l'instant, la seule définition acceptable de la vérité. Nous pouvons avoir foi dans l'*hypothèse rationaliste*. Mais la logique n'est pas encore faite: comment déduire les conditions de l'hypothèse? En nous servant du principe de contradiction, nécessaire à la vie même de l'esprit (1).

Ignorant encore si nos connaissances ont une valeur objective et d'autre part, les devant communiquer à nos semblables, nous définirons l'idéal scientifique: un système de corrélation entre des modes de conscience exprimés par le langage. Or le langage est un discontinu successif; dès lors on ne peut rien exprimer scientifiquement que sous la *forme du temps*. Par ailleurs le moindre rapport et le plus humble raisonnement, à plus forte raison un système, supposent l'identité et la permanence de leurs premiers termes, au moment même où en est affirmée la liaison avec de plus récemment découverts. Ainsi se retrouve et se fonde le principe de la constance des lois naturelles; ainsi est pratiquement exigée la possibilité de reconnaître avec certitude l'identité d'un élément à deux instants quelconques de la durée. Ce seront les deux conditions de l'expérience et, par suite, les deux critères auxquels devront satisfaire les faits admis par la science. Cependant la reconnaissance de l'identité, le « sentiment de la répétition » est sujet à l'erreur et la seule manière d'empêcher toute confusion entre les phénomènes constatés est de parvenir à isoler chacun d'eux, à l'abstraire, non par l'intelligence, mais matériellement, à en obtenir, en ce sens, une *intuition abstraite*. Vers ce but tendent les méthodes déductives de Mill, légitimées par le principe méthodologique de la connaissance des lois, mais qu'il est nécessaire toutefois de compléter par un effort de ségrégation plus réelle et plus absolue. Seul le phénomène élémentaire ainsi isolé et dégagé peut être reconnu sans crainte d'erreur.

Mis en possession, par l'expérience, d'une *intuition abstraite*, élé-

1. M. Maugé ne tente pas d'expliquer la genèse du principe de contradiction dans l'esprit du « primitif ». On trouvera un essai de ce genre dans l'article de M. W. T. Bush, *The Sources of Logic*, publié par le *J. of Ph., Ps. a. Sc. Meth.*, t. VI (1909), p. 571.

ment, remarquons-le, tout individuel, comment généraliser? Car l'idéal de la science veut être universel. L'induction n'y pouvant prétendre, puisqu'elle s'arrête à déterminer l'*intuition abstraite*, ce sera par la déduction, qui en même temps permettra de systématiser et de prévoir. La déduction sera donc tout autre chose qu'un passage du général au particulier; elle partira de l'*intuition abstraite* et s'efforcera de la retrouver par voie d'identification dans le plus grand nombre possible de combinaisons. Elle devra même plus : instrument de découverte et, par hypothèse, indépendante en son progrès de l'expérience, elle composera elle-même les complexus les plus divers, au moyen de l'élément simple indéfiniment répété suivant des rapports indéfiniments variés. « Dans l'hypothèse du rationalisme intégral, c'est-à-dire de la parfaite intelligibilité du monde, on devrait donc admettre que la multiplicité des expériences est réductible par voie d'identification à une seule expérience privilégiée, portant sur un phénomène aussi élémentaire que possible et susceptible de former par répétition les différents complexus du monde physique et moral. »

Ainsi tout l'édifice de la science repose sur la possibilité de l'*intuition abstraite* et de sa permanence identique au sein du divers, en apparence le plus hétérogène. Mais le moindre regard jeté sur le monde ne condamne-t-il pas à jamais cet idéal? Si l'intuition doit être matérielle, sensible, comment songer à réduire à l'unité la diversité absolue de nos sensations élémentaires? Si l'intuition doit rester identique, qui nous assure qu'une combinaison donnée ne modifie pas profondément les propriétés des éléments qui en font partie? La théorie des *symbolismes sensoriels* répond à ces difficultés. Nos sensations élémentaires peuvent en effet être considérées comme des symboles d'une réalité extérieure que chacune traduit à sa manière. Un même noumène indépendant se reflète en nous diversement : nous en avons une représentation visuelle, une autre olfactive, une troisième auditive, etc. « Il importe aussi peu de tenir compte à la fois des divers symbolismes que de traduire un ouvrage en plusieurs langues quand on le comprend bien dans une seule ». A nous en tenir à l'un d'eux, nous ne négligeons rien des réalités à connaître. Il est donc loisible de choisir le mieux adapté aux exigences de la science. En conséquence l'on préférera le sens kinesthésique, dont les réactions, en même temps qu'elles possèdent cet avantage d'accompagner presque toujours celles des autres, sont « le fondement de la notion de forme ou de schème » : or tout schème se ramène à une figure géométrique. Nous avons ainsi un élément représentatif tout à fait homogène, capable d'être isolé, et susceptible de combinaisons multiples, où ne seront pas dissimulées ses propriétés primitives.

Telle est bien, croyons-nous, dans ses grandes lignes, la dialectique hardie de M. Francis Maugé. Je n'ai pas dit, sans doute, par quelle série de dégradations et de corrections, il s'efforce d'en adapter les résultats à l'état actuel de la Science, bien que ce soit là une partie considérable de son livre; comment, en particulier, il se résigne à admettre un nombre plus ou moins réduit d'*intuitions abstraites* et recommande dans l'usage de la déduction, sous peine d'un travail assez inutile, de

se laisser guider par l'expérience. Mais de telles concessions loin de perfectionner la méthode et le système proposés en sont plutôt le désaveu dans la mesure même où l'auteur s'est éloigné des conditions réelles imposées et reconnues par la recherche scientifique.

Kain. M.-D. ROLAND-GOSSELIN, O. P.

V

## OUVRAGES GÉNÉRAUX DE PHILOSOPHIE

Le souci de présenter avec précision la philosophie traditionnelle se manifeste très heureusement dans quelques manuels récemment publiés.

Le R. P. HUGON, O. P. dans les deux volumes qui complètent son *Cursus Philosophiae thomisticae* (1) traite de la Métaphysique générale : V. De ente in communi; de entis proprietatibus; de ente substantiali. — VI. De ente accidentali; de entis causis. Comme les précédents ces deux volumes se recommandent spécialement à l'attention des jeunes philosophes qui veulent aborder l'étude directe de la théologie de saint Thomas. Les professeurs de séminaire auront profit à y recourir; ils y trouveront un exposé très complet et très clair de la métaphysique aristotélico-thomiste. Au lieu de se borner aux manuels ad mentem D. Thomae dans lesquels saint Thomas est peu ou point utilisé, ils seront ici en contact constant avec le Maître et ses commentateurs les plus autorisés, Jean de Saint-Thomas, Cajetan, Bannès. Des références abondantes aux travaux récents rendent faciles les explications complémentaires. Un *Index* très détaillé de tout l'ouvrage a été placé à la fin du sixième volume.

Moins volumineux que le cours des RR. PP. Jésuites de Maria-Laach, le cours du R. P. Hugon présente sur ce dernier l'avantage de disperser moins les questions et de concentrer les problèmes autour des notions fondamentales de la Métaphysique générale. Il y a toujours profit à assurer la solidité des bases, à travailler en compréhension plutôt qu'en extension. Les questions si importantes, en métaphysique thomiste, de l'acte et de la puissance, de l'essence et de l'existence, de la réalité objective de la substance, de la causalité, etc. sont traitées avec beaucoup de clarté et de vigueur. L'auteur ayant en vue de préparer ses lecteurs à la théologie, s'est attaché à signaler l'importance de certaines notions métaphysiques pour la théologie spéculative. Ces considérations, étant donné le but du R. P. Hugon, sont à leur place dans une « propédeutique » à la *Somme théologique*.

Le premier volume de la nouvelle édition des *Elementa Philosophiae Aristotelico-thomisticae* du R. P. J. GREDT, O, S. B. (2) est une re-

1. R. P. É. HUGON. *Cursus Philosophiae Thomisticae*, t. V et VI. Paris, Lethielleux, s. d., 2 vol. in-8 carré, 296 et 350 pages.

2. J. GREDT, O. S. B. *Elementa Philosophiae Aristotelico-thomisticae*. Fribourg en Brisgau, Herder, 1909; 1 vol. in-8, XXV-496 p.

fonte complète de la première édition. Il contient la *Logique* et la *Philosophie naturelle (Cosmologie et Psychologie)*. L'auteur a voulu écrire un manuel qui, comme tout manuel, appelle sur bien des points les explications orales du professeur. Il s'adresse spécialement aux étudiants de philosophie dont le cours comporte trois années. Certaines questions sont nécessairement présentées en raccourci, mais les problèmes importants sont traités avec une ampleur suffisante. En tête de chaque chapitre, le R. P. Gredt donne quelques références précises aux ouvrages de saint Thomas et des grands scolastiques. Jean de saint Thomas et Cajetan y sont largement utilisés, et il faut en savoir gré à l'auteur. De plus, on trouvera d'abondantes citations, à la fin de chaque leçon, où les textes les plus formels de saint Thomas et d'Aristote, se rapportant à la question traitée, sont intégralement cités en petits caractères. Cette disposition a l'avantage de mettre l'élève en relation directe avec les Maîtres, tout en lui épargnant la peine de fouiller les in-folio auxquels il n'a pas toujours le loisir de recourir. L'exposé du R. P. Gredt est remarquable par sa clarté et sa concision; les arguments sont serrés et vigoureux. Une information riche, variée, exacte, fait de ce livre un excellent manuel.

Plus schématique est le cours de philosophie du Dr Séb. Reinstadler dont la 4e édition vient de paraître: *Elementa philosophiae scolasticae* (1) On a fait remarquer ici même (2) que l'auteur s'inspirait surtout de saint Thomas à travers la *Philosophia Lacencis* des PP. Jésuites, le cours de Mgr Mercier et les enseignements du P. Lepidi. Cet éclectisme enlève un peu de fermeté à certaines thèses fondamentales du thomisme. — Le Dr Reinstadler n'a pas apporté de changements notables à l'édition précédente : quelques notions de pédagogie cependant ont été annexées à la Logique et à la Psychologie; en Critériologie, plusieurs questions ont été développées; en Cosmologie enfin, l'auteur a cru devoir traiter plus copieusement du dynamisme et de la création. Un certain nombre de notes qui figuraient en langue allemande dans les précédentes éditions ont été traduites en français ou en latin. De nombreuses références, précises et généralement bien choisies, permettent au professeur d'étoffer les exposés un peu brefs du manuel. Par sa clarté, sa disposition typographique, cet ouvrage rendra service aux débutants en philosophie; aussi bien est-ce le but de l'auteur.

Condenser en un seul volume tous les traités de philosophie n'est pas chose aisée. M. A. Audin s'y est essayé dans son *Compendium Philosophiae scolasticae ad mentem sancti Thomae* (3). Le caractère par trop succinct de cet ouvrage porte à se demander à quel public s'adresse l'auteur. Volontiers nous appellerions son manuel un *memento* utile à ceux qui, ayant déjà fait leur philosophie, veulent rapidement repasser l'ensemble des questions étudiées. Mais, même de

1. S. Reinstadler. *Elementa Philosophiae scolasticae*. Fribourg en Brisgau, Herder, 1909; 2 vol. in-12, XXVII-482 et XVIII-467 p.

2. II (1908), p. 371.

3. A. Audin. *Compendium Philosophiae Scolasticae ad mentem S. Thomae*. Beyrouth. Imprimerie catholique, 1909; 1 vol. in-8, 545 p.

ce point de vue, ce manuel ne nous paraît pas très favorable; les professeurs qui l'utiliseront feront bien d'en atténuer la sécheresse et l'aridité par des développements plus nourris et plus actuels. L'absence de références (l'auteur ne renvoie qu'à saint Thomas) rend le livre plus aride encore.

On trouvera dans le volume que vient de publier le R. P. Déodat Marie, O. M. *Capitalia opera beati Joannis Duns Scoti. Praeparatio philosophica* (1), un recueil d'extraits des principaux ouvrages philosophiques de Duns Scot. Le volume comprend douze livres groupés autour de trois questions principales : de la connaissance des êtres finis, de la connaissance de l'Être infini, de la connaissance du rapport des êtres finis à l'Être infini. L'auteur a eu soin de mettre entre crochets les additions ou explications qu'il a cru devoir insérer pour la clarté du texte. Chaque livre est divisé en paragraphes dont les titres ont été composés par le R. P. Déodat Marie dans le but de rendre plus accessible l'exposé de Duns Scot. Les textes publiés donnent la pensée du grand Docteur sur des questions très actuelles. A ce point de vue, l'ouvrage présente un certain intérêt, mais il ne saurait dispenser d'un recours direct à l'œuvre complète de Scot. — Une introduction très étendue expose les raisons qui ont motivé cette publication destinée, dans la pensée de l'auteur, à montrer comment la « synthèse philosophique de Scot cadre heureusement avec les tendances scientifiques de notre époque. »

Kain. M. Barge, O. P.

1. R. P. Déodat-Marie, O. F. M. *Capitalia opera beati Joannis Duns Scoti. Praeparatio philosophica.* Le Havre, Bureau de « La bonne parole », s. d. 1 vol. in-12, LVI-562 p.

# Bulletin d'histoire des doctrines chrétiennes.

## I. — ANTIQUITÉ.

### I. — Ouvrages Généraux.

On a déjà marqué ici la manière de M. DUFOURCQ dans ses volumes sur le *Passé chrétien*. Le tome IV, traitant du Christianisme et de l'Empire (1), offre les mêmes qualités que les précédents, accrues encore semble-t-il, car la matière est plus familière à l'auteur. Il faut louer à nouveau son érudition très large et très judicieuse, son esprit de synthèse et la netteté de sa rédaction. Celle-ci se trouve heureusement dégagée de toute recherche d'érudition par le renvoi dans les notes de ce genre de questions.

Pour ne relever que la partie traitant spécialement de la « Pensée chrétienne », j'y signalerai l'exposé de l'origénisme et du néo-platonisme, ainsi que celui des hérésies christologiques. L'auteur ici a résolu un problème difficile : mettre de la clarté dans une matière fort enchevêtrée Il a pu le faire en essayant de dégager les causes de tout ordre qui ont influé sur le développement de ces luttes, à la fois doctrinales, politiques et locales. Les rivalités entre églises, les désirs byzantins de prépondérance universelle, les influences impériales sont bien mis en lumière et, si on n'en exagère pas la portée, aident singulièrement à comprendre certaines situations peu explicables sans ces éléments.

Cet ouvrage, insuffisant pour des spécialistes, demeure par ses qualités de synthèse, une bonne introduction à l'étude de ces questions.

L'*Histoire des Dogmes*, dont M. TIXERONT donne le second volume (2), est de caractère plus technique. L'auteur étudie la période si riche qui va de saint Athanase à la mort de saint Augustin (318-430). Elle comprend les luttes trinitaires et christologiques, le Priscillianisme, le Donatisme, le Pélagianisme, pour ne citer que les principales questions.

Le plan de l'ouvrage est quelque peu différent de celui du premier volume. M. Tixeront expose lui-même les motifs qui l'ont amené à ce changement. « Vu le nombre et l'importance des auteurs dont il fal-

---

1. A. DUFOURCQ, *Histoire de l'Église du IIIe au XIe siècle*. I. *Le Christianisme et l'Empire*. (Le Passé chrétien, IV). 3e éd. refondue. Paris, Bloud, 1910. In-16, 356 pages.

2. J. TIXERONT, *Histoire des dogmes. II. De saint Athanase à saint Augustin* (318-430). Paris, J. Gabalda, 1909. In-12, IV-534 pages.

lait ici présenter la doctrine, il eût été, en effet, aussi long que fastidieux de les prendre un à un pour exposer leurs idées et analyser leurs écrits. J'ai donc procédé par tableaux d'ensemble, et, après avoir traité des controverses spéciales soit à l'Orient soit à l'Occident, décrit, en deux chapitres généraux, l'état des doctrines chrétiennes au IVe siècle, soit dans l'Église grecque, soit dans l'Église latine, en prenant pour point de départ ces doctrines elles-mêmes. Exception a été faite seulement pour les Pères syriens, isolés dans leur langue, et pour saint Augustin qu'il fallait mettre hors cadre. La table analytique des matières tiendra compte de cette disposition. Rédigée en partie double, elle permettra, pour la période qui va de 318 à 430, ou de reconstruire l'enseignement total de chaque écrivain sur les divers points de la théologie, ou de retrouver l'expression de chaque point de la doctrine dans les écrivains qui en ont traité. »

On ne peut résumer un ouvrage de ce genre; qu'il suffise d'en prendre une idée d'ensemble. Le grand mérite du travail de M. Tixeront c'est l'exactitude et la juste concision de l'exposé. On y sent à la base une connaissance personnelle des œuvres et des doctrines. Je regrette cependant que l'auteur néglige presque complètement le côté relatif des idées. Il ne montre pas avec assez de netteté leur développement, les causes qui le dirigent, et le terme auquel il aboutit.

Cette absence de construction historique des ensembles est sensible même dans l'exposé des doctrines d'un auteur. On ne peut, par exemple, fournir une notion exacte des idées de saint Augustin sur la grâce sans tenir un compte rigoureux de la chronologie, dans l'utilisation de ses œuvres diverses. Avant 397, la doctrine du néo-converti est assez proche de celle que professeront plus tard les semi-pélagiens, elle est fort loin en tout cas de ce que Dom Rotmanner a appelé « l'augustinisme » des dernières années. Il eût été bon de marquer plus nettement ces diverses étapes.

Mais tel quel, ce manuel est des plus précieux. Il fait souhaiter la prochaine apparition du tome III qui le complétera pour la période patristique.

J'ai déjà mentionné ailleurs l'important manuel archéologique du P. Syxte, O. C. R., et signalé spécialement l'utilité des renseignements dogmatiques et disciplinaires relevés dans les inscriptions des premiers siècles chrétiens (1).

La première partie du tome II traite des seules inscriptions; il sera question dans un prochain volume des peintures et autres monuments. L'épigraphie, à elle seule, fournit des données dogmatiques intéressantes. Évidemment, elles sont indiquées plus que développées; mais la comparaison avec la littérature contemporaine donne à chacune de ces sources une évidence plus manifeste et une valeur probante plus assurée.

---

1. P. Syxtus, O. C. R., *Notiones archeologiae christianae disciplinis theologicis coordinatae.* Vol. II. P. I. *Epigraphia.* Rome, Desclée, 1909. In-8, VIII-398 pages. — Cf. *Revue des Sciences philosophiques et théologiques,* III (1909), p. 610.

On y voit affirmées l'unité de Dieu, la divinité du Christ et celle de chacune des personnes de la Trinité. Il y est fait mention de l'existence des anges et du culte qu'on leur rend. Bien avant saint Augustin, qu'on a prétendu l'inventeur de cette doctrine, le péché originel s'y trouve signalé. Elles témoignent également en faveur des sacrements de baptême, de confirmation et d'eucharistie.

Elles sont riches surtout pour ce qui concerne les fins dernières. Aussi, le P. Syxte a résumé les données de ses *Notiones* et les a complétées par l'enseignement tiré des peintures et sculptures, afin de les mettre à la portée du grand public. Cet ensemble forme une petite brochure de la collection « Fede e Scienza » qu'on ne saurait trop recommander (1). Au texte sobrement rédigé sont jointes de nombreuses illustrations qui permettent de prendre contact avec les documents eux-mêmes et d'apprécier la valeur des interprétations fournies.

Ce travail comprend six paragraphes : 1. Le sort des âmes après la mort : prière pour les défunts, leur séjour dans un lieu de rafraîchissement — figuré souvent par l'image des colombes s'abreuvant à une coupe remplie d'eau — et dans un lieu de lumière et de paix. — 2. La communion des saints, soit au ciel, soit sur la terre. — 3. Jugement particulier. Des peintures identifiées par Mgr Wilpert le montrent en acte. — 4. Résurrection des corps, clairement exprimée par de nombreuses épitaphes. — 5. Jugement universel. Il n'apparaît qu'assez tard dans les peintures. La plus ancienne connue, celle de la crypte de saint Clément de Rome est du IXe siècle; mais des inscriptions bien antérieures y font allusion. — 6. La récompense immédiate. Cette question discutée au moyen âge, était déjà tranchée dans les monuments primitifs. Les peintures aussi bien que les inscriptions excluent l'idée d'un état transitoire.

Le sous-titre de l'ouvrage consacré par le Dr M. Pohlens à la « colère de Dieu » en indique le vrai but et la portée (2). Il s'agit en effet de chercher dans le Christianisme primitif l'influence pénétrante de la philosophie grecque. L'auteur juge que le meilleur moyen d'établir la vérité de cette thèse générale, c'est de procéder par monographies successives sur des points divers. Il s'est arrêté, quant à lui, à l'idée de « la colère de Dieu ».

Le Jahveh de l'Ancien Testament est un Dieu « passionné »; les Livres Saints le dépeignent sous cet aspect. Les philosophes grecs, au contraire, « sont unanimes à regarder l'ἀπάθεια comme un attribut nécessaire de la « divinité »; en conséquence ils sont unanimes aussi à repousser les représentations populaires de la divinité, les mythes qui supposent certaines passions chez les dieux. Cette opposition ne

1. P. Sisto Scaglia, O. C. R., *I « novissimi » nei monumenti primitivi della Chiesa.* (Fede e Scienza, 72-73). Rome, F. Pustet, 1910. In-16, 102 pages.

2. Dr M. Pohlens, *Vom Zorne Gottes. Eine Studie über den Einfluss der griechischen Philosophie auf das alte Christentum.* (*Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments,* hrsg. von W. Bousset und H. Gunkel, 12). Goettingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1909. In-8, VIII-156 pages.

pouvait manquer de frapper les Juifs hellénisants et leurs spéculations sur la divinité s'en ressentent.

Dans le Nouveau Testament, les passages où il est question de la colère de Dieu se rapportent à l'eschatologie, et cette colère est représentée, non plus comme une passion de Dieu, mais comme l'expression de sa justice, conséquence des péchés des hommes.

Puis viennent les diverses positions doctrinales des Pères sur ce sujet, ou sur les passions dans le Christ, soit dans l'Église grecque, soit chez les Latins.

La conclusion de l'auteur est que Marcion a imposé à l'Église catholique la notion du « dieu des philosophes », qu'elle avait d'abord combattue.

La partie la plus intéressante et la plus précieuse de ce travail, c'est moins cette conclusion, d'ailleurs fort discutable, que la richesse d'informations dont il fait preuve. Quoi qu'on pense des idées particulières auxquelles l'auteur croit pouvoir s'arrêter, sa documentation peut être utilisée avec profit.

## 2. — Monographies de doctrines.

M. Tixeront a présenté, dans trois conférences apologétiques, les thèses du protestantisme libéral et du rationalisme sur la Trinité, sur la divinité de Jésus-Christ et sur l'Église (1). On sait que, suivant les tenants de ces opinions, la Trinité et la divinité de Jésus-Christ sont le produit tardif de la spéculation et de la dévotion ecclésiastiques. Ces doctrines étaient inconnues aux premières générations chrétiennes, et surtout à l'Évangile. Quant à l'organisation hiérarchique de l'Église, elle serait la résultante du temps, des circonstances et d'une nécessaire évolution.

M. Tixeront répond à ces difficultés avec son habituelle compétence. S'appuyant sur des faits concédés, il remonte de la fin du 1er siècle, époque à laquelle, de l'avis de tous, les dogmes sont déjà constatés, jusqu'aux premiers temps du christianisme, et montre dans les écrits apostoliques et jusque dans les Évangiles, l'existence des doctrines contestées. La clarté de l'exposition rend facile la lecture de ces discussions et leur enlève toute aridité.

M Loisy, dans ses derniers ouvrages, avait mis en question lui aussi les origines de l'Église. Tout en reconnaissant que le texte de saint Matthieu devait s'interpréter comme signifiant l'institution de l'Église par Jésus-Christ, il lui enlevait cependant toute valeur probante, car il niait son caractère historique. M. Vacandard (2), en se basant surtout sur les textes évangéliques, a montré l'apriorisme d'une pareille supposition : « L'Église est l'œuvre de Jésus... Du temps même du Christ his-

1. Bourchany, Périer et Tixeront, *Conférences apologétiques données aux Facultés catholiques de Lyon.* Paris, J. Gabalda, 1910. In-12, VI-372 pages.

2. E. Vacandard, *Études de critique et d'histoire religieuse.* 2e série. Paris, J. Gabalda, 1910. In-12, IV-308 pages. — *L'institution formelle de l'Église par le Christ,* pp. 1-47.

torique, elle formait une société... Pierre et, en union avec lui, les autres apôtres, ont reçu le pouvoir de « lier et de délier. » Le Christ disparu, c'est à eux qu'il appartient d'introduire dans le royaume des cieux et préalablement dans l'Église ceux qui veulent y entrer et d'en exclure les indignes ». Cette organisation hiérarchique le Christ « historique » l'a voulue. L'institution formelle de l'Église est donc son œuvre.

**Christologie.** — L'ouvrage que M. J. Lebon vient de consacrer au « Monophysisme Sévérien » (1) marquera certainement une date dans la littérature du sujet. Sur bien des points il utilise pour la première fois des documents importants et révèle la doctrine, jusqu'ici inconnue, de personnages célèbres tel que Timothée Ælure; sur l'ensemble de la question, il jette une pleine lumière et marque des précisions nécessaires.

Chronologiquement ce travail comprend une période de quatre-vingt-dix années, s'étendant du concile de Chalcédoine à l'organisation du schisme monophysite en église séparée par Jacques Baradée (451-543). Son objet, ce sont les doctrines des antichalcédoniens Dioscore, Timothée Ælure, Philoxène et Sévère d'Antioche. Des Eutychiens, autres opposants au concile, il n'est question qu'accidentellement. De caractère avant tout doctrinal, cette étude pourtant « fait intervenir des personnages, met en œuvre des documents, au sujet desquels le lecteur devait être éclairé. » De là les trois parties qui la composent : partie historique, retraçant la série des événements qui aboutit au schisme définitif; partie littéraire, critiquant les ouvrages des docteurs monophysites; enfin partie théologique ou exposé de leurs doctrines. — De cette dernière seule, je m'occuperai ici.

Voici les conclusions auxquelles elle aboutit. A côté des Eutychiens, il y a un groupe d'antichalcédoniens également opposés aux Nestoriens et aux chalcédoniens, qu'ils confondent avec les précédents, et aux Eutychiens. Au fond cette opposition aux orthodoxes provient d'un malentendu sur le sens des formules employées; l'accord existe sur les réalités. Un examen approfondi des doctrines le montre nettement.

M. Lebon, avec un grand sens du développement théologique, a remarqué qu'il fallait distinguer, dans la doctrine monophysite en question, une double phase. « Élémentaire en quelque sorte au début des controverses chalcédoniennes et chez les premiers adversaires du synode, elle s'est graduellement perfectionnée pour présenter, à la fin de la période qui nous occupe et après le travail des grands docteurs, un véritable corps de doctrines, un système complètement élaboré et scientifiquement disposé. » D'où deux sections correspondant aux deux formes de cette théologie.

La première, qui présente la théologie monophysite dans sa forme la plus simple, montre de façon plus évidente ses sources et les réalités qu'elle professe. De l'examen des textes — et M. Lebon l'a fait très détaillé — il résulte que la christologie monophysite a

1. J. Lebon. *Le Monophysisme sévérien. Étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au concile de Chalcédoine jusqu'à la constitution de l'Église jacobite.* Louvain, Van Linthout, 1909. In-8, XXXVI-452-24 pages.

pour point de départ le Prologue du quatrième Évangile et quelques passages de saint Paul (*Gal.*, IV, 4; *Phil.*, II, 6 sv.; *Heb.*, II, 14.) Tandis que les Synoptiques mettent en lumière, dans le Christ, la réalité de la nature humaine non moins que la divinité, et par là même conduisent plus facilement au concept des deux natures, l'Évangile de saint Jean s'attache surtout à la considération du Verbe. Ainsi fit à sa suite l'école alexandrine, surtout lorsque l'erreur nestorienne affirma deux individus dans le Christ. La formule cyrillienne : Jésus est le Verbe fait chair, demeura l'héritage des docteurs monophysites. — Ainsi exprimée l'Incarnation est, pour eux, un acte auquel concourent les trois personnes de la sainte Trinité et la Vierge. « Le Père a revêtu son Verbe d'un corps, l'Esprit Saint est venu, est descendu sur la Vierge et le Verbe est cette vertu du Très-Haut qui a couvert Marie de son ombre. » De son côté, celle-ci a vraiment, fourni la chair du Verbe, c'est pourquoi elle est θεοτόκος. Le Christ est donc formé de l'union du Verbe et de son humanité, mais d'une humanité complète, car les monophysites ne sont pas apollinaristes. — La fin de l'Incarnation, c'est le salut de l'humanité et Philoxène dit expressément que si nous n'avions pas péché l'incarnation n'aurait pas eu lieu. — L'union du Verbe avec son humanité se fait par des phases successives. Se fondant sur le texte de saint Jean : le Verbe s'est fait chair, les monophysites donnent au *fieri* une grande importance. S'anéantissant par sa venue dans le sein de la Vierge, le Verbe devient chair, reçoit une âme raisonnable, et le résultat pour lui c'est l'*inhumanatio*. Elle se fait par un acte de libre volonté, d'où son nom, οἰκονομία. — Dieu parfait et consubstantiel au Père de toute éternité, le Fils est devenu homme parfait et consubstantiel à nous. Les monophysites soutiennent la première partie de cette affirmation contre les Nestoriens, la seconde contre Eutychès et ses partisans. Ils ajoutent que cela s'est fait sans aucun *changement*, sans aucune *confusion*. S'ils se servent parfois du terme *mixtion*, ils l'empruntent à la tradition, et, en tout cas, ne manquent pas d'en expliquer la portée.

Mais la théologie monophysite n'en est pas restée, pour exprimer ses idées, à cette forme très simple tirée de l'Écriture, elle est devenue plus scientifique et a utilisé des termes, des formules techniques empruntées au langage philosophique. C'est à étudier ce nouvel aspect que M. Lebon a consacré sa seconde section. Il fait remarquer dès l'abord, et avec raison, qu'il faut bien se garder d'interpréter ces formules dans le sens qu'elles ont actuellement; il faut au contraire en déterminer la signification d'après la manière de parler des auteurs qui les emploient. Ce programme a été rempli avec une conscience et une précision qui font de ce livre un modèle d'étude scientifique.

Une première série de trois termes est à la base des formules monophysites : φύσις = nature, ὑπόστασις = hypostase, πρόσωπον = personne. Or ces trois expressions sont, quant au sens, absolument équivalentes; leur emploi simultané décèle seulement un caractère pléonastique de la phrase. Les textes qui l'établissent sont nombreux et ne laissent aucun doute. Pourquoi alors cet emploi de termes différents, pour signifier une même chose? La raison est que ces termes sont

empruntés à l'exposé du dogme trinitaire, où ils avaient, en effet, un sens différent, tandis que, dans la question christologique, ils sont identiques dans leur signification. Sévère le dit en termes exprès. En cela d'ailleurs, il ne faisait que suivre l'usage des docteurs alexandrins et spécialement de Cyrille. Quant à la réalité signifiée par là, c'est, non pas une nature abstraite, mais un être individuel, concret, existant. — Une autre série de termes ce sont ceux qui expriment l'*union* dans l'incarnation. Et d'abord, ἕνωσις, qui doit se traduire par : réduction à l'unité. Pour qualifier cette réduction, on ajoute d'autres termes et on dit : ἕνωσις φυσική, κατὰ φύσιν, καθ'ὑπόστασιν, termes également synonymes et indiquant la réduction de deux ou plusieurs réalités à l'unité d'individu. Si parfois, dans la christologie monophysite le concept de *composition* est rattaché à la nature et à l'hypostase du verbe incarné (μία φύσις, μία ὑπόστασις σύνθετος), l'examen des textes manifeste que cette union selon la composition est nettement opposée à la confusion et au mélange des réalités unies.

Telle étant leur terminologie et le sens qu'ils y rattachent, on ne s'étonnera donc pas d'entendre les monophysites, renfermer leur doctrine en cette formule : μία φύσις τοῦ θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη. Ils prétendaient la tenir de la tradition patristique : Cyrille, Grégoire, Anastase. En réalité seul Cyrille l'avait employée, et lui, trop confiant en des pseudépigraphes apollinaristes, l'avait de fait reçu d'une source hérétique, bien qu'il lui donnât un sens orthodoxe. Quoi qu'il en soit des origines de cette formule, le terme « nature » qu'elle contenait exprimait le Verbe lui-même. Ainsi entendue, elle était vraie, et les monophysites, toujours préoccupés du danger nestorien, la gardaient pour mieux combattre leurs adversaires. — Il vint un moment cependant où Sévère, le docteur du parti consentit à dire « deux natures dans le Christ », ou encore « le Christ en deux natures après l'union ». Il le fit afin d'éviter toute accusation d'eutychianisme qu'il réprouvait non moins que la doctrine nestorienne. Mais le sens attaché par lui au terme φύσις l'empêchant d'entendre cette formule comme les Chalcédoniens, il la corrigeait par le mot θεωρία, ce qui signifiait : l'unique nature concrète du Christ est double *in abstracto*.

L'étude du concept de *propriété*, chez les mêmes auteurs, confirme encore l'interprétation proposée. Sévère « entend sous le nom de *propriétés* les attributs ou idiomes de la divinité et de l'humanité; il n'en nie pas la permanence réelle et la multiplicité, il rejette seulement la faculté de les répartir encore entre deux *natures* après l'union, parce que ce serait tomber dans le nestorianisme. » La discussion l'amena à préciser. Rejetant toute confusion et tout mélange de la divinité et de l'humanité, il s'élevait contre les « transformateurs des essences », et par là affirmait la distinction spécifique même après l'union. Mais pour exprimer scientifiquement cette doctrine, il ne recourt pas, comme on l'a cru, au terme φύσις dans le sens abstrait, mais à celui de ποιότης φυσικη. Le Verbe et la chair ont chacun « leur qualité naturelle », sans mélange ni confusion. — La question des propriétés ne s'arrête pas aux modes d'*être* elle regarde aussi les modes d'*agir*. Conséquents avec eux-mêmes les monophysites ne reconnaissent qu'une

action dans le Christ. Ils ne peuvent pas comprendre que l'on distingue *celui qui agit* et *ce par quoi il agit*, sans introduire une dualité de principe opérant qu'ils réprouvent. Tout d'ailleurs les engage dans cette voie : et le caractère polémique et antinestorien de leur christologie scientifique et leurs notions de la nature, de l'hypostase et leur concept de la propriété et même leur tradition théologique et patristique si fortement pénétrée de l'influence des pseudépigraphes apollinaristes.

On le voit, l'examen approfondi des doctrines de ce groupe antichalcédonien qui a pour docteur principal Sévère d'Antioche, montre qu'elles coïncident, quant au fond, avec les décisions de Chalcédoine, mais en diffèrent par la terminologie. Question de mots! Oui, mais qui est cependant de conséquence dans le cas. « Le magistère ecclésiastique, remarque justement M. Lebon, est juge des nécessités de la foi; il peut imposer non seulement la doctrine, mais l'expression même et la formule dogmatique, pour préserver sûrement contre toute atteinte le dépôt de la Révélation. »

Ce simple résumé montre l'importance des questions traitées; mais il n'a pu manifester l'érudition de l'auteur et la lucidité avec laquelle il a traité ces matières si complexes. Un seul regret. Pourquoi n'avoir pas ajouté à cet exposé *d'ensemble* des doctrines monophysites, un aperçu de leur développement historique et du rôle de chacun des docteurs dans leur évolution d'ailleurs fort restreinte?

M. Lebon s'est presque engagé à nous donner une suite à ces études; chacun souhaitera qu'il ne la fasse pas trop attendre.

**Sainte Vierge.** — L'ouvrage que le P. A. Largent a consacré à *La Maternité adoptive de la Très Sainte Vierge* (1) est, autant qu'un travail historique, une œuvre d'édification. L'auteur a recueilli dans les Écritures, dans la tradition et chez les écrivains ecclésiastiques, des origines du christianisme à nos jours, ce qui a trait à ce privilège de la Très Sainte Vierge.

**Pénitence.** — M. E. Vacandard, dans l'ouvrage déjà cité (2), a consacré une étude aux Origines de la Confession. Les éléments en avaient déjà paru dans l'article *Confession* du *Dictionnaire de théologie catholique* mais ils ont été revisés et remaniés. Voici les principales conclusions de ce travail :

1° L'usage de la confession remonte à la plus haute antiquité. Dès la fin du IIe siècle, Origène et Tertullien en recommandent d'une façon pressante la pratique. Si les pécheurs font difficulté d'y recourir, c'est que les exercices pénitentiels qui en sont la suite les effraient. A mesure que la pénitence s'adoucit, la confession devient plus fréquente. Les moines contribuèrent à en répandre l'habitude, non seulement dans les cloîtres, mais encore dans le monde. Sous les

1. A. Largent. *La Maternité adoptive de la Très Sainte Vierge*. Étude de Théologie. Paris, Roger et Chernoviz, 1909. In-12, 183 p.

2. E. Vacandard. *Études de critique et d'histoire religieuse*. 2e série. Paris, J. Gabalda, 1910. In-12, IV-308 p. Les Origines de la Confession sacramentelle, p. 51-125.

Carolingiens, la confession préparatoire à la Pâque, sans préjudice de plusieurs autres confessions annuelles, est un usage établi.

2° Tout péché « mortel » est matière nécessaire de la confession. Dans les premiers siècles, on entendait par péchés « mortels » les péchés énormes, tels que l'idolâtrie, la fornication, l'homicide. Mais Tertullien qui préconise cette classification range parmi les péchés qui doivent être soumis « à l'évêque » une série d'autre péchés moins graves, qu'il faut distinguer des péchés « véniels » ou *minuta* proprement dits... Ce furent les moines qui introduisirent peu à peu l'habitude de considérer les péchés véniels comme matière de la confession. Et, malgré la recommandation de certains docteurs, leur exemple ne fut suivi que rarement par les laïques jusqu'au XIIIe siècle.

3° Il n'y a pas de preuve que la confession préparatoire à la pénitence publique n'ait pas été secrète dès l'origine... De tout temps, les Pères et les docteurs exigèrent du confesseur, à la fois juge des consciences et médecin des âmes, une délicatesse exquise, une prudence consommée et une souveraine discrétion.

4° A l'origine ce sont les évêques, c'est-à-dire les chefs de la communauté, qui reçoivent l'aveu des pécheurs. Un peu plus tard (IIIe siècle), on voit fonctionner en certains pays le prêtre pénitencier qui, en vertu d'une délégation épiscopale, entend les confessions et surveille les pénitents. Aux environs de 400, les prêtres deviennent confesseurs, concurremment avec les évêques. Vers ce temps, arrivent les moines, qui cumulent les fonctions de directeurs et de confesseurs. En Orient, ils supplantent bientôt les évêques et les prêtres dans le service pénitentiel. Mais l'Église officielle maintient les principes; elle exige que pour entendre les confessions les moines soient revêtus du caractère sacerdotal et aient reçu une délégation épiscopale.

L'ouvrage du Prof. G. Rauschen, sur l'*Eucharistie et la Pénitence durant les six premiers siècles de l'Église*, dont j'ai rendu compte ici, vient d'être traduit en français par MM. M. Decker et E. Ricard (1). On ne peut que féliciter les auteurs de cette traduction d'avoir mis à la portée d'un plus grand nombre de lecteurs un travail qui forme une excellente base d'information sur des questions encore fort discutées. On leur saura gré aussi d'avoir ajouté à l'original allemand quelques notes « pour compléter, même pour contredire l'auteur », quand il n'avait pas exactement saisi la pensée de tel ou tel historien français. (2)

## 3. Monographies d'auteurs.

**Denys d'Alexandrie.** — Denys d'Alexandrie a sa place marquée dans la série des grands évêques qui illustrèrent l'Église durant les trois

1. G. Rauschen. *L'Eucharistie et la Pénitence durant les six premiers siècles de l'Église*, traduit de l'allemand par Michel Decker et E. Ricard. Paris, J. Gabalda, 1910. In-12, VIII-245 p.

2. *Rev. des Sciences Philos. et Théol.*, III (1909), pp. 369-370.

premiers siècles. L'étude que vient de lui consacrer M. J. Burel (1), n'est pas exclusivement doctrinale, mais elle aide singulièrement à expliquer les positions prises par l'évêque d'Alexandrie dans les diverses questions agitées de son temps. L'auteur a bien dégagé la psychologie de Denys et en le suivant à travers les multiples péripéties d'une vie mouvementée, il a marqué son influence dans les divers domaines où s'exerça son activité.

M. J. Burel a heureusement résumé en quelques lignes le résultat de ses recherches : « Denys d'Alexandrie fut mêlé à toutes les grandes affaires dont eut à s'occuper l'Église de 247 à 264: persécutions de Dèce et de Valérien, réconciliation des *lapsi*, querelle baptismale ou trinitaire. Sous Philippe l'Arabe il assiste à une émeute populaire; et, durant le règne éphémère de l'usurpateur Macrien, il voit la révolution bouleverser Alexandrie et la peste exercer ensuite ses terribles ravages. Denys fut donc témoin des grands événements de son époque... J'ajoute qu'il eut un rôle actif à jouer, et ce fut toujours celui de pacificateur. Il supplie Novatien de renoncer au schisme et hâte la réconciliation de l'Église d'Afrique et de l'Église de Rome après le pontificat agité d'Étienne. Homme d'esprit tolérant, il ne peut comprendre les mesures de rigueur; homme d'esprit impartial, il rend justice à ses adversaires, à Népos comme aux rebaptizants; homme d'esprit large, il veut lire les écrits hérétiques, malgré le scandale que cette conduite produit. Dans la lutte contre les Chiliastes, au cours des discussions d'Arsinoé, il modifie ses opinions, comme aussi après la lettre de Denys de Rome il corrige ce que ses expressions trithéistes avaient d'exagéré et de radical. C'est donc une très sympathique figure cet évêque d'Alexandrie. »

**Priscillien.** — M. E. Ch. Babut, professeur-adjoint à l'Université de Montpellier, vient de consacrer un livre fort érudit à Priscillien (2). Il y utilise les documents récemment découverts qui complètent le peu que l'on savait de ce personnage, pour « donner un résumé exact de la doctrine et dégager de ses écrits et des sources contemporaines tout ce que l'on peut savoir de sa vie. » Cette dernière partie est, au dire de bons juges (3), parfaitement traitée, tandis que la première au contraire est des plus discutables. L'auteur en effet croit pouvoir établir que Priscillien est parfaitement orthodoxe, et tout son effort tend à prouver cette thèse malgré les difficultés qu'elle rencontre. L'accusation d'hérésie dont il fut la victime s'appuie sur une erreur. « Les plus anciens témoignages qui le représentent comme l'auteur d'un système de doctrine hétérodoxe procèdent, au dire de M. Babut, d'un mémoire mensonger de l'évêque Itace, et les théologiens qui plus tard enrichirent ou renouvelèrent

1. J. Burel. *Denys d'Alexandrie. Sa vie, son temps, ses œuvres.* (Études de théologie et d'histoire). Paris, Bloud, 1910. In-12, 125 p.

2. E. Ch. Babut, *Priscillien et le Priscillianisme.* (Bibliothèque de l'École des Hautes-Études, Sciences historiques et philosophiques, 169). Paris, H. Champion, 1909. In-8, XII-316 pages.

3. Dom G. Morin, dans *Revue bénédictine,* XXVI (1909), p. 486.

l'accusation, comme Orose, devaient au moins à Itace la certitude du fait que Priscillien était hérétique. D'autre part, toute l'histoire des procès de Priscillien atteste la peine infinie que l'on eut à faire accepter par l'Église d'Espagne la légende de ses erreurs. »

En réalité, Priscillien « n'a pas voulu être un théologien ou un penseur. Sa religion est toute de sentiment. Le christianisme ne lui apparaît pas comme un corps de doctrines, comme un ensemble de solutions données à des problèmes, mais comme une foi et comme un mode de vie intérieure. » Ascète, il préconise l'ascétisme. Grâce aux exercices mortifiants, certains hommes peuvent parvenir à un haut degré de sainteté qui leur donne des lumières spéciales pour discerner partout la vraie révélation. Cette tendance à l'ascèse amena Priscillien à user, dans une large mesure, des apocryphes sortis des milieux encratites et gnostiques. Il y trouvait des exhortations fréquentes à la continence, au jeûne, à la pauvreté volontaire, au mépris du siècle, à la vie spirituelle. Aussi n'admet-il pas que la révélation soit restreinte, comme le prétend l'Église aux seuls Apôtres; Dieu peut encore parler à ses élus. Priscillien « croyait prochaine la fin du monde présent, il s'attendait à la venue de l'Antéchrist, précédant l'apparition du Seigneur dans les nuées. » « Sans doute, il ne doit rien aux montanistes, et il n'est même pas probable qu'il ait lu Tertullien. Mais si l'on voulait chercher des précédents au mouvement religieux qui porte son nom, c'est au montanisme qu'il faudrait songer. »

A l'encontre des conclusions de M. Babut, M. Dufourcq maintient l'opinion traditionnelle (1). « Rien, dit-il, ne me paraît mieux établi que l'hétérodoxie de Priscillien : on peut discuter sur l'étendue de cette hétérodoxie, non sur son existence. Priscillien juge que les Binionites sont hérétiques; or les Binionites sont les orthodoxes; n'est-ce pas de la bouche de Priscillien l'aveu de son hétérodoxie. Priscillien tient à se servir d'apocryphes : il juge que la Révélation divine n'est pas close; il donne à chacun le droit d'interpréter les textes qu'a rejetés l'Église (*Liber de fide*, p. 44, 32). Le sabellianisme de Priscillien est prouvé par les prologues dont Chapman a montré qu'ils l'ont pour auteur (ces prologues embarrassent beaucoup M. Babut: il imagine, pour s'en débarrasser, un disciple de Priscillien qui copierait son style!). J'ajoute que cette conclusion est appuyée par la nature des théories luciférienne qui couraient alors en Espagne, *et dont l'influence sur Priscillien est vraisemblable*, — comme aussi par les théories des adversaires de Pastor. Et sans doute faudra-t-il faire intervenir bientôt le traité découvert par Dom Morin. L'hétérodoxie de Priscillien est formellement déclarée par saint Ambroise (*Epist.* 24 *Valentiniano*, 12), *qui est hostile à Itace*. Elle est formellement attestée, encore, par Philastre (56), qui écrit *vers 383*. Tout cela est très clair et très sûr. »

**S. Augustin.** — On n'avait pas jusqu'ici d'ouvrage d'ensemble sur la morale de saint Augustin. Le Dr J. Mausbach, professeur à l'uni-

1. *Revue d'histoire ecclésiastique*, janvier 1910, pp. 81-82.

versité de Münster, a voulu combler cette lacune (1). Il l'a fait en un travail fort complet et fort remarquable, qui peut vraiment passer pour une vraie « somme » en la matière, car aucun point de vue, semble-t-il, n'a échappé à ses investigations et à sa construction synthétique.

Le premier volume traite de l'ordre moral et de ses principes. L'auteur s'est appliqué à dégager l'idée fondamentale qui domine la morale augustinienne, puis à exposer les diverses applications pratiques qui en découlent.

Pour bien comprendre la position intellectuelle de saint Augustin, et le développement successif de ses idées, il importait de signaler les phases historiques par lesquelles il a passé durant une formation très laborieuse. Un premier chapitre en donne une suffisante esquisse. C'est d'ailleurs un mérite de cet ouvrage d'avoir, sur chacune des questions importantes dont il traite, tenu compte de l'ordre chronologique dans le groupement des traités et leur interprétation.

On sait la place considérable qu'a chez saint Augustin l'idée de bonheur. Soit dans ses traités métaphysiques, soit dans ses instructions populaires, il y revient avec prédilection. La vie bienheureuse est le but et l'achèvement de nos efforts. A l'encontre de l'épicuréisme vulgaire, saint Augustin réclame une béatitude spirituelle, l'âme étant supérieure au corps, et dépassant le stoïcisme il ne se contente pas de cette satisfaction égoïste et trompeuse que le sage trouve en lui-même. Le bonheur, pour lui, consiste dans la possession, non pas des biens terrestres, mais de cet être réel et souverainement parfait qui est Dieu. Si, dans l'exposé de cette doctrine, saint Augustin emploie souvent le langage des néo-platoniciens, et s'inspire parfois de leurs idées, il diffère d'eux pourtant. Sa conception morale est à la fois idéaliste et réaliste; il la base à la fois sur la métaphysique et la psychologie : sur l'ordination générale de l'homme à Dieu et sur la constatation subjective d'une tendance vers Lui.

Objective et subjective, la morale augustinienne l'est encore dans la question de la règle. Celle-ci existe objectivement dans le bien absolu, subjectivement dans notre conscience. La conscience n'est autre chose que la raison de l'homme déclarant la relation de ses actes avec le bien suprême, relation qui établit leur moralité.

Pour comprendre les idées de saint Augustin sur le mal, il faut être attentif aux divers sens du mot *malum* qui tantôt s'entend du mal matériel, tantôt du mal formel; il faut aussi distinguer le mal moral du mal physique, le péché de la peine. La faute a pour cause la volonté libre se détournant de Dieu pour chercher un bien moindre; celle-ci peut le faire, car elle-même a été tirée du néant et, en conséquence, son être est changeant. La peine est la conséquence de la faute, c'est le pécheur lui-même qui se la prépare par le désordre dont il est cause.

L'auteur étudie ensuite, en une série de chapitres, le développement

1. J. Mausbach, *Die Ethik des heiligen Augustinus*. Fribourg en B., B. Herder, 1909. 2 vol. in-8, XII-442 et 402 p.

de ces notions générales dans la morale augustinienne. Dieu et le monde, que saint Augustin représente, comme on sait, par l'image des deux cités, ont chacun leur principe d'action, d'un côté la charité (caritas) de l'autre la concupiscence (cupiditas). De l'un, proviennent les vertus, de l'autre, les péchés mortels ou véniels. Comment, concrètement, se manifeste l'activité du monde et celle des hommes qui l'ont fui? C'est ce que dit saint Augustin. Et à ce propos le Dr Mausbach expose ses idées sur la richesse et la pauvreté, qui ne sont pas du communisme, comme on l'a prétendu, sur la morale des sociétés, sur l'ascétisme et la vie religieuse. Partisan fervent de l'ascétisme, ennemi de la concupiscence, saint Augustin a peut-être excédé parfois dans son langage; mais ce serait une injustice de vouloir lui attribuer la condamnation de la vie chrétienne ordinaire et de l'état conjugal.

Le second volume porte en sous-titre : les capacités morales de l'homme et leur réalisation, et traite de questions plus souvent abordées : la grâce, le péché originel, la valeur morale des actions des païens.

Après un chapitre consacré aux luttes de saint Augustin contre le Pélagianisme, l'auteur expose les théories de l'évêque d'Hippone. Cette étude m'a paru complète et juste dans l'ensemble; les textes ne sont pas forcés et leur interprétation tient compte des circonstances d'où ils sont sortis. « Depuis des siècles, dit le Dr Mausbach, on discute pour savoir si saint Augustin, à la fin de sa vie a enseigné la grâce « de soi efficace », ou bien si l'accomplissement infaillible de la volonté salvifique provient de la manière parfaite dont Dieu connaît l'âme humaine et lui prépare, en conséquence, une grâce convenable (congruisme). — A mon avis, ajoute-t-il, il n'est pas possible de donner une réponse certaine à cette question. Mais la tendance de la pensée augustinienne dans les derniers ouvrages, est de mettre en évidence l'infaillibilité intrinsèque et la puissance de la grâce, de reporter sur la grâce elle-même l'absolue certitude précédemment attribuée à l'omniscience et à la toute-puissance divines. Le mot *praeparatur voluntas a Domino* se traduit désormais : *certum est nos velle cum volumus, sed ille facit ut velimus; certum est nos facere cum facimus, sed ille facit ut faciamus.* » (p. 66.)

S'il est faux que le dogme du péché originel soit le fruit de la spéculation augustinienne, il demeure vrai cependant que les luttes contre le Pélagianisme ont aidé à préciser cette doctrine. On a beaucoup discuté aussi sur la nature du péché originel d'après saint Augustin. Le Dr Mausbach établit la doctrine de celui-ci en quelques propositions qui donnent, je crois, la juste note : 1. La concupiscence consiste dans un désir désordonné de la créature; elle réside surtout dans la partie sensible de notre être et particulièrement dans la région sexuelle. 2. La concupiscence est, dans son sens restreint, un mal (malum), un vice (vitium), mais non pas un péché personnel. 3. Chez les descendants d'Adam une faute (reatus) se rattache à la concupiscence; le baptême et la justification l'effacent. 4. La faute formelle du péché originel réside dans l'esprit, c'est la perte de l'union avec Dieu. Cet état est la mort de l'âme. 5. Sur la ques-

tion de savoir en quelles relations, d'après saint Augustin, se tiennent le *reatus* et la *concupiscentia*, il y a des réponses divergentes. Les uns disent que celle-ci est l'effet de celui-là, d'autres en plus grand nombre qu'elle en est la racine. Ces deux réponses peuvent s'accorder ensemble, en disant qu'il y a entre ces deux éléments une relation pareille à celle du corps et de l'âme.

Tous les actes des païens sont-ils des péchés? La réponse de saint Augustin est complexe, et son langage, en plusieurs cas, ne manque pas de dureté. Après un examen comparé de nombreux textes, l'auteur conclut en disant que saint Augustin reconnaît aux vertus des païens une valeur relative. Elles sont des « vertus », des « bonnes œuvres », mais il leur manque d'être ordonnées à une fin bonne. Il ajoute que souvent l'évêque d'Hippone insiste surtout sur le côté défectueux.

Souvent au cours de l'analyse, le Dr Mausbach compare les doctrines augustiniennes avec celles des scolastiques postérieurs, de saint Thomas d'Aquin surtout. Il n'a pourtant pas cédé à la tentation d'expliquer les premières en fonction des secondes. Les comparaisons instituées aident seulement à comprendre le développement accompli, ou facilitent l'intelligence des théories, par l'opposition des points de vue. Et c'est un avantage.

MM. Le Roy Burton a étudié un des problèmes les plus importants de la doctrine augustinienne, le problème du mal (1). Dans une série de chapitres, il condense ce qui, dans les divers ouvrages de saint Augustin, a trait à la notion et à l'origine du mal, à la liberté, au péché. En même temps il fait une critique doctrinale des positions tenues par l'évêque d'Hippone. Ce point de vue dépassant les limites dans lesquelles se tient ce bulletin, je ne ferai qu'indiquer les réserves proposées par M. Burton. Elles portent surtout sur la théorie du péché originel qui l'a amené, au dire de l'auteur, à des absurdités telles que celles-ci : regarder Adam comme s'il était toute la race humaine à l'état d'embryon, ou encore arriver au traducianisme pour expliquer la propagation du péché. En conséquence, sa doctrine sur le péché est fausse.

M. Burton a une connaissance assez étendue des écrits de saint Augustin, mais il lui manque de les avoir approfondis et comparés. Aussi son exposition, sans être fausse, est assez souvent incomplète. Les difficultés du système augustinien sont réelles, son traducianisme doit être abandonné, mais plusieurs des critiques proposées ne lui sont pas applicables.

**S. Jean Damascène.** — On a appelé saint Jean Damascène le premier scolastique. Si ce titre est contestable, il est du moins certain que cet écrivain ecclésiastique, par la haute autorité dont il jouit dans l'Église grecque, par l'influence qu'il a exercée sur l'Occident latin, mérite

1. Marion Le Roy Burton, *The Problem of Evil. A Criticism of the augustinian Point of View.* Chicago, The Open Court Publishing Company, 1909. In-12, 234 p.

de retenir l'attention. Le Dr Jacques Bilz consacre tout un volume à son traité de la Trinité (1). C'est une étude approfondie, très précise et très claire des doctrines exprimées dans le *De Fide orthodoxa* et quelques autres ouvrages du même auteur.

Une introduction recherche la signification des termes philosophiques utilisés dans le traité de la Trinité. On se tromperait en voyant en lui, d'une façon générale, un pur aristotélicien; ici surtout, il diffère du Stagirite. Pour lui, comme pour les Pères Cappadociens οὐσία signifie la substance seconde d'Aristote; la substance première, au sens de ce dernier, est désignée par le terme d'*hypostase*, qu'on ne trouve pas chez Aristote comme terme technique. De plus, hypostase et personne ont le même sens.

Une première partie traite de la connaissance générale de la Trinité. Elle est objet de foi, non seulement quant à son essence, mais même même quant à son existence; aussi les preuves apportées ne sont, dans son esprit, que des raisons de convenance.

Le seconde partie considère la Trinité en elle-même, sous son double aspect : Trinité dans l'unité, unité dans la Trinité. Ici saint Jean Damascène a plus souci de donner l'enseignement exact de la foi contre les hérétiques, que de proposer des explications spéculatives. — Si, comme les Pères Cappadociens, il affirme énergiquement l'unité divine, il ne s'ensuit pas, comme l'a prétendu Holl, qu'il tombe dans le modalisme. Cet historien, et plusieurs autres protestants avec lui, se sont basés sur l'expression ἐπινοία δὲ τὸ διῃρημένον. C'est à tort, car le vrai sens d'ἐπίνοια est celui-ci: une connaissance réfléchie, par laquelle ce qui, au premier regard, paraît simple est connu dans ses parties, dans ses membres. Il s'agit donc, même dans la trinité de distinguer non de simples concepts, mais des êtres réels.

Avant de commencer la troisième partie, l'auteur relève dans un paragraphe spécial, les différences qui existent entre la conception grecque et la conception latine de la Trinité; et c'est par là surtout que se justifie le sous-titre de son ouvrage. Cette différence ne se pose pas dans les doctrines de foi, ou d'enseignement ecclésiastique, mais seulement dans les explications philosophiques, et surtout vis-à-vis des concepts de nature et de personne. Tandis que les Grecs considèrent d'abord la personne du Père d'où procèdent les deux autres, et en second lieu seulement la nature divine, les Latins partent de la nature pour passer à l'étude des personnes. La première théorie se représenterait par trois points en ligne droite, la seconde par un triangle aux côtés égaux. La première a la priorité historique, la seconde a trouvé sa formule chez saint Augustin. Cette différence de point de vue amène nécessairement des modes divers de procéder en théologie.

A ces remarques générales suit une étude de la doctrine de saint Jean Damascène sur chacune des personnes de la Trinité. Qu'il suf-

1. J. Bilz, *Die Trinitätslehre des hl. Johannes von Damaskus. Mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses der griechischen zur lateinischen Auffassungsweise des Geheimnisses.* (Forschungen zur Christlichen Literatur-u nt Dogmengeschichte, hrsg. von Dr A. Ehrhard und Dr J. P. Kirsch, t. IX, fasc. 3). Paderborn, F. Schöningh, 1909. In-8, VIII-200 p.

fise de signaler les points les plus saillants. Le Père est désigné de préférence par le terme ἀγέννητος; lui seul est αἰτία, ἀρχή; ces deux mots d'ailleurs ont le même sens. — Le nom de *Logos* appliqué au Fils désigne le mode de sa génération différente de la génération charnelle. — On a cru que saint Jean Damascène, dans quelques textes, visait et réfutait le *Filioque* des Occidentaux. Il est plus probable qu'il en a aux Eunomiens, d'après lesquels le Fils serait le seul principe du Saint Esprit. Sa formule ἐκ Πάτρος δι' Υἱοῦ affirme que le Saint Esprit procède du Père et du Fils, mais note en même temps que le Père est le principe premier.

En somme, si on trouve chez saint Jean Damascène une terminologie déjà établie, la conception spéculative du dogme en est encore à ses premiers éléments.

## II. — MOYEN AGE.

### 1. — Ouvrages Généraux.

Le Dr M GRABMANN, dont les études sur la philosophie et la théologie médiévales sont universellement appréciées, était tout préparé pour entreprendre l'ouvrage sur la méthode scolastique, dont il vient de donner le premier volume (1); deux autres suivront à bref délai

Voici un bref résumé des idées qu'il contient.

Une première partie, formant introduction, est consacrée à définir la scolastique. Après avoir cité et critiqué les diverses appréciations émises sur ce sujet par les historiens ou les philosophes, l'auteur propose lui-même la définition qui lui paraît plus conforme à la matière. Elle est provisoire toutefois et incomplète, puisque l'enquête instituée dans son travail a pour but de la déterminer d'une façon précise. C'est donc seulement après son complet achèvement qu'il pourra être question de résultats définitifs. La voici : « La méthode scolastique tend, par l'application de la raison et de la philosophie aux vérités révélées, à acquérir une pénétration aussi grande que possible du contenu de la foi; elle vise à rapprocher la vérité surnaturelle de l'esprit humain, à réaliser une exposition d'ensemble et systématique des vérités du salut, et à résoudre, en se plaçant à un point de vue rationnel, les objections proposées contre la révélation. Dans son développement successif, la méthode scolastique s'est fait une technique extérieure déterminée, elle se l'est incorporée. »

Quelles sont, se demande ensuite l'auteur, les sources à consulter pour la saisir dans sa réalité? On ne peut se borner aux ouvrages imprimés, il faut également recourir aux manuscrits, car la littérature du moyen âge, celle surtout qui marque les transitions, est loin d'être connue. Le Dr Grabmann, et ce n'est pas un des moindres mérites

1. Dr M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode nach den gedruckten und ungedruckten Quellen. I. Die scholastische Methode von ihren ersten Anfängen in der Väterliteratur bis zum Beginn des 12. Jahrhunderts.* Fribourg en B., Herder, 1909. In-8, XIV-354 pages.

de son travail, est fidèle à ce programme : il a exploré les bibliothèques et mis à contribution un nombre considérable d'œuvres encore inédites. Il faut de plus remonter jusqu'à l'époque des Pères. Le moyen âge dépend d'eux en grande partie, et c'est dans leurs écrits qu'on trouvera les premières indications d'une méthode, dont le XIIIe siècle donnera la vraie formule.

La seconde partie s'occupe de la patristique. L'auteur note d'abord le caractère intellectuel de la révélation. Aussi, en face d'elle, l'esprit humain, par un mouvement naturel, tend à la pénétrer, à la systématiser et en même temps discute rationnellement les objections élevées contre elle. De fait, de très bonne heure, des écrivains ecclésiastiques ont utilisé la philosophie grecque, sans cependant transformer par elle le christianisme primitif. Parmi les principaux artisans de cette œuvre, il faut signaler saint Justin, Clément d'Alexandrie et surtout Origène. Celui-ci, dans son Περὶ ἀρχῶν, donne le premier exposé systématique du christianisme et son ouvrage, comme on l'a dit, est la première « somme de théologie scolastique ». Athanase et les grands cappadociens continuent ce mouvement. Avec l'école d'Antioche, représentée surtout par les hérétiques Nestoriens et Eutychiens, la philosophie aristotélicienne entre en jeu. Son développement est favorisé au Ve et au VIe siècle par le néo-platonisme aristotélisant de Proclus. Saint Jean Damascène, qui l'utilisa, aidera à la faire passer en Occident, car son œuvre aura sur la pensée médiévale une influence considérable. — Chez les Pères latins, saint Augustin est le maître qui formera la scolastique. Il a d'ailleurs une importance considérable dans l'histoire de la méthode théologique, par l'importance qu'il donne à la dialectique, par sa conception des rapports entre la foi et la science, enfin par ses essais de systématisation.

La troisième partie est tout entière consacrée à Boèce, « le dernier Romain, le premier scolastique ». Par ses traductions, il a été le véritable introducteur de la dialectique d'Aristote en Occident; grâce à elles la terminologie latine a été fixée. De plus, ses opuscules théologiques ont fourni l'exemple de la méthode à suivre, car ils représentent un effort remarquable pour pénétrer la doctrine révélée à l'aide de la philosophie et la défendre contre les objections.

La quatrième partie s'occupe de la préscolatique, c'est-à-dire de la théologie qui va du IXe au XIe siècle. Le caractère le plus frappant des auteurs du IXe siècle c'est la réceptivité. On s'assimile l'antiquité chrétienne; l'autorité a plus de place que le raisonnement. Saint Augustin est le maître par excellence. Pourtant on remarque chez un Paschase Radbert un essai de théologie eucharistique. Ratramne a déjà des qualités qui annoncent un progrès. Mais c'est Jean Scot qui apparaît surtout, à cette époque, comme l'esprit le plus puissant et le plus compréhensif. Il pose vraiment le problème scolastique, par son essai de synthèse et d'explication rationnelle. Parce qu'il l'a mal résolu, on ne peut en faire le « père de la scolastique », mais l'écarter de la ligne scolastique ou du moins préscolastique ce serait rompre avec l'histoire. Cette étude bien informée sur Jean Scot est remarquable par la pénétration et la justesse des idées. — La période qui suit

est marquée par la lutte entre dialecticiens et antidialecticiens. Bérenger de Tours, s'inspirant de Jean Scot, exagère le rôle de la raison, au détriment de l'autorité. Les erreurs auxquelles il aboutit dans la question eucharistique provoquèrent une réaction. Des mystiques comme Pierre Damien, des conservateurs comme Lanfranc condamnent à peu près complètement l'application de la dialectique à la Révélation. Le Dr Grabmann dit « l'abus de la dialectique », mais n'interprète-t-il pas leurs paroles, surtout quand il s'agit de Pierre Damien, avec trop de bienveillance? — Bernold de Constance (+ 1100) expose déjà la méthode qu'Abélard préconisera dans son *Sic et Non*. Yves de Chartres représente le même mouvement et contribue au développement de la méthode scolastique par son sens systématique et son effort pour expliquer les discordances des autorités. Il a exercé une influence considérable dont on retrouve la trace dans les Sentences d'Alger de Liège, dans le *Sic et Non* d'Abélard et dans les écrits d'Hugues de Saint-Victor. — Un auteur que le Dr Grabmann tire de l'oubli et dont il montre l'importance jusqu'ici à peu près insoupçonnée, c'est Raoul Ardent (début du XIIe siècle). Son œuvre principale, le *Speculum universale*, est encore inédite. Elle doit prendre place dans l'histoire de la méthode scolastique, à cause de l'esprit de systématisation qui la domine, de sa doctrine sur la science et de l'emploi de la terminologie philosophique en théologie.

La cinquième et dernière partie traite de saint Anselme, « le père de la scolastique ». Dans son œuvre en effet, l'autorité et la raison s'harmonisent heureusement, du moins si l'on considère les tendances générales. Il n'a pu cependant fournir une théorie de leurs rapports exacte de tous points. Et cette lacune rend difficile d'apprécier quelques-unes de ses positions doctrinales. Pourtant le Dr Grabmann ne croit pas qu'on puisse parler de rationalisme à son sujet. Son principe fondamental, c'est le « credo ut intelligam », ou autrement : « fides quaerens intellectum ». Nulle formule n'explique mieux sa méthode et celle de la théologie scolastique en général.

Trois tables : des manuscrits, des noms et des choses terminent ce volume et permettent de l'utiliser facilement.

Le travail du Dr Grabmann est remarquable par la richesse de l'information, l'ampleur de l'exposition et la lucidité du style. Par ses qualités même il invite à réfléchir sur la synthèse tentée. Est-elle complètement réussie? On peut se le demander. La notion de la « scolastique » proposée par l'auteur (et il s'agit seulement de la *théologie* scolastique) est bien conforme à la réalité désignée *actuellement* sous ce nom. Par là on entend une théologie *spéculative*, s'aidant de la philosophie traditionnelle, dite également scolastique, pour pénétrer plus avant dans l'intelligence du dogme et réfuter ses adversaires. Cette théologie, par sa méthode, s'oppose à ce qu'on appelle la « théologie positive ».

Or cette notion actuellement courante se trouve-t-elle applicable de tous points aux théologiens du passé (époques patristique et médiévale); peut-on même trouver chez quelques-uns d'entre eux une tendance en ce sens? Il paraît bien que non. Parmi les écrivains que

dans le langage courant, on appelle des scolastiques, plusieurs n'ont rien fait pour entrer plus avant dans l'intelligence du dogme, car leurs regards sont sans cesse tournés vers le passé. Tels un Raban Maur, un Hincmar et même, plus tard, un Pierre Lombard, qui proteste contre l'introduction de la dialectique dans la théologie. Aujourd'hui ils prendraient rang parmi ceux qu'on nomme les théologiens positifs.

C'est qu'en effet il y a depuis l'origine deux courants dans l'Église : le courant traditionnel et le courant spéculatif, l'un essentiellement conservateur, l'autre, de soi, progressif. Et la théologie catholique s'est formée, et se formera toujours, par le concours intermittent de ces deux mouvements. L'un empêche les excès de la spéculation rationnelle en retrempant sans cesse son enseignement aux sources révélées; l'autre provoque une adaptation vivante, tout en restant fidèle, de ce même révélé aux besoins nouveaux.

J'aurais aimé que le Dr Grabmann marquât, dans sa large enquête, la place de cette double tendance bien réelle. Son ouvrage, très précieux par la richesse des matériaux, y eût gagné en ampleur et en précision.

Le travail de M. G. Robert, sur *Les Écoles et l'enseignement de la théologie au XIIe siècle* (1) se rapproche, par le sujet traité, de celui du Dr M Grabmann. Et en effet, une des caractéristiques manifestes du moyen âge, et du XIIe siècle en particulier, c'est l'importance de l'école dans le développement intellectuel. Aussi la méthode scolastique dépend, pour une large part, dans sa formation, de l'organisation scolaire Traiter de celle-ci, c'est donc encore étudier celle-là.

La constatation de ce fait est à la base du travail de M. G. Robert et en explique l'économie. Il comprend deux parties : la première a pour but de faire connaître le milieu scolaire, au début du XIIe siècle, c'est-à-dire les écoles, leur nombre, leur nature, leur organisation, les méthodes d'enseignement, l'importance respective attribuée aux diverses matières. La seconde partie est consacrée à l'enseignement de la théologie, et c'est d'elle surtout que je voudrais parler ici.

L'Écriture était la base de l'enseignement et la source des études théologiques Hugues de Saint-Victor, dans son *Didascalion*, donne les règles d'après lesquelles il faut l'expliquer. Selon lui, il faut y distinguer trois sens : historique, allégorique et tropologique. Les deux premiers sont objet d'enseignement, le troisième d'exhortation morale ou prédication.

Dans l'enseignement, l'*historia* est à la base de tout, qu'on l'entende simplement du sens littéral, ou du récit des faits ayant trait au développement de la religion dans le monde. Afin de faciliter cette étude essentielle, on a fait des extraits de la Bible et plus tard, dans le même but, Pierre Comestor composera son célèbre ouvrage *Historia scolastica*. Sur ce fondement on élève l'édifice de l'*allegoria*. Elle est

1. G. Robert, *Les Écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XIIe siècle.* (Études d'histoire des dogmes et d'ancienne littérature ecclésiastique). Paris, J. Gabalda, 1909. In-8, XVI-249 pages.

soumise à certaines règles longuement énumérées. Pour remédier aux difficultés qu'elles présentent dans leur application on eut recours à des ouvrages facilitant ce travail. Ce furent les gloses d'abord; celle de Walafrid Strabon prit une telle prépondérance qu'elle devint la *glossa ordinaria* On utilise aussi les Commentaires des Pères; mais comme il fallait pour cela consulter de nombreux manuscrits, chose parfois difficile, on fit, pour l'usage commun, des extraits. Ceux-ci, tantôt furent groupés d'après l'ordre des Écritures (chaînes), tantôt d'après un ordre logique (sommes et sentences) (1). Peu à peu, le besoin d'un enseignement plus rationnel, plus didactique amena à prendre comme texte à expliquer non plus seulement la Bible, mais quelqu'un de ces traités qui lui servaient d'introduction. Ainsi se préparaient les cadres de l'enseignement normal dans l'Université du XIIIe siècle.

Abélard, par son *Sic et Non*, donna naissance à un genre d'exercice scolaire différent de la *lectio*, la *disputatio*. Comment? Les lecteurs de cette revue le savent déjà, ce chapitre ayant d'abord paru ici-même. (2)

L'ouvrage de M. Robert est excellent dans l'ensemble : bien informé, bien divisé, il apporte des éléments nouveaux. Pourtant la rédaction des deux premiers chapitres de la seconde partie me paraît manquer de netteté et on a quelque peine à dégager les précieux éléments qu'ils renferment.

L'ouvrage de M. Th. Heitz sur *Les Rapports entre la Philosophie et la Foi* (3) est déjà en partie connu, la revue en ayant publié plusieurs chapitres (4). Il s'agit, pour l'auteur, d'exposer l'enseignement « théorique » des théologiens du moyen âge, de Bérenger de Tours à saint Thomas d'Aquin, sur la raison et la foi, sur la philosophie et la théologie, ainsi que sur leurs rapports mutuels. Afin de le mieux approfondir et en même temps d'en montrer l'application par un exemple typique, l'auteur montre comment ces théologiens en ont usé dans la question de la Trinité.

Cette méthode, M. Heitz s'en est rendu compte lui-même, entraîne « quelques longueurs et répétitions », mais elle a le double avantage d'une parfaite objectivité et d'une démonstration quasi-évidente des conclusions adoptées. Elles se ramènent à ceci. « Chez les théologiens, soit dialecticiens (1er livre), soit mystiques (2e livre) du XIe et du XIIe siècle, le problème des rapports de la science et de la foi est au fond de toutes les spéculations théologiques; ... étape par étape, les notions de « science » et de « foi » se précisent sans que l'on parvienne toutefois à les distinguer formellement et à délimiter exactement leurs

1. Je ne crois pas que saint Thomas ait, comme l'affirme M. Robert (p. 134), composé sa Somme en vue de l'enseignement public.

2. Cf. t. III (1909), pp. 60-83.

3. Th. Heitz, *Essai historique sur les rapports entre la Philosophie et la Foi de Bérenger de Tours à saint Thomas d'Aquin*. Paris, J. Gabalda, 1909. Grand in-8, XV-176 pages.

4. Cf. t. I (1907), pp. 703-727; t. II (1908), pp. 33-50, 522-535, 661-673; t. III (1909), pp. 244-261.

domaines respectifs : une certaine confusion étant toujours entretenue par la théorie augustinienne et néo-platonicienne de l'illumination subjective. ... Au XIIIe siècle (3e livre), sous l'influence des doctrines aristotéliciennes et malgré l'augustinisme régnant, la distinction formelle des deux sources et ordres de connaissance s'impose de plus en plus aux grands représentants de la théologie médiévale et aboutit à la solution, depuis classique dans l'enseignement catholique, qu'offre la synthèse foncièrement aristotélicienne de saint Thomas d'Aquin. » (1)

Je ne puis que mentionner un important travail du P. P. SCHMOLL, O. F. M., sur les théories pénitentielles de la préscolastique. L'auteur, si je m'en fie à diverses recensions d'ailleurs élogieuses, a su fournir, sous un mince volume, de nombreux renseignements, extraits des œuvres imprimées et inédites de cette époque (2).

## 2. — Monographies.

**Ratramne.** — On sait qu'à la suite de la lettre injurieuse de Photius contre l'Occident latin, le pape Nicolas I, déjà près de sa fin, demanda à Hincmar et à l'Église de France (23 oct. 867) une réfutation des erreurs soutenues par les Grecs. Cette circonstance nous valut la composition de plusieurs ouvrages, dont deux seulement ont été conservés. L'un est d'Énée, évêque de Paris, *Liber adversus Graecos* (PL, CXXI, c. 691 B-762 C.); l'autre de Ratramne de Corbie, *Contra Graecorum opposita Romanam ecclesiam infamantia libri IV* (PL, t. CXXI, c. 228 D-346 B.). Seul ce dernier présente quelque intérêt; il est même de première valeur, affirme M. J. DRÄSEKE qui l'a soumis à un nouvel examen, en le comparant avec les œuvres similaires de Photius (3).

Esprit ouvert, d'une érudition étendue, s'exprimant avec clarté, Ratramne, dans cette dispute théologique, est sur un terrain plus solide que l'habile Photius. Ses arguments sont plus fondés. Il est probable que le patriarche schismatique de Constantinople connut ce travail de Ratramne, car dans sa « Mystagogie du Saint-Esprit », s'il ne le nomme pas, du moins il s'attache surtout aux textes utilisés par lui.

**S. Anselme.** — Le centenaire de la mort de saint Anselme a provoqué de nombreux travaux historiques publiés en son honneur. Beaucoup s'occupent de ses idées philosophiques, il en sera parlé ail-

---

1. L'article de M. LABERTHONNIÈRE, *Saint Thomas et le rapport entre la foi et la science* (*Annales de Philosophie chrétienne*, septembre 1909), ayant un caractère surtout philosophique et théologique, je ne m'y arrêterai pas ici. On trouvera du reste une bonne réponse aux discutables interprétations qu'il propose dans la note de M. É. BLANC. *A propos des rapports entre la philosophie et la foi* (*La Pensée contemporaine*, octobre 1909).

2. P. SCHMOLL, O. F. M., *Die Busslehre der Frühscholastik. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung.* (Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München, 3e sér., fasc. 5.) Munich, Lentner, 1909. In-8, XVI-163 pages.

3. J. DRÄSEKE, *Ratramnus und Photios*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, 1909, pp. 396-421.

leurs. Pour l'instant, je ne veux retenir que ceux qui traitent uniquement de ses doctrines théologiques.

L'ouvrage de M. G. C. Foley, professeur à l'école de théologie de l'église épiscopalienne à Philadelphie, est formé par les « Bohlen Lectures » données par l'auteur en cette même ville, au cours de l'année 1908 (1). Leur but, dit M. Foley, est négatif; il n'est pas de construire une doctrine de la Rédemption, mais d'examiner historiquement la prétention de la Réforme à apporter sur ce point une doctrine fondée en vérité.

Le dogme, remarque-t-il à la suite de A. Sabatier, « est toujours le produit d'un mélange de sentiment chrétien avec des conceptions et une terminologie empruntées à la culture contemporaine ». C'est surtout vrai, ajoute l'auteur, pour la doctrine de la rédemption. C'est pourquoi il faut chercher jusqu'à quel point les théories de Thomas d'Aquin et des disciples de la Réforme sont « catholiques et scripturaires ». Je note tout de suite que la réponse de cette enquête est défavorable pour les unes et pour les autres. Il y a eu transformation de la vraie doctrine aussi bien dans la Réforme que dans l'Église romaine.

Celui qui a le plus contribué à ce résultat c'est saint Anselme, dont le *Cur Deus homo* marque un « tournant » dans l'histoire de cette doctrine; aussi c'est lui que le Prof. Foley prend comme centre de son étude. Il faut, à son sens, distinguer trois stades dans l'histoire des théories sur la Rédemption. « Durant la période patristique, la mort du Christ était conçue comme une rançon payée au démon, ainsi Origène; ou comme l'accomplissement de la loi de sainteté, ainsi Athanase, avec sa riche et sympathique pénétration dans le mysticisme de saint Paul. Avec Anselme, c'est une satisfaction rendue à l'honneur et à la justice de Dieu. Avec les Réformés, la mort du Christ est encore une satisfaction, mais passive, pénale, substitutionnaire, et c'est sous cette forme qu'elle est le dogme de l'orthodoxie (protestante) à l'heure actuelle. »

Le livre n'est que le développement de ce schème. Des trois parties, la seconde consacrée à saint Anselme est la plus importante. L'auteur y montre d'abord les facteurs antécédents qui ont amené Anselme à sa théorie et modifié la substance de l'idée chrétienne sur ce point, ce sont : la race, les idées ecclésiastiques et disciplinaires, le droit germanique et la féodalité. D'autres ont déterminé la forme : l'influence d'Aristote et la méthode rationnelle de la scolastique. Un défaut général de cette théorie, d'après M. Foley, c'est qu'elle est construite en dehors des éléments scripturaires. Aussi, à la considérer dans le détail, on voit qu'elle pose un conflit dans les attributs divins, qui est la manifestation d'un dualisme latent, et qu'elle conduit au nestorianisme, car c'est l'homme-Jésus qui satisfait.

Il y a dans ce livre une grande netteté d'exposition, mais de regrettables lacunes, soit dans l'information, soit surtout dans l'interprétation, qu'il s'agisse de l'époque patristique ou de saint Anselme lui-

1. G. C. Foley, *Anselm's Theory of the Atonement*. The Bohlen Lectures 1908. New-York, Longmans, Green and Co, 1909. In-8, XVI-327 pages.

même (1). Il faut surtout noter le principe faux qui est à la base de tout le livre : pas de développement possible dans l'exposition des données scripturaires; on doit s'en tenir à la forme même sous laquelle les idées chrétiennes ont été présentées. C'est évidemment condamner par là toute théologie postérieure, mais c'est condamner en même temps le droit de penser.

Le travail du Dr L. Heinrichs sur « la théorie de la satisfaction chez saint Anselme » (2) permettra de mettre au point bien des affirmations émises par le Prof. Foley, sur ce même sujet. Il se distingue en effet par un examen minutieux et approfondi du *Cur Deus homo.* Il met bien en lumière l'idée centrale et les détails. Si l'on peut y trouver quelques interprétations trop optimistes, on ne peut manquer de rendre hommage à la rigueur de la méthode et à l'esprit synthétique de bon aloi qui anime ces pages.

Voici les conclusions du livre, à peu près dans les termes mêmes dont s'est servi l'auteur pour les résumer.

La raison nous enseigne que Dieu a destiné l'homme, dès l'origine, à un bonheur surnaturel béatifiant complètement l'homme. Il n'y a aucun fondement pour admettre que cette destination ait été conditionnelle, c'est pourquoi on peut considérer comme immuable le décret béatifiant, même après le péché. Ce décret immuable explique la nécessité de la satisfaction par le sacrifice du Christ.

Le motif pour lequel la satisfaction est exigée ne gît pas finalement dans les exigences de la justice divine, mais dans la miséricorde par laquelle Dieu veut donner à l'homme, qui a fait un mouvement affectif vers l'offensé, le moyen effectif de satisfaire.

La satisfaction consiste dans la passion du Christ. Pourtant elle ne consiste pas formellement en ceci que le Christ s'est soumis à une punition légale, ou qu'il a souffert, comme si la souffrance avait par elle-même un pouvoir réparateur. Elle est dans ce fait que, par sa passion, le Christ a offert un acte d'hommage dépassant l'injure faite par le péché.

Seul le Dieu-homme, et seulement par le sacrifice de sa vie, pouvait fournir cette satisfaction surabondante.

L'interprétation du Dr Heinrichs tend à montrer que saint Anselme a donné dans son système une place à la miséricorde divine. La satisfaction n'est pas seulement exigée par la justice. Et la preuve c'est que selon saint Anselme, l'homme après son péché eut un mouvement de repentir qui ne pouvait aboutir à une pleine satisfaction. La miséricorde divine, par le mystère de l'Incarnation, lui donne le moyen d'y

---

1. On pourra combler les lacunes de cet ouvrage ou rectifier ses conclusions en se référant à l'excellente étude de M. J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption.* Paris, 1905. Cf. du même auteur, *La théologie de la Rédemption chez saint Anselme,* dans *Bulletin de Littérature ecclésiastique,* janvier 1910.

2. Dr L. Heinrichs, *Die Genugtuungstheorie des hl. Anselmus von Canterbury.* (Forschungen zur Literatur- und Dogmengeschichte, hrsg. von A. Ehrhard und J. P. Kirsch, t. IX, fasc. 1). Paderborn, F. Schöningh, 1909. In-8, XII-173 pages.

pourvoir Jusqu'à quel point cette manière de comprendre saint Anselme est-elle fondée, il est difficile de le dire. Mais il reste que la démonstration apportée par l'auteur n'est pas de tous points convaincante, elle se heurte à des textes trop formels, à une logique trop serrée pour pouvoir s'imposer.

Plus solidement appuyée est l'opinion de l'auteur d'après laquelle l'Incarnation n'est nécessaire que de nécessité de conséquence étant supposé un décret immuable élevant l'homme à la béatitude éternelle.

L'étude du Dr Heinrichs n'est pas un plaidoyer, et s'il tente d'interpréter saint Anselme au sens le plus favorable, il ne dissimule pourtant ni les lacunes, ni les imperfections de son œuvre, et montre ce que sa théologie, sur ce point, avait encore à gagner pour devenir de tous points satisfaisante, et être universellement acceptée.

**Rupert de Deutz.** — Rupert est encore peu exactement connu, malgré les quelques travaux dont il a été l'objet. La notice que lui a consacrée M. A. Cauchie dans la *Biographie nationale* (1) formera une bonne introduction à une étude plus approfondie. Rédigée d'après les sources, elle apporte quelques éléments nouveaux et caractérise bien cette curieuse figure de moine mystique. Sans entrer dans l'exposition de ses doctrines, M. Cauchie note les caractéristiques de Rupert et la place qu'il tient en face de la scolastique naissante. Il conclut ainsi : « De nos jours encore on discute ses idées et sa méthode, le caractère de son exégèse, ses principes en matière d'Écriture Sainte et de Tradition, ses idées christologiques, ses doctrines eucharistiques (transubstantiation, consubstantiation, impanation, impanation hypostatique), ses accointances philosophiques avec Platon, avec le néoplatonisme, avec saint Augustin et Scot Érigène, son mysticisme, ses connaissances, son originalité. Les jugements les plus divers ont été émis à ce sujet. Pour nous, il est évident que jamais Rupert n'a voulu s'écarter de l'enseignement de l'Église, mais parfois son amour de l'allégorie et du mysticisme l'a entraîné à des formules aujourd'hui abandonnées et déjà fort discutables en son temps. »

**S. Bernard.** — Dans une thèse de doctorat en théologie présentée à la faculté catholique de Lyon, M. Clémencet a étudié *La Mariologie de saint Bernard* (2). Son travail est un dépouillement consciencieux des idées émises sur ce sujet par le pieux abbé de Clairvaux, et un lucide exposé des résultats obtenus.

Il est à noter que saint Bernard n'a pas de traité didactique sur la matière; son enseignement d'ordre pratique, se trouve dispersé dans ses œuvres oratoires. M. Clémencet l'a rangé sous trois chefs : l'Immaculée Conception, la Maternité divine, la Vie glorieuse.

---

1. A. Cauchie, *Rupert de Saint-Laurent ou de Deutz.* (Extrait de la *Biographie nationale*, publiée par l'Académie royale des Sciences, des Lettres et des Beaux-Arts de Belgique, t. XX, col. 426-458 (1909)). In-8, 17 pages.

2. C. Clémencet, *La Mariologie de saint Bernard.* (Thèse). Brignais, Imprimerie de l'école professionnelle de Sacuny, 1909. In-8, 125 pages.

Comme on sait, saint Bernard fut un adversaire du privilège de l'Immaculée Conception, et malgré les essais d'explication tentés pour éluder son autorité, il faut maintenir l'opinion qui voit dans la lettre aux chanoines de Lyon une condamnation de cette croyance. — La maternité divine forme le point central de sa Mariologie. Il rattache tout à cette glorieuse prérogative, les vertus qui la préparent et les privilèges qui la couronnent. Parmi les vertus, l'humilité, la virginité, la sainteté, sont les plus saillantes. Tout en admettant le mariage de la Vierge, saint Bernard suppose qu'elle avait fait vœu de virginité. Celle-ci resta toujours intacte : «vierge elle conçut, vierge elle enfanta, vierge elle demeura ». Sa sainteté comprend l'absence de toute faute personnelle durant sa vie et la plénitude de grâce. « Mère de Dieu, Marie l'est sans conteste, car elle a joué vis à vis du Fils de Dieu fait homme un rôle effectif de mère; elle l'a conçu, formé de sa substance, porté en son sein, enfanté, nourri et élevé. Autant de points que relève et développe saint Bernard. » La maternité divine fut pour Marie la source de nouvelles et étonnantes dignités: elle est au-dessus de toutes les créatures, elle devient avec son Fils corédemptrice du genre humain. — Saint Bernard enseigne l'Assomption de la sainte Vierge et sa présence au ciel en corps et en âme. Elle y a une gloire unique et, conséquemment à son rôle de corédemptrice, elle y est notre médiatrice.

Saint Bernard, dans sa mariologie, s'est évidemment inspiré de la tradition, mais il l'a lui-même enrichie de ses enseignements. On lui doit spécialement l'exposé doctrinal sur le rôle de corédemptrice et de médiatrice attribué à Marie (1). C'est pourquoi son nom est célébré, parmi le peuple chrétien, comme celui du docteur marial par excellence.

**Joachim de Flore.** — M. P. Fournier a réuni en volume les études bien connues qu'il a publiées dans diverses revues sur Joachim de Flore, ses doctrines et son influence (2). Il faut noter un changement introduit par l'auteur. Il abandonne l'opinion précédemment soutenue par lui, d'après laquelle l'auteur d'un ouvrage intitulé *Liber de vera philosophia* serait Joachim lui-même.

## III. — Période Moderne.

### Monographies.

**Érasme et Luther.** — Il semble bien que le nom et l'œuvre d'Érasme éveillent un intérêt nouveau. Plusieurs ouvrages le concernant viennent en effet de voir le jour en même temps.

---

1. Avant lui pourtant saint Anselme (*Orationes*, oratio LII. PL, t. CLVIII, c. 956), avait dit : « Qui potuit omnia de nihilo facere, noluit ea violata sine Maria reficere. Deus igitur est Pater rerum creatarum et Maria mater rerum recreatarum » M. Clémencet eut pu citer ce texte.

2. P. Fournier, *Études sur Joachim de Flore et ses doctrines*. Paris, A. Picard, 1909. In-8, VIII-101 pages.

Il convient de signaler en premier lieu celui de M. A. Meyer. L'auteur, professeur agrégé au lycée de Lorient, ayant été emporté par une mort prématurée, M. Ch. Andler, professeur à la Faculté des Lettres de Paris, s'est chargé de publier le travail de son ancien élève (1). Il traite, comme le titre l'indique, des relations d'Érasme et de Luther, de l'origine à la mort de l'humaniste. M. Meyer s'arrête moins à exposer les idées de chacun des personnages en présence qu'à noter leur tempérament, et les circonstances qui les rapprochèrent sans les unir, puis les mirent aux prises, et firent éclater par là les divergences foncières qui les séparaient dès le début de leurs relations.

Les rapports directs commencèrent par une lettre de Luther du 28 mars 1519. Habilement, le chef de la Réforme tentait d'entraîner à son parti celui qui était regardé comme le prince des humanistes. Ils avaient en effet des amis communs : Mélanchton, Lang, Justus Jonas, Spalatin; ils avaient aussi des idées communes : tous deux voulaient ramener la théologie à ses sources, proclamer le pur évangile et débarrasser l'Église des moines et de la scolastique. Mais tandis que Luther est un violent, Érasme est un modéré. S'il approuve la Réforme, il refuse de s'y engager; il veut transformer l'Église, mais ne pas se séparer d'elle. Aussi sa réponse à Luther est-elle pleine de prudence. Tandis qu'il essaie de le calmer ainsi que ses partisans, il exhorte ses amis catholiques à la modération. M. Meyer, en trois chapitres, met bien en lumière les motifs qui empêchèrent Érasme de se rallier au Luthéranisme, malgré tous les points communs qu'il avait avec lui. Cette analyse déliée, approche vraisemblablement de la réalité.

La rupture devait cependant arriver. Les attaques violentes des Luthériens autant que les sollicitations des catholiques, amenèrent Érasme, comme malgré lui, à écrire contre Luther. Avec un sens avisé, il sut choisir, parmi les doctrines de la Réforme, le point le plus contestable aux yeux de la masse : la négation de la liberté. Dans son traité *De libero arbitrio* (1524), il en montra la fausseté et les dangers. Luther fut exaspéré par cette attaque et prépara une réponse. Avec sa verve grossière mais puissante, avec une vigueur de ton qu'excitait encore la gravité des circonstances, il répondit à son adversaire par un ouvrage dont le titre seul indique déjà le sens : *De servo arbitrio* (1525). A son tour, Érasme, un peu étourdi par ce débordement d'injures auxquelles ses précédents succès ne l'avaient guère habitué, répliqua par l'*Hyperastites* (1526).

A partir de ce moment, Luther considère Érasme comme le plus dangereux de ses ennemis et engage ses disciples à faire porter tous leurs efforts contre cet impie, sans se préoccuper d'adversaires moins en vue. Qu'importe si en le frappant on atteint en même temps l'humanisme! Et c'est cela précisément, qui désole Érasme, car dans sa triste vieillesse, il est condamné à voir les violences luthériennes ruiner partout le culte des belles-lettres ravivé par l'humanisme. Il

1. A. Meyer, *Étude critique sur les relations d'Érasme et de Luther*, avec une Préface de Ch. Andler. (Bibliothèque de philologie et de littérature modernes). Paris, F. Alcan, 1909. In-8, XVI-193 pages.

mourut le 1er juillet 1536. La mort même ne désarma pas la haine de Luther.

L'œuvre de M. Meyer est basée sur une érudition étendue et sûre. Néanmoins elle garde une allure bien française : la solidité du fond n'a rien fait perdre aux charmes de l'expression. L'auteur s'efforce d'être impartial entre les deux protagonistes qu'il étudie; pourquoi laisse-t-il ce souci dès qu'il s'agit des adversaires de l'un et de l'autre?

A l'inverse de l'ouvrage précédent, le travail de M. H. Humbertclaude (1) ne donne que le strict nécessaire sur l'histoire des relations entre Érasme et Luther, mais fournit un exposé doctrinal complet de leurs ouvrages sur le libre arbitre.

Pour Érasme, il importe de distinguer les idées émises dans la *Diatribe* de celles qu'il proposa deux ans plus tard dans l'*Hyperastites*.

Dans la première, après une brève critique de la doctrine de Luther, tirée de sa nouveauté, des conséquences funestes qu'elle a dans la pratique, Érasme aborde la discussion des textes scripturaires. Puisque, dans leur interprétation, Luther repousse l'autorité des Pères, des Docteurs, des Académies, des Conciles, il s'en tiendra à l'interprétation littérale. Ce procédé d'ailleurs n'est pas pour déplaire à l'humaniste. Mais « puisque l'Écriture vient tout entière de l'Esprit-Saint, qui ne saurait se contredire lui-même, le oui et le non ne s'y trouvent pas côte à côte. Or il est des textes scripturaires qui semblent affirmer nettement l'existence du libre arbitre (soit qu'ils ne fassent même pas mention de l'aide divine, soit qu'ils accordent à l'effort de l'homme la plus grande part, soit enfin qu'ils mettent en relief le rôle primordial et prépondérant de la grâce); il en est d'autres qui paraissent le nier. Reste donc pour concilier ces textes en apparence contradictoires, à les examiner les uns après les autres, pour en tirer sans parti-pris la conclusion qui s'en dégage naturellement. » Suit alors une longue énumération de ces textes, pour la liberté d'abord, contre elle ensuite. Pour ces derniers, qui ont trait soit à la prescience infaillible de Dieu, soit à la volonté souveraine de Dieu, Érasme les écarte, en s'aidant du contexte, par des réflexions peu profondes, mais qui lui paraissent suffisantes. Il termine en rejetant comme inacceptables les opinions extrêmes de Pélage et de Luther.

Voici comment on peut résumer sa position doctrinale dans cet ouvrage : 1. Par lui-même le libre arbitre de l'homme déchu est une force inefficace dans le domaine des choses qui concernent le salut. La grâce qui le prévient est entièrement gratuite. — 2. Stimulé par la grâce prévenante, le libre arbitre s'y applique ou s'en détourne à son gré. D'ailleurs la correspondance de l'homme à la grâce ne peut enorgueillir celui-ci, puisque le libre arbitre lui-même est un don de Dieu. — 3. La coopération du libre arbitre avec la grâce, au cours du processus qui aboutit à la justification est peu de chose; car dans cette synergie, la grâce est cause principale et la volonté

1. H. Humbertclaude, *Érasme et Luther. Leur Polémique sur le Libre Arbitre.* (Études de théologie et d'histoire). Paris, Bloud, 1909. In-12, XXIV-297 pages.

n'est que cause secondaire. — 4. Enfin c'est la grâce qui couronne l'œuvre de la sanctification qu'elle a déjà commencé.

Tandis qu'Érasme considère la question surtout comme moraliste, Luther, dans son *De servo arbitrio*, l'étudie au point de vue métaphysique. Le déterminisme universel est une conséquence de la nature divine. Celle-ci en effet est immuable, nécessaire; et comme Dieu opère en toutes choses, il les entraîne toutes dans son mouvement, et son action irrésistibles. On pourrait croire ici que Luther soumet Dieu lui-même à la nécessité, tant ses expressions sont énergiques et peu distinctes; mais il affirme par ailleurs ouvertement la liberté divine pour qu'on puisse en justice lui attribuer pareille erreur.

Parmi les êtres ainsi entraînés par Dieu, se trouve l'homme actuel, dont la nature, comme on le constate aisément, est corrompue et mauvaise, par suite du péché originel. A cause de cela, il ne peut produire que des actes mauvais. Le serf arbitre est donc non seulement un postulat de la notion de Dieu, mais, de plus, la conséquence d'une corruption essentielle de la nature humaine. Comment, dans ce système, le péché a-t-il pu entrer dans le monde? C'est ce que Luther n'explique pas, et pour cause. Tous les hommes sont donc soumis à la volonté de Dieu. Celle-ci, de toute éternité, et d'une façon immuable, a décidé du sort de chacun : les uns sont prédestinés à la gloire, les autres à la damnation. A ces deux catégories correspondent dans le temps deux classes d'hommes nettement séparées : celle des charnels que Satan conduit fatalement à leur perte et celle des justifiés qui, grâce à l'opération divine, parviendront nécessairement à la béatitude. Ceux-ci sont arrachés par Dieu au démon; puis ils reçoivent de lui le don de la « foi ». L'homme croit et Dieu lui impute sa foi à justice en considération de la passion du Christ. Telle est la doctrine de Luther.

Dans la seconde partie de l'*Hyperastites*, Érasme reprit ce sujet et voulut le traiter plus à fond. Il use d'abord contre son adversaire de l'argument de prescription; puis abordant à nouveau la théorie de la liberté considérée du côté de l'homme déchu en face de son salut, il en vient, par une évolution suffisamment marquée, à laisser les positions de son premier écrit pour incliner vers le semi-pélagianisme. « La grâce invite le libre arbitre à faire le bien, mais elle ne l'y détermine pas; le libre arbitre peut à son gré se détourner de l'offre divine ou lui donner son adhésion... D'ordinaire c'est l'homme qui se décide lui-même, et qui, par cette décision rend la grâce efficace ou la laisse stérile. » Aussi Érasme abandonne expressément saint Augustin, pour se rallier aux anciens Pères grecs dont la doctrine lui paraît contraire à celle de l'évêque d'Hippone.

Ces divers points de vue ont été exposés avec une grande netteté, ce qui n'est pas un petit mérite, surtout quand il s'agit des idées de Luther, et avec exactitude. L'auteur signale aussi, et à bon droit, l'importance de cette querelle. Sans vouloir établir un rapport de cause à effet entre cette controverse et celles qui vont suivre durant plus d'un siècle sur ce même sujet, on ne peut manquer pourtant de constater qu'elle est la première d'une série qui compte ensuite l'affaire de Baïus et celle de Lessius, la controverse *de Auxiliis* et le Jansénisme.

Le travail de M. K. Zickendraht (1) traite la même question et, en somme, de la même façon. S'il ne manque pas de mérite, il n'a pourtant pas la même clarté que le précédent et malgré des efforts louables pour atteindre à l'impartialité, les tendances luthériennes de l'auteur l'ont parfois entraîné au delà de l'exacte vérité.

**Jansénisme.** — Une doctrine qui a des traits communs avec le Luthéranisme et lui doit peut-être son origine, c'est le Jansénisme. M. J. Paquier (2), bien connu par ses travaux sur l'humaniste Jérôme Aléandre, en a marqué les points principaux dans une série de dix conférences données à l'Institut catholique de Paris (nov. 1907-janv. 1908). Ce mode spécial d'exposition, aussi bien que l'auditoire auquel il s'adressait, ont imposé à l'auteur une forme peu compatible avec une étude technique et complète de ces questions souvent abstruses; mais son travail demeure, et c'est un mérite, un résumé clair et facilement abordable.

Avec raison, M. J. Paquier débute par un exposé des idées de saint Augustin sur la grâce. C'est de lui en effet que se réclament Jansénistes, Augustiniens et Thomistes. Plus d'une fois leur interprétation fera le fond même du débat. J'ai médiocrement goûté l'explication psychologique qu'essaie d'en donner l'auteur; elle me paraît même fausse. Si saint Augustin avait été amené par le milieu, par son éducation, par ses études antérieures à admettre la prédestination rigoureuse qu'il soutint dans ses derniers ouvrages, il aurait dû commencer par elle, dès que son esprit se serait porté sur ces questions. Or, de fait, il n'en est rien puisque jusqu'en 397, saint Augustin professa en ces matières des idées assez voisines du semi-pélagianisme.

M. Paquier s'est attaché surtout au côté doctrinal du Jansénisme, pourtant il n'en néglige pas complètement le côté historique. Ainsi au début de la IVe conférence, il recherche ses origines et croit les trouver dans le luthéranisme. C'est possible, mais ce sont en tout cas des origines lointaines, et il eût été bon d'indiquer, ne fût-ce qu'en passant, les disputes menées à Louvain, dès la fin du XVIe siècle, sur la grâce et la liberté.

« Le Jansénisme, c'est une vue à part sur l'opposition entre ce que l'humanité devrait être et ce qu'elle est en réalité, une vue à part sur les conséquences du péché originel. Pour le Jansénisme, cette faute a établi une différence formidable entre deux états de l'humanité : l'état primitif, ou état d'innocence et notre état présent, l'état de déchéance et de corruption où nous sommes misérablement plongés. » La doctrine catholique dit : après le péché originel l'homme est faible le Jansénisme dit : il est totalement corrompu. D'où de cette dernière hypothèse, on conclut : l'homme corrompu tend nécessairement au mal, et seule une grâce victorieuse l'entraînera vers le bien. Dans l'un et l'autre cas, la liberté ne subsiste que de nom.

---

1. K. Zickendraht, *Der Streit zwischen Erasmus und Luther über die Willensfreiheit.* Leipzig, J. C. Hinrichs, 1909. In-8, XII-206 pages.

2. J. Paquier. *Le Jansénisme.* Étude doctrinale d'après les sources. Leçons données à l'Institut catholique de Paris, nov. 1907-janv. 1908. Paris, Bloud, 1909. In-12, 525 pages.

En face de cette doctrine, il est d'autres systèmes orthodoxes : le thomisme et le molinisme (leç. V.) Le premier fut d'abord combattu par les Jansénistes; après leur condamnation, ils essayèrent au contraire de se rapprocher de lui afin de créer des équivoques. Le thomisme considère la question du côté de Dieu; le molinisme l'examine du côté de l'homme. « Le thomisme a une plus belle tenue scientifique », mais le point difficile à expliquer pour lui, c'est la question du mal, et la réprobation. Le molinisme « de prime abord, semble beaucoup plus humain que l'autre », mais il aboutit à des difficultés considérables : il exalte la puissance de l'homme au détriment de l'action divine; « il en arrive à nier la liberté, cette liberté qu'il a si bien voulu défendre »; « il apparaît comme un précurseur de l'agnosticisme kantien » dans l'impossibilité où il est de donner aucune explication de la prescience divine.

L'apologétique de Pascal (VI) se rattache à la doctrine Janséniste; l'auteur en étudie les fondements et la valeur. — La morale Janséniste (VII), malgré son aspect imposant, est ruineuse dans ses conséquences, car elle fausse la nature de nos rapports avec Dieu, elle fausse la nature humaine par la condamnation de toute jouissance, même permise, même utile. — Parmi les grands hommes du XVIIe siècle qui ont eu des rapports avec le Jansénisme, M. Paquier étudie Bossuet (VIII) et Racine (IX). Vis à vis de Bossuet, il semble donner la note vraie en écartant de lui l'accusation de Jansénisme, car sa doctrine, sur les points principaux, en diffère notablement. Thomiste et augustinien, l'évêque de Meaux réprouve à la fois le Jansénisme et le molinisme. Sévère en morale, par tradition française, il pousse cependant à la joie spirituelle et à la communion fréquente. — Une dernière conférence est consacrée aux miracles du Jansénisme.

Je signale en terminant un petit travail de M. l'abbé Jules Martin sur le théologien Pétau (1), qui pourra rendre des services. C'est un résumé en sept chapitres des doctrines exposées par l'auteur des *Dogmata theologica*. Les spécialistes eux-mêmes l'utiliseront avec profit, car il ordonne et condense ce qui, chez Pétau, est dispersé et, comme l'on sait, quelque peu diffus.

Kain. M. Jacquin, O. P.

---

1. Abbé Jules Martin, *Pétau* (1583-1652). (Science et Religion : Les Grands Théologiens). Paris, Bloud, 1910. In-16, 72 pages.

# CHRONIQUE

**ALLEMAGNE. — Revue.** — Le *Zeitschrift für pädagogische Psychologie, Pathologie und Hygiene* que dirigeaient, depuis sa fondation en 1899, MM. Kemsies et Hirschlaff, passe sous la direction de MM. Brahn, Deuchler et Schreibner, Leipzig.

**Sociétés savantes.**— L'Institut de la Gesellschaft für experimentelle Psychologie, de Berlin, que dirigent les professeurs W. Stern et O. Lipmann, vient de prendre l'initiative d'une enquête sur le développement du langage chez les enfants normaux. Un questionnaire destiné aux parents et aux maîtres pourvus d'une formation psychologique suffisante et capables de procéder à des observations sérieuses a été publié d'abord dans le *Zeitschrift für angewandte Psychologie und psychologische Sammelforschung*, Bd. 2, p. 313 ss., puis tiré à part et sera adressé aux personnes susdites qui en feront la demande. Les résultats de l'enquête seront centralisés, dépouillés et coordonnés à l'Institut, Neubabelsberg, Kaiserstrasse, 12, Berlin.

— Il est question d'élever au rang d'université l'Akademie für sozial- und Handelwissenschaften de Francfort. Cet Institut, fondé en 1901, a bénéficié depuis cette date de plusieurs importantes dotations, en particulier des legs Speyer, qui permettent d'espérer la prochaine réalisation de ce dessein.

**Nomination.** — Le Dr B. Poschmann, privat-docent pour les sciences auxiliaires de la théologie au Lycée Hosianum de Braunsberg, a été promu professeur ordinaire de dogmatique au même établissement.

**Jubilé.** — Le Dr Otto Liebmann, professeur ordinaire de philosophie à l'université d'Iéna, vient de célébrer ses 70 ans. Le premier fascicule des *Kantstudien* pour 1910 lui est dédié et consacré. En voici le sommaire : *An Otto Liebmann, 2 Sonnette* von W. Kinkel; *Otto Liebmanns Philosophie* von W. Windelband; *Liebmann als Erkenntnistheoretiker* von T. Adickes; *Otto Liebmanns Kampf mit dem Empirismus* von H. Falkenheim; *Das Verhältnis von Philosophie und Mathematik nach Liebmann* von W. Kinkel; *Otto Liebmanns Lehre vom Organismus* von H. Driesch; *Zu Liebmanns Kritik der Lehre vom psychophysischen Parallelismus* von R. Hönigswald; *Kritizismus und Naturphilosophie bei Otto Liebmann* von B. Bauch; *Otto Liebmann als Dichter* von F. Medicus. En tête du fascicule figure le portrait par von Sallwürk de celui que le Dr Vaihinger salue du titre de « Nestor du néo-kantisme ».

**Retraite.** — Le Dr Carl Groos, professeur ordinaire de philosophie à l'université de Giessen depuis 1901, a donné sa démission.

**Décès.** — Le Dr O. Kölpin, privat-docent de psychiâtrie à l'université de Bonn, est mort accidentellement à la fin d'octobre. Il a publié une étude intitulée : *Die psychischen Störungen nach Kopftraümen*, 1906.

— Le Dr W. Ahlwardt, professeur ordinaire de philologie orientale à l'université de Greifswald depuis 1861, est décédé en novembre dernier à l'âge de 81 ans. Le Dr Ahlwardt, qui s'était spécialisé dans les études arabes, a publié : *El Fachri-Geschichte der islamitischen Reiche*, 1860; *Sammlungen alter arabischen Dichter*, 3 vol. 1902-1903; un catalogue en dix volumes des manuscrits arabes de la bibl. royale de Berlin, 4e éd. 1887-1899; un catalogue des manuscrits arabes de la précieuse collection Ed. Glaser, 1887, etc.

— Le Dr. J. J. Kneucker, professeur d'exégèse de l'Ancien Testament à l'université d'Heidelberg, est décédé en cette ville dans les derniers jours de décembre, âgé de 70 ans. On cite de lui : *Siloah, Quell, Teich und Tal in Jerusalem*, 1873; *Das Buch Baruch*, 1879; *Die Anfänge des römischen Christentums*, 1881.

— On annonce la mort prématurée du Dr W. B. Altmann, privat-docent d'archéologie à l'université de Marbourg, décédé à la fin de janvier, à Kiel. Il avait 36 ans. Mentionnons parmi ses ouvrages : *Die römische Grabaltäre der Kaiserzeit*, 1905.

— Le Dr Erich Haupt, professeur ordinaire d'exégèse du Nouveau Testament à l'université de Halle, est mort en février à l'âge de 69 ans. Il a publié : *Der erste Brief des Johannes. Ein Beitrag zur biblischen Theologie*, 1869; *Die Alttestamentlichen Citate in den vier Evangelien erörtert*, 1871; *Johannes der Täufer*, 1874; *Die eschatologischen Aussagen Jesu in den synoptischen Evangelien*, 1895; les deux plus récentes éditions des *Épîtres de la captivité* dans le *Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament*, etc.

**ANGLETERRE. — Universités.** — La revue d'ethnologie « *Man* » annonce la création à Cambridge d'un nouveau Musée d'archéologie et d'ethnologie, grâce aux libéralités de M. C. E. Foster et de Mme Rawlings. Au rez-de-chaussée seront installées les salles de lecture et de conférences, le premier étage sera consacré aux collections archéologiques et le second aux collections ethnographiques.

**Congrès.** — Un Congrès pour l'étude des races humaines se tiendra à Londres au mois de juillet 1911. Il sera présidé par le Dr F. Adler, professeur de morale politique et sociale à Columbia University, New-York. M. G. Spiller, 63 South Hill Park, Hampstead, Angleterre, fait office de secrétaire général.

**Retraite.** — M. T. Case, « Master » de Corpus Christi College, et « Waynflete professor » de philosophie morale et de métaphysique à la Faculté des arts de l'université d'Oxford vient de résigner ce dernier office.

**Nominations.** — Le Dr B. Bosanquet, président de la section de philosophie à la British Academy, antérieurement professeur de phi-

losophie morale à l'université Saint-Andrews (Écosse) a accepté la charge de « Gifford Lecturer » à l'université d'Édimbourg pour la période 1911-1914. Il succédera dans cet office au professeur W. W. Fowler, qui l'occupe depuis 1908.

— L'Académie des sciences de Paris a élu à l'unanimité membre associé étranger, en remplacement de l'astronome américain S. Newcomb, lord Rayleigh, le physicien bien connu, chancelier de l'université de Cambridge, professeur honoraire de philosophie de la nature à la Royal Institution of Great Britain for the Promotion, Diffusion and Extension of Science, Londres.

**Décès.** — M. W. R. Morfill, professeur de russe et autres langues slaves à l'université d'Oxford, est mort en novembre à l'âge de 75 ans. M. Morfill avait collaboré à divers travaux intéressant la Bible. On lui doit, en particulier, la traduction du Livre des secrets d'Énoch dans l'ouvrage si apprécié de Charles : *The Book of the Secrets of Enoch translated from Slavonic*, 1896. Il collaborait à l'*Athenaeum* et à l'*Oxford Magazine*.

— M. Hugh Mac Coll est mort le 27 décembre à Boulogne-sur-mer. Il avait 73 ans. Il était né en Écosse mais il était fixé en France depuis 1865. Professeur de mathématiques, M. H. Mac Coll fut amené à s'occuper de logique symbolique. De 1877 à 1880 il publia dans les *Proceedings of the London Mathematical Society* une série d'articles sur le *Calculus of equivalent Statements*, puis, à partir de 1896, une nouvelle série où il modifiait et développait ses procédés. En 1897 et les années suivantes il donna au *Mind* diverses études sous ce titre : *Symbolic Reasoning* et en 1908, il résuma son système de logistique dans un volume intitulé : *Symbolic Logic*. Vers la fin de sa vie il s'occupait de problèmes proprement philosophiques. Il publia divers articles dans le *Hibbert Journal: Chance or Purpose*, 1907; *What and where is the Soul*, 1907; et un ouvrage : *Man's Origin, Destiny and Duty*, 1908. Il collaborait en outre à l'*Athenaeum* et à l'*Educational Times*. La *Revue de Métaphysique et de Morale* écrit à son sujet : « ... C'est l'œuvre logique de Mac Coll qui conservera son nom. Elle témoigne d'une grande finesse et pénétration d'esprit, et d'une grande habileté à manier les symboles algébriques. L'auteur revendiquait le droit de changer le sens de ses symboles suivant les besoins et inventait pour ainsi dire un algorithme nouveau pour chaque espèce de problèmes. Cette virtuosité compromet l'unité du système; et il restera plutôt comme une œuvre d'art, monument d'une rare ingéniosité, que comme une doctrine objective destinée à s'incorporer un jour dans une synthèse impersonnelle. »

— M. J. A. Picton est mort à Londres le 4 février. Il était âgé de 78 ans. M. Picton, qui avait été membre du London School Board, représentait dans le domaine de la philosophie religieuse l'agnosticisme spencérien le plus radical, qu'il prétendait être conciliable avec la foi chrétienne. Il a défendu ce point de vue en plusieurs ouvrages : *The Mystery of Matter*, 1873; *The Religion of Universe*, 1904 et plus directement encore dans : *New Theories and*

*the Old Faith; The Religion of Jesus; Man and the Bible.* On cite encore de lui : *Spinoza, A Handbook to the Ethics.*

**AUTRICHE-HONGRIE. — Congrès.** — Le IVe Congrès de psychologie expérimentale pour les savants de langue allemande se tient ces jours-ci (19-22 avril) à Inspruck sous la direction du Dr F. HILLEBRAND, professeur de philosophie à l'université de cette ville et directeur de l'Institut de psychologie expérimentale. A l'ordre du jour sont inscrits les rapports du Dr M. GEIGER sur la nature et la signification de « l'intropathie »; du Dr A. KREIDL sur les fonctions de l'appareil vestibulaire; du Dr C. von MONAKOW sur la localisation des mouvements chez l'homme; du Dr P. RANSCHBURG sur les résultats des expériences dans le domaine de la pathologie de la mémoire.

**Nominations.** — La Faculté de médecine de l'université de Budapest vient d'offrir la chaire de biologie expérimentale au Dr J. LOEB, professeur de physiologie à l'université de Californie (Berkeley), dont le nom est bien connu de tous ceux qui s'occupent de psychologie expérimentale. Venu en Europe au cours de l'été dernier, pour assister aux Congrès internationaux de Genève et de Budapest, le Dr Loeb avait donné une série de conférences à l'université de cette dernière ville.

**Décès.** — Le Dr M. MUCH, vice-président de la Société d'anthropologie de Vienne, ancien président de la Société archéologique d'Autriche, est décédé à Vienne, vers la mi-décembre à 78 ans. On lui doit, entre autres ouvrages : *Die Kupferzeit in Europa und ihr Verhältniss zur Kultur der Indo-Germanen*, 1893; *Die Heimat der Indo-Germanen im Lichte der urgeschichtlichen Forschung* et diverses publications plus anciennes en particulier sur la condition de l'Autriche-Hongrie à l'époque préhistorique.

— Le Dr Otakar HOSTINSKY, professeur d'esthétique à l'Université tchèque de Prague et membre de l'Académie des Sciences de cette ville, est mort récemment à l'âge de 58 ans. Disciple de Herbart, le professeur Hostinsky a publié : *Das Musikalisch-Schöne und das Gesammtkunstwerk vom Standpunkt der normalen Aesthetik*, 1877; *Lehre von den musikalischen Klängen*, 1879; *Ueber die Bedeutung der praktischen Ideen Herbarts für die allgemeinen Aesthetik*, 1883; *Sechs Aufsätze aus dem Gebiete der Aesthetik*, 1877; *Vier Aufsätze*, 1894; *Herbarts Aesthetik in ihrem grundlegenden Theilen quellenmässig dargestellt und erläutert*, 1891; *Friedrich Smetana und sein Kampf um die böhmische moderne Musik*, 1901; *Die Sozialisation der Kunst*, 1903.

— On a annoncé la mort du « Realschuldirektor » J. LIPPERT décédé à Prague dans sa 70e année. J. Lippert a publié divers ouvrages. Le plus connu s'intitule *Der Seelenkult in seinen Beziehungen zur althebräischen Religion*, 1881, où il applique la théorie de Tylor à la religion israélite, ouvrant ainsi les voies à l'école exégétique de Wellhausen. Citons encore : *Die Religionen der europäischen Kulturvölker, die Lituaner, Slaven, Germanen, Griechen und Römer in ihrem geschichtlichen Ursprunge*, 1881; *Allgemeine Geschichte des Priesterthums*, 2 vol. 1883.

**BELGIQUE. — Revue.** — La *Revue d'histoire ecclésiastique* annonce que trois professeurs de l'Université de Louvain viennent d'entrer dans son Comité de rédaction. Ce sont MM. H. De Jongh, professeur de théologie morale, J. Lebon, professeur d'écriture sainte et de patrologie, et L. Van der Essen, assistant de M. A. Cauchie. De plus, le Comité a offert la présidence d'honneur de la Revue à Mgr P. Ladeuze, Recteur de l'Université, qui, depuis dix ans, partageait avec M. Cauchie la direction de ce périodique.

**Congrès.** — L'*Union internationale de droit pénal* se réunira à Bruxelles du 2 au 4 août prochain et s'occupera de la *Psychologie du témoignage*, avec M. Ed. Claparède, directeur des *Archives de Psychologie* (Genève), comme rapporteur pour la partie psychologique.

**Sociétés savantes.** — La *Société Scientifique de Bruxelles*, fondée en 1875 et dont on connaît l'organe très estimé, la *Revue des Questions scientifiques*, a tenu sa session annuelle, à Bruxelles, les 5, 6 et 7 avril. Parmi les mémoires qui y ont été lus et dont la plupart ne sont pas du domaine de la Revue, nous relevons ceux du R. P. de Sinéty, sur la *Psychobiologie*, de M. l'abbé Claerhout, sur son *Voyage d'études aux musées préhistoriques de Vienne et de Budapest*, et du R. P. Boule, sur les *Rapports de la philosophie avec les sciences biologiques et médicales.*

**Nominations.**— M. Fr. Cumont, bien connu par ses travaux remarquables sur le mithriacisme, a été élu membre titulaire de l'Académie royale de Belgique pour la classe des lettres et des sciences morales et politiques.

— M. l'abbé H. De Jongh, professeur de théologie morale à la Schola minor, de l'Université de Louvain, vient d'être chargé du même enseignement à la Schola major, en remplacement de M. O. Dignant. M. l'abbé J. Lottin, docteur en philosophie de S. Thomas, et licencié en théologie, remplace M. De Jongh à la Schola minor.

**Décès.** — M. Julien Fraipont est mort à Liège le 23 mars. Recteur de l'Université de cette ville depuis octobre 1909, il s'occupait tout spécialement de paléontologie et d'ethnographie. Parmi ses ouvrages, il faut citer surtout *Les Cavernes et leurs habitants*, 1896. Il collaborait en outre à la *Revue d'Anthropologie*, aux *Archives de Biologie*, etc.

**ESPAGNE. — Congrès.** — En vue de célébrer le premier centenaire de la naissance de Balmès, un Congrès d'apologétique se tiendra à Vich, patrie de l'illustre philosophe et apologète espagnol, du 7 au 11 septembre prochain sous la présidence de l'archevêque de Tarragone et la direction effective de l'évêque de Vich. Les savants et publicistes catholiques d'Espagne et des autres pays sont invités à présenter des travaux portant de préférence sur quelqu'un des thèmes suivants : I. Histoire de l'apologétique chrétienne. A. De la prédication apostolique jusqu'au concile de Nicée; B. Les Pères et Docteurs de

l'Église; C. La scolastique; D. Du concile de Trente jusqu'au XIXe siècle. II. L'œuvre apologétique de Balmès. III. L'apologétique en relation avec les découvertes et les progrès des sciences. IV. L'apologétique et les études bibliques. V. La science archéologique auxiliaire de l'apologétique. V. Apologie du Catholicisme par les œuvres sociales. VII. L'Église et l'enseignement populaire. VIII. Enfin les divers problèmes particuliers de l'apologétique. Les travaux doivent être envoyés un mois au moins avant l'ouverture du Congrès. On s'inscrit chez M. le Secrétaire du Comité du Congrès à Vich. Depuis janvier 1910 paraît un Bulletin mensuel : *El Centenario de Balmes* qui s'occupe de promouvoir les solennités annoncées et qui publie toutes les informations les concernant.

**Nomination.** — L'Académie royale d'histoire de Madrid a élu comme directeur pour trois ans l'éminent historien M. Menendez y Pelayo, membre de l'Académie royale espagnole, directeur de la Bibliothèque nationale, professeur à l'université de Madrid. M. Menendez y Pelayo succède à M. E. Saavedra.

**Décès.** — Le 24 janvier est décédé D. Juan Maura y Gelabert, évêque d'Orihuela. Il était né en 1841 à Palma de Mallorca. Philosophe et théologien de renom, le défunt a publié : *Santa Teresa y la critica racionalista*, 1883. *La moral independiente y el Magisterio de la Iglesia* (six lettres pastorales et trois conférences), 1903; *El optimismo del Beato Raimondo Lulio*, 1904; *La democracia cristiana* (six lettres pastorales et deux discours), 1909; *Pastorales sobre el Modernismo*, 1909. On cite encore de lui des *Disputationes theologico-philosophicae*, deux Mémoires lus au Congrès scientifique international des catholiques, Fribourg 1895 et 1897 : *De vitae conceptu et principio; De vita sensitiva seu de anima brutorum*. Il a publié, en outre, d'intéressantes études en diverses Revues : *Estudios sobre la filosofía y teología del Beato Raimundo Lulio*, dans la *Revista Luliana; El principio de causalidad*, dans la *Cultura Española*, etc.

**ÉTATS-UNIS. — Universités et Sociétés savantes.** — Parmi les manifestations les plus caractéristiques de la vie intellectuelle aux États-Unis, et spécialement dans le domaine philosophique, il faut placer les séries de conférences qui se donnent en bon nombre d'universités. Les sujets choisis font connaître sur quelles questions précises se porte l'intérêt des hommes d'étude et du grand public. Voici quelques renseignements sur les conférences données à la fin de l'hiver et au commencement du printemps.

Le professeur J. Dewey, de Columbia University, a donné, du 31 janvier au 5 février, à J. Hopkins University (Baltimore) six leçons sur les *Aspects of the Pragmatic Movement of Modern Philosophy*. Elles s'intitulent sur le programme : *Motives for Philosophic Revision, Negative and Positive; Pragmatic Tendencies in Modern Philosophy; Phases of Present Pragmatism; The Biological Foundations; Equivalents in Logical Theory; The Problem of Truth.*

Divers professeurs à la section de philosophie de la Columbia University, New-York, ont donné du 1er mars au 12 avril une série de conférences sur le mouvement philosophique contemporain. Le Dr PITKIN a parlé de Bergson, le Professeur J. DEWEY de Maeterlinck, le Dr BROWN de Poincaré, le Professeur MILLER de W. James, le Dr BUSH de G. Santayana, le Professeur MONTAGUE de J. Royce, le Professeur LORD d'Eucken.

Le Professeur J. H. TUFTS, de l'université de Chicago, a commencé le 9 mars à J. Hopkins University (Baltimore) un cours de dix leçons sur : *Modern Problems of Metaphysics and the Theory of Knowledge.* Il doit traiter les sujets suivants : *The Persistent Task of Philosophy and the Present Situation: The Fundamental Ways of Viewing the World and Life; The Meaning of Truth; The Dualism of Fact and Idea; The Problem of Transcendance, Knowledge and Reality; Consciousness and the Self; The Relation of Consciousness to Reality; The Eternal and the Changing; Religious Illustrations of the Dualism of Fact.*

Le Professeur J. S. REID, de l'université de Cambridge, Angleterre, a été invité à donner, en mars-avril, à Columbia University, New-York, deux séries de leçons sur la philosophie romaine et sur le stoïcisme grec.

On signale encore des conférences du Dr M. PRINCE à l'université de Californie, Berkeley, du mois de janvier au mois d'avril. Le Dr M. Prince qui est, sauf erreur, professeur de pathologie nerveuse à Tufts College, Mass., traite de la psychologie anormale.

M. E. BOUTROUX vient de donner, dans la seconde quinzaine de mars, deux séries de conférences à l'université Harvard, Cambridge. Le première série comportait huit leçons formant un cours suivi et destiné aux étudiants. Le sujet général en a été : *Contingence et liberté.* La seconde série se composait de quatre leçons et s'adressait à un public plus large. M. Boutroux y a traité les questions suivantes : *Pascal et la religion; Auguste Comte et la religion; l'Essence de la religion; le Mouvement philosophique contemporain en France.*

L'assyriologue bien connu, Dr Morris JASTROW, professeur de langues sémitiques à l'université de Pensylvanie, vient de donner six conférences sur la religion de Babylonie et d'Assyrie à l'Union Theological Seminary de New-York. Il a traité les sujets suivants: Civilisation et religion, le Panthéon, divination, astrologie, temples et cultes, vie après la mort, morale.

— Le 28 décembre la « Southern Society for Philosophy and Psychology » a tenu sa cinquième assemblée annuelle à Charlotte, North Carolina. Les mémoires suivants y ont été lus : Sh. J. FRANZ. *The Functions of the Anterior and Posterior Association Areas of Cerebrum;* D. S. HILL. *Tests with a Modified Binet-Buzenet Æsthesiometer;* J. C. BARNES. *Voluntary Isolation of Control in a Group;* R. H. GAULT. *The Visual and the Joint-muscle Source of Size-weight Illusion;* W. T. SHEPHERD. *The Discrimination of Articulate Sounds by Raccoons;* T. A. WILLIAMS *The Relative Value of the Affective and the Intellectual Processes in Genesis of the Psychoses called Traumatic Neurasthenia;* R. M. OGDEN.

*The Consciousness of Meaning; Experiments on the Thought Process* (Expériences de laboratoire); J. MORSE. *The Psychology of Prejudice;* T. T. RICHARDSON. *The Concept of Laws of Nature;* W. D. FURRY. *The Evolution of the Sense of Beauty from the Point of View of Genetic and Social Psychology;* Le Président, Albert LEFEBVRE, a traité dans son discours inaugural : *The Concept of Evolution Among the Greeks.*

**Retraite.** — Le Dr Mark BALDWIN qui, en octobre dernier, résignait la chaire de philosophie et psychologie qu'il occupait à l'université John Hopkins (Baltimore), vient de donner sa démission de directeur de la *Psychological Review.*

**Nominations.** — Le Dr J. W. BAIRD a été nommé professeur de psychologie à Clark University (Worcester).

— Le Dr E. B. TITCHENER, professeur de psychologie à Cornell University (Ithaca, N.-Y.), a été nommé « Sage professor » de psychologie à la même université. Cette chaire créée sur le fonds H. W. Sage est destinée à promouvoir les recherches personnelles.

— Le Dr A. L. SUTHERLAND, attaché au Government Hospital for the Insane de Washington, a été nommé « instructor » pour la psychologie à l'université de l'Illinois.

— Le Dr Hugo MÜNSTERBERG, professeur de psychologie à l'université Harvard, Cambridge, a été désigné pour enseigner à l'université de Berlin pendant l'année scolaire 1910-1911. On sait qu'un accord a été conclu entre diverses universités américaines et européennes tendant à des échanges réguliers de professeurs.

**Décès.** — Le Dr W. T. HARRIS est décédé en novembre dernier à l'âge de 75 ans. Pendant plus d'un demi-siècle le Dr Harris a été aux États-Unis le fidèle interprète de la philosophie idéaliste allemande. En 1867, il avait fondé à Saint-Louis, Mass., sous ce titre : *Journal of speculative Philosophy* une Revue, paraissant à intervalles irréguliers, qui fut aux États-Unis le premier périodique philosophique, et où parurent de nombreuses traductions des écrits de Fichte, Schelling, Hegel. Le *Journal of speculative Philosophy* cessa de paraître vers 1890. Le Dr Harris prit une part active à la fondation, en 1879, de la « Concord School of Philosophy », Concord, Mass., qui donna aux études de philosophie spéculative une nouvelle impulsion. Les questions pédagogiques sollicitèrent l'attention du Dr Harris qui assuma la direction de la collection intitulée : *International Education Series*, laquelle compte actuellement plus de cinquante volumes. Il a occupé pendant plusieurs années le poste élevé de « Commissioner of Education » à l'United States Bureau of Education de Washington.

Principales publications : *Exposition of Hegel's Logic*, 1890; *Introduction to Philosophy*, 1890; *Psychologic Foundations of Education*, 1898.

— Le Dr G. P. FISHER, qui fut longtemps professeur d'histoire ecclesiastique à Yale University, New Haven, est mort dernièrement à l'âge de 83 ans. Outre divers travaux d'histoire proprement dite sur les origines du christianisme et sur la Réforme, le Dr Fisher a pu-

blié : *History of Christian Doctrine*, 1896; *Grounds of Theistic and Christian Belief*, nouv. éd. 1902; *Supernatural Origin of Christianity*, etc.

**FRANCE. — Publication nouvelle.** — Mgr Bousquet, vice-recteur de l'Institut catholique de Paris et M. É. Amann, aumônier au collège Stanislas, ont entrepris la publication chez Letouzey et Ané, éditeurs à Paris, d'une nouvelle Collection : *Documents pour servir à l'étude des origines chrétiennes. Les Apocryphes du Nouveau Testament*, qui comportera une douzaine de volumes. Le premier vient de paraître : *Le Protévangile de Jacques et ses remaniements latins. Introduction, Textes, Traduction et Commentaire*, par Émile Amann; in-8° de IX et 378 pages, 1910. Tandis que dans la Collection similaire dirigée par M. Fr. Martin : *Documents pour l'étude de la Bible. Apocryphes de l'Ancien Testament*, on ne trouve pas les textes originaux ou anciens des ouvrages publiés mais seulement leur traduction française. M. Amann a reproduit dans son livre le texte grec du Protévangile, d'après l'édition de Tischendorff et le texte de ses remaniements latins, *Pseudo-Matthieu* et *De Nativitate Mariae*. Cette nouvelle Collection sera, nous n'en doutons pas, très appréciée de tous ceux qui s'intéressent à l'étude des origines chrétiennes et du Nouveau Testament.

**Revues.** — La *Revue de l'Institut Catholique de Paris* a annoncé dans son n° de janvier-février qu'elle cessait de paraître. Sous le nom de *Bulletin de l'Institut Catholique de Paris*, la Direction continuera la publication du *Bulletin du denier de l'Institut Catholique*. Elle se propose d'y donner une Chronique complète de la vie scientifique de l'Institut. La *Revue de l'Institut Catholique de Paris* avait été fondée en 1895 par Mgr d'Hulst.

— Le *Bulletin critique*, fondé en 1879, et que dirigeaient Mgr Baudrillart, Mgr Duchesne, le P. Lescœur, M. Plessis, les PP. Scheil et Thédenat, cesse de paraître.

— Une nouvelle revue bimestrielle intitulée : *Analecta Gallicana. Revue d'histoire de l'Église de France* paraît depuis le 25 janvier à la librairie Letouzey et Ané, sous la direction de M. l'abbé Albert Vogt, professeur d'histoire à l'université de Fribourg (Suisse). (Abonnements : France, 15 fr.; Étranger, 17 fr.) On ne peut que louer une pareille entreprise et les deux numéros déjà parus sont excellents. L'organisation de la revue est fort bien comprise : études, documents, informations, bibliographie, revue des périodiques, forment un ensemble de haute valeur scientifique. L'histoire des doctrines y aura sa place, et par là cette revue nous intéresse plus spécialement. Dans le premier n°, Mgr Herscher a commencé une étude bien documentée sur *Les débuts du Jansénisme dans le diocèse de Langres (1654-1734)*. D'autres travaux sur le Jansénisme et sur l'Inquisition sont annoncés comme devant prochainement paraître.

— Signalons encore une autre revue qui aura, avec la précédente, quelques ressemblances, mais dont l'objet est plus restreint. Il s'agit des *Documents d'histoire (XVII^e, XVIII^e, XIX^e siècles)*, recueil trimestriel publié par M. Eugène Griselle. (Abonnements : France, 10 fr.;

étranger, 12 fr.; Paris, XVe, 15, rue Malebranche.) Cette revue se bornera à publier des pièces authentiques se rapportant à l'histoire générale et surtout au Protestantisme, au Jansénisme, au Quiétisme, et à l'histoire de la prédication.

**Congrès.** — Le 48e Congrès des Sociétés savantes s'est ouvert à Paris dans le grand amphithéâtre de la Sorbonne le 30 mars sous la présidence de M. Héron de Villefosse, membre de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Au programme du Congrès sont inscrites 37 communications pour la section d'histoire, 31 pour la section d'archéologie, 30 pour la section des sciences économiques et sociales, etc.

— Le Congrès international des Académies se réunira à Rome au mois de Mai. L'Académie des sciences, l'Académie des sciences morales et politiques, l'Académie des inscriptions et belles-lettres ont choisi comme délégués MM. Darboux, Boutroux et Sénart. Plusieurs de leurs collègues ont manifesté l'intention de se joindre à eux, les travaux du Congrès devant être cette année particulièrement importants.

**Société savante.** — Dans sa séance du 28 octobre 1908, la Société française de philosophie avait décidé de mettre à l'étude l'établissement d'une bibliographie des travaux philosophiques français. Elle a repris l'examen de cette question dans sa séance du 28 octobre 1909. M. V. Delbos a exposé un projet au sujet duquel des observations ont été échangées. Il a été décidé de procéder immédiatement à un essai portant sur les publications philosophiques, articles compris, de langue française, pour les années 1909-1910. Ce travail, préparé au nom de la Société par les soins de ses membres, fera l'objet d'un examen en séance (décembre 1910) et sera publié en un fascicule spécial. La direction des travaux est confiée à M. Delbos. Les volumes et articles que l'on désirerait voir cités peuvent être envoyés à l'adresse suivante: Bibliographie française de philosophie, 8, rue de Mézières, Paris.

**Musées.** — Le Ministre de l'Instruction publique et des Beaux-Arts a inauguré le 12 mars les collections archéologiques que M. P. Pelliot a recueillies au cours de sa mission au Turkestan et en Chine de 1907 à 1909. Ces collections sont exposées au Pavillon de Flore dans une grande pièce du rez-de-chaussée. Elles éclairent un chapitre demeuré jusqu'ici fort obscur dans l'histoire de l'expansion de la civilisation et du culte bouddhiques vers l'est. M. Pelliot a rapporté pareillement un nombre très considérable de textes hébraïques, syriaques, ouïgours, mandchous et surtout chinois qui remontent à une très haute antiquité et sont d'une valeur scientifique inestimable. Ils ont été déposés à la Bibliothèque nationale.

Rappelons que des expositions semblables sont en voie d'organisation au Musée de Berlin (collections Grünwedel et von Lecoq) et au British Museum de Londres (collection Aurel Stein). On s'occupe aussi de constituer à Francfort un Musée d'archéologie orientale dont le Dr Ad. Fischer doit prendre la direction.

**Décès.** — Le savant et dévoué Recteur des Facultés catholiques de Lyon, Mgr A. Devaux, est décédé à Rome le 31 janvier 1910 à l'âge de 55 ans. Il a pour successeur M. le chanoine F. Lavallée, agrégé de l'université, professeur à la Faculté des Lettres, qui depuis plusieurs mois remplaçait Mgr Devaux avec le titre de vice-recteur.

— L'ex-abbé et ancien oratorien M. E. Ledrain, conservateur au département des antiquités orientales du Musée du Louvre et professeur d'épigraphie orientale à l'École du Louvre, est mort le 20 février à l'âge de 66 ans. Parmi ses travaux, dont aucun n'est de premier ordre, et auxquels, jaloux d'atteindre à la renommée de Renan, il s'appliqua à donner un caractère littéraire, il suffira de mentionner : *La stèle du collier d'or. La vie future dans l'ancienne Égypte*, 1877; *L'Assyrie, l'Égypte et Israël*, 1877; *Histoire d'Israël*, avec un Appendice par Jules Oppert, 2 vol. 1879-1882; *La Bible, traduction nouvelle d'après les textes hébreux et grecs*, 10 vol. 1886-1899; *Dictionnaire des noms propres palmyréniens*, 1888 et divers catalogues des antiquités orientales du Louvre. Il était directeur avec feu J. Oppert et M. Heuzey de la *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale*. M. Ledrain, après avoir abandonné la foi chrétienne, s'était réfugié dans un rationalisme quelque peu agressif et nuancé de panthéisme.

— Mgr Doublet, chanoine d'Arras, est mort subitement le 28 février à l'âge de 77 ans. Il avait enseigné l'Écriture Sainte au séminaire d'Arras, de 1868 à 1874. Mgr Doublet a publié une quarantaine de volumes dont les plus connus sont : *Saint Paul étudié au point de vue de la prédication*, 3 volumes, 1re éd. 1874; *Jésus-Christ étudié en vue de la prédication dans Saint Thomas d'Aquin*, 3 volumes, 1878.

— M. H. d'Arbois de Jubainville, membre de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, professeur de langue et de littérature celtiques au Collège de France, depuis 1882, est mort le 28 février à l'âge de 83 ans. Plusieurs de ses publications offrent un intérêt direct pour l'historien des religions. Outre : *Les druides et les dieux celtiques à forme d'animaux*, 1906 et de nombreux articles sur la religion et la mythologie des Celtes dans la *Revue celtique*, fondée par Gaidoz et qu'il dirigeait depuis 20 ans, il faut citer : *Cours de littérature celtique* (avec J. Loth), 12 volumes, 1883-1892; *Les premiers habitants de l'Europe, d'après les écrivains de l'antiquité et les travaux des linguistes* (avec G. Dottin), 2e éd. 1889; *Les Celtes depuis les temps les plus anciens jusqu'en l'an 100 de notre ère*, 1903; *La famille celtique*, 3 vol. 1903-1905. M. d'Arbois de Jubainville était membre de nombreuses sociétés savantes de l'étranger.

**HOLLANDE. — Société savante.** — Signalons l'ouverture à Leyde d'un Institut Bataque qui se propose de promouvoir et de centraliser les recherches ethnographiques et autres relatives au pays Bataque, Sumatra.

**Concours.** — La Société de La Haye pour la défense de la religion chrétienne a mis au concours les sujets suivants : 1° Exposé des théories les plus importantes du XIXe siècle sur la nature et le fond de

la foi religieuse (avant le 15 décembre 1910). 2° La signification de De Labadie et du Labadisme (avant le 15 décembre 1911). 3° Un manuel scientifique d'éthique basé sur les principes du christianisme libéral (en hollandais, avant le 15 décembre 1910). Les travaux jugés satisfaisants bénéficieront d'un prix de 400 florins. Les manuscrits doivent être adressés au secrétaire, Dr T. Cannegieter, professeur de théologie à Utrecht.

— La Teyler's Godgeleerd Genotshap de Haarlem met au concours une histoire du socinianisme dans les Pays-Bas. Les manuscrits qui peuvent être écrits en néerlandais, latin, français, anglais ou allemand doivent être envoyés, avant le 1er janvier 1912 au siège de la Fondation Teyler à Haarlem. Un prix de 400 florins ou une médaille d'or sera décernée à l'auteur du mémoire couronné.

**Nomination.** — Le Dr Beijsens, ancien professeur au Séminaire catholique de Warmond (Haarlem), a été nommé professeur de philosophie à l'université d'Utrecht. Le Dr Beijsens a publié en néerlandais un manuel de philosophie scolastique. Il est docteur honoris causa de l'Institut Supérieur de philosophie de Louvain.

**Décès.** — On a annoncé la mort du Dr J. D. E. Schmeltz, conservateur au Musée ethnographique de Leyde. A la suggestion de Bastian, le Dr Schmeltz avait fondé en 1888 et dirigeait depuis cette date l'*Internationales Archiv für Ethnographie*. Il y a publié de nombreuses études du plus grand intérêt pour l'historien des religions L'université de Leipzig lui avait conféré en 1896 le titre de docteur en philosophie. Il était membre de plusieurs sociétés savantes. — Le Dr. A. W. Nieuwenhuis, professeur d'ethnographie à l'université de Leyde lui succède comme directeur de l'*Internationales Archiv für Ethnographie*.

**ITALIE. — Sociétés savantes.** — La *Rivista di psicologia applicata*, Imola (Bologne), que dirige le professeur G. C. Ferrari, de l'université de Bologne, a émis l'idée de réunir les psychologues italiens dans une société spéciale qui aurait pour but de coordonner leurs recherches et de leur assurer une plus large participation aux Congrès internationaux. Le projet a trouvé bon accueil auprès des intéressés, et la *Rivista di psicologia applicata* a reçu commission d'en procurer la réalisation.

Signalons, à cette occasion, que le Conseil supérieur de l'Instruction publique, en sa session d'automne, a rejeté la demande de la Faculté de philosophie et lettres de Pavie tendant à obtenir la création d'un laboratoire de psychologie expérimentale à l'université de cette ville.

— Le « Circolo di Filosofia » de Florence, qui récemment s'était fait agréger à la « Società Filosofica Italiana » (Cfr. *R. d. Sc. Ph. et Th.*, 1910, p. 195), mais qui s'était abstenu de participer au Congrès de la Société tenu à Rome dans les premiers jours de novembre, vient de retirer son adhésion par 12 voix contre 6. MM. R. Assagioli, M.

Calderoni, A. Chiappelli, G. Melli, F. Momigliano, G. Vacca qui, avec MM. G. Ferrando, P. Marucchi et M. Venturini, représentaient le Circolo di Filosofia au sein de la Società Filosofica Italiana, ont informé le professeur Enriques, président de cette Société, qu'ils maintenaient leur adhésion à titre personnel.

— On sait que les professeurs A. Levi (Ferrare) et B. Varisco (Rome) ont composé au nom de la Società Filosofica Italiana et présenté aux membres du Congrès de philosophie de Heidelberg (sept. 1908) un *Saggio di una Bibliographia Filosofica Italiana* allant du 1er janvier 1901 au 30 juin 1908, qui fut très apprécié. Le professeur A. Levi a commencé de publier dans la *Rivista di Filosofia* (1910, I) comme suite à cet Essai, la bibliographie de 1908-1909.

**Conférences.** — Le R. P. L. Fonck, S. J. recteur de l'Institut biblique pontifical de Rome a donné les jeudi 3, 10 et 17 mars, dans la salle Pia près le pont Saint-Ange des conférences publiques d'Écriture Sainte. Le sujet choisi était : Les difficultés tirées des sciences naturelles contre l'inerrance de l'Écriture Sainte.

**Nominations.** — En remplacement du Cardinal Satolli, décédé, le Cardinal Cavicchioni a été nommé préfet de la Congrégation des Études et le Cardinal Rampolla del Tindaro, président de l'Académie Saint-Thomas d'Aquin (Rome).

— M. A. Faggi, professeur d'histoire de la philosophie à l'université de Pavie, est transféré en la même qualité à l'université de Padoue, où il remplace le professeur R. Ardigò qui a pris sa retraite l'an dernier.

— Une chaire de psychologie pédagogique vient d'être fondée à l'université de Pérouse dont le premier titulaire est le Dr Sante de Sanctis, professeur de psychologie physiologique et directeur du cabinet de psychologie expérimentale à l'université de Rome.

**Décès.** — On a annoncé la mort de M. E. H. Giglioli, professeur d'anatomie comparée à l'Institut des études supérieures de Florence, et directeur du Musée d'histoire naturelle de cette ville. Il était né à Londres le 13 juin 1845. Le Dr Giglioli, qui avait pris part à diverses expéditions scientifiques a publié outre de nombreux travaux spéciaux que nous n'avons pas à mentionner ici : *I Tasmaniani, cenni storici ed etnologici di un popolo estinto*, 1874; *Lo Studio dell' etnologia al Brasile*, 1877, que l'historien des religions consultera avec profit.

— Le savant sinologue M. L. Nocentini, professeur à l'université de Rome, est décédé en janvier à l'âge de 61 ans. Parmi un grand nombre d'ouvrages spéciaux signalons les publications suivantes : *La Morale nella Cina*, 1880; *Tradizioni Cinesi dell' VIII secolo*, 1892; *Leggende e racconti populari della Corea*, 1895; *Materiali per la storia degli antichi stati Coreani*, 1896.

**SUISSE. — Nominations.** — Le Dr L. Stein, professeur de philo-

sophie à l'université de Berne, a obtenu un congé. Il est remplacé par Mlle Dr A. TUMARKIN, professeur extraordinaire de philosophie.

— Le R. P. D. PRÜMMER, O. P., professeur extraordinaire de théologie morale pratique à l'université de Fribourg, a été promu professeur ordinaire.

**Décès.** — M. Ernest MARTIN, professeur d'exégèse du Nouveau Testament à la Faculté de théologie de l'université de Génève, est mort dans les premiers jours de février. Il a publié : *La science théologique et l'Institution de Calvin* (dissertation pour la licence en théologie) 1875; *Introduction à l'étude de la théologie protestante* (thèse de doctorat), 1879, etc. Le professeur E. Martin avait été recteur de l'université de Genève.

---

# RECENSION DES REVUES [1]

**ANNALES DE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE. Janv.** — H. Brémond. *Pro Fenelone* (suite). (Critique les méprises de M. Crouslé au sujet de Fénelon, et discute les procédés dont il se sert trop souvent pour accabler l'archevêque de Cambrai.) pp. 337-371. — Testis. *La Semaine sociale de Bordeaux* (4e art.). (Décrit l'attitude intellectuelle de certains adversaires des semaines sociales, dont le « monophorisme » aboutirait à des conséquences spéculatives et pratiques dangereuses et stérilisantes pour l'esprit chrétien.) pp. 372-392. — P. Rousselot et L. Laberthonnière. *Discussion.* (Sur la nature de la théologie et de la connaissance que nous avons des « réalités divines ».) pp. 393-420. = **Février.** — Testis. *La Semaine sociale de Bordeaux* (5e article). (Décrit l'attitude du « monophorisme » en politique, et les erreurs de fait et de principe auxquelles il expose.) pp. 449-471. — H. Brémond. *Pro Fenelone* (suite). (Critique certaines assertions de M. Lévesque concernant la « duplicité de Fénelon » et poursuit son plaidoyer en faveur de ce dernier.) pp. 472-518. — P. Rousselot et L. Laberthonnière. *Discussion.* (Sur les divers modes de connaissance.) pp. 524-535. = **Mars.** — Testis. *La « Semaine sociale » de Bordeaux* (6e article). (Graves inconvénients du « monophorisme », qui dans la solution libérale ou dans la thèse contraire de l'autoritarisme, mène à la négation de l'esprit chrétien.) pp. 561-592. — H. Brémond. *Pro Fenelone. Les sortilèges de Bossuet* (suite). (Procédés de séduction de Bossuet : le sortilège des idées simples, les « grandes figures » qu'il oppose aux arguments de Fénelon ou de R. Simon.) pp. 593-635.

**ANTHROPOS. 1.** — J. Hoogers. *Théorie et pratique de la piété filiale chez les Chinois* (à suivre). (La piété filiale fondement de la doctrine morale pour les Chinois; prescriptions diverses dans lesquelles elle se concrétise.) pp. 1-15. — A. Erdland, M. S. C. *Die Sternkunde bei den Seefahrern der Marshallinseln.* (Caractère secret et transmission restreinte de ces connaissances ; leur étendue; interprétation de quelques constellations et dictons les concernant.) pp. 16-26. — F. Daniel. *Étude sur les Soninkés ou Sarakolés.* (I. Origine, race, habitat, religion, langue, histoire des Soninkés de l'Afrique occidentale. Ils appartiennent à la race Mandingue et ont adopté la religion musulmane.

---

1. Tous ces périodiques appartiennent au premier trimestre de 1910. Seuls les articles ayant un rapport plus direct avec la matière propre de la Revue ont été résumés. On s'est attaché à rendre, aussi exactement et brièvement que possible, la pensée des auteurs en s'abstenant de toute appréciation. — La Recension des Revues a été faite par les RR. PP. Allo (Fribourg), Garcia (Salamanque), Tuyaerts (Louvain), Barge, Eisenmenger, Gillet, Hugueny, Jacquin, Lemonnyer, Mainage, Noble, de Poulpiquet, Roland-Gosselin (Kain).

II. Organisation sociale, les castes, la famille et le père de famille. III. Mariage, naissance, circoncision et excision, décès et funérailles. IV. Superstitions, tatouages, etc. V. Nouriture, etc. VI. Agriculture, etc. Appendices : Légendes.) pp. 27-49. — J. Torrend, S. J. *Likenesses of Moses' Story in the Central Afrika Folk-Lore.* (Texte et traduction de récits recueillis chez les tribus Tonga (Nord-Ouest Rodhesia) et qui offrent une ressemblance frappante avec l'histoire de Moïse. Hypothèses touchant leur origine.) pp. 54-70. — J. Sechefo. *The twelve Lunar Months among the Basuto.* (fin). (Leurs noms et caractéristiques; dictons les concernant.) pp. 71-81. — J. Meier. *Der Glaube an den inal und den tutana vurakit bei den Eingeborenen im Kustengebiet der Blanchebucht.* (Le génie *inal* et l'homme des bois *tutana vurakit* chez les Canaques de la Nouvelle Poméranie : leur aspect, leurs fonctions, les pratiques et fêtes qui les concernent.) pp. 95-112. — A. G. Morice. *The Great Déné Race* (suite). (La chasse chez les Dénés, divers procédés; prescriptions religieuses ou magiques auxquelles le chasseur est soumis. La pêche chez les Dénés. Observances particulières du pêcheur.) pp. 113-142. — G. Zumoffen, S. J. *Le Néolithique en Phénicie.* (Les vestiges du néolithique sont moins nombreux que ceux du paléolithique. Par de restes d'animaux domestiques. Objets en pierre étrangère au pays. Description avec illustrations des objets trouvés à Ras el Kelb, Djaïta (source du Nahr el Kelb), Ras Beyrouth, Harajel, Tartedj.) pp. 143-162. — H. Trilles, C. Sp. S. *Les légendes des Béna Kanioka et le folk-lore Bantou* (fin). (Étudie divers fabliaux. Suggère en terminant que les Kanioka sont venus des contrées avoisinant l'Unyamwési.) pp. 163-180. — Dr. B. Laufer. *Zur kulturhistorischen Stellung der chinesischen Provinz Shansi.* (Notes ethnographiques prises au cours d'un voyage de T'ai-yüan à Hsi-an en Février 1909.) pp. 181-203. — W. Schmidt. *L'origine de l'idée de Dieu* (suite). (Exposé et critique des vues de A. Vierkandt, E. Sydney Hartland.) pp. 231-246.

**ARCHIV FÜR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE. Janv.** — A. Buchenau. *Ueber Malebranche Lehre von der Wahreit und ihre Bedeutung für die Methodik der Wissenschaften.* (Étudie la manière dont Malebranche a conçu les différentes sciences, dans le but de montrer en quel rapport étroit il les unissait à sa métaphysique et l'influence qu'elles ont exercée sur sa définition de la vérité), pp. 145-183. — Léon Robin. *Sur la conception aristotélicienne de la causalité* (2e art.) (Conclusion : « D'une part, avec les tendances logiques de son idéalisme intellectualiste, Aristote ne pouvait trouver dans la matière et le moteur des principes positifs d'explication; une doctrine analogue à la participation platonicienne s'imposait donc à lui : l'effet existe parce qu'il reçoit en lui la forme de la cause et les formes des diverses causes qui concourent à le constituer. D'autre part, en concevant la causalité comme une relation synthétique, en accordant à la matière et au moteur une puissance de détermination et une efficacité propres, Aristote a montré un sentiment très net des exigences de la méthode expérimentale dans les Sciences de faits; mais en revanche il était, par là même, en contradiction avec d'autres tendances qui,

cela est indéniable, sont prédominantes dans sa philosophie. » pp. 181-210. — INGEBORG HAMMER JENSEN. *Demokrit und Platon* (2e art.) (Quels rapports existent entre la Physique du *Timée* et la doctrine de Démocrite), pp. 211-229. — LEO JORDAN. *Pars secunda Philosophiae, seu Metaphysica* (à suivre). (Analyse d'un manuscrit du XVIIIe siècle, portant ce titre, et que l'auteur estime être la copie d'un cours dicté dans un collège de Paris.) pp. 230-262. — O. GILBERT. *Jahresbericht über die vorsokratische Philosophie, 1900-1909, II* (à suivre), pp. 263-282.

**ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT, 1.** — *I. Abhandlungen.* JOHANNES ILBERG. *Zur gynäkologischen Ethik der Griechen.* (Défend la moralité des médecins grecs, au moins avant l'époque impériale, contre l'accusation d'avoir légitimé l'avortement.) pp. 1-19. — I. GOLDZIHER. *Wasser als Dämonen abwehrendes Mittel.* (A propos d'un souhait poétique fréquent dans la littérature arabe, formulé ainsi, ou d'une manière équivalente : « O tombeau, que Dieu t'abreuve de pluie », G. cherche, principalement à travers l'islamisme, l'origine de cette vertu bienfaisante et préservatrice attribuée à l'eau, tant à l'égard des vivants qu'à celui des morts; c'est qu'elle chasse ou tient à distance les démons hostiles.) pp. 20-46. — E. PETERSEN. *Die Serapislegende.* (Par l'exégèse et la comparaison des récits de Tacite et de Plutarque, et en établissant des rapprochements entre Dionysos, Pluton, Osiris, Nèleus, Echélos, d'une part, la mythologie de la nymphe Sinope et un culte de Pluton, Dèmèter et Corè dans la ville de Sinope, entre cette ville et le Σινώπιον de Memphis (Σινώπιον = Sen-Hapi, *repos d'Apis*) d'autre part; enfin en remarquant que l'ensemble des légendes qui ont rapport à l'origine de ce culte présentent un parallélisme de deux rois, (Sésostris et Ptolémée Soter; deux artistes, (Bryaxis); deux images, et même deux dieux, (Osiris et Sérapis), Peters en arrive à assigner une double origine à Sérapis : le Pluton de Sinope, et l'Osiris du Sinopium. Interprétation de textes de Clem. Alex., du Pseudo-Callisthène, et autres. Discussion sur le caractère de la fameuse statue de Bryaxis.) pp. 47-74. — K. KOHLER. *Seltsame Vorstellungen und Bräuche in der biblischen und rabbinischen Literatur.* (Contribution à une étude comparative de légendes sur I, l' « Erdmännlein » (petit homme de la terre, gnôme); II, une coutume singulière lors du retour à la santé, le retour d'un ami éloigné, etc., considérés comme une nouvelle naissance; III, le rite de frotter avec du sang, et les phylactères.) pp. 75-84. — P. STENGEL. ΣΦΑΓΙΑ. (Sur le rôle obscur de la divination dans certains sacrifices expiatoires des Grecs.) pp. 85-91. — ISRAEL FRIEDLÄNDER. *Zur Geschichte der Chadhirlegende.* (Chadhir, comme Vollers l'a déjà bien montré (ARW, XII, p. 234, sv.), est un personnage éminemment syncrétique. Al-Chadhir (le Vert) est d'abord un démon marin en qui fut changé un personnage du roman d'Alexandre le Grand. Rapprochements et confusions avec le prophète Élie, Melchisédech, le Messie fils de Joseph des rabbins, Hénoch, Seth, Saint-Georges, Ahasvérus.) pp. 92-110. — II. *Berichte.* O. FRANKE. *I. Die religionswissenschaftliche Literatur über China seit 1900*, pp. 111-152. — III. *Mitteilungen und Hinweise*, pp. 153-160.

**ARCHIVES DE PSYCHOLOGIE. Janv.** — Decroly et Degand. *La mesure de l'intelligence chez des enfants normaux.* (Séries d'observations d'après les textes de MM. Binet et Simon.) pp. 81-103. — Ed. Claparède. *L'unification et la fixation de la terminologie psychologique.* (En psychologie la plus grande confusion règne encore dans l'emploi des termes spéciaux. Cette confusion est le plus souvent engendrée par l'absence d'une nomenclature précise. L'auteur étudie les principaux aspects de ce travail terminologique.) pp. 109-124. — D. Katzaroff. *Qu'est-ce que les enfants dessinent?* (Observations et statistiques sur cet objet.) pp. 125-133.

**BIBLISCHE ZEITSCHRIFT. 1.** — A. Schulz, *Die Ausdehnung der Sündflut nach der Hl. Schrift.* (Le texte de la Bible parle du déluge comme universel tant au point de vue géographique qu'au point de vue anthropologique. Pourtant les progrès des sciences ont amené à le restreindre sur le premier point; il reste possible qu'une démonstration se fasse également sur le second.) p. 1-6. — J. Göttsberger. *Koh. 12, 5 nach der Pesitto.* (Corrections textuelles proposées au texte de la Pesitto proposé par A. S. Kamenetzkys dans *Zeits. f. alttest. Wiss.* XXIV (1904), p. 181 et sv.) pp. 7-11. — S. Landersdorfer. *Der Gott Nisrok.* (Le dieu Nisrok dont il est fait mention dans *IV Reg.*, 19, 36-37 est cité, indépendamment de la bible, dans une homélie de Jacques de Sarug, comme un dieu de la guerre. On peut, avec vraisemblance, l'identifier avec le dieu Ninib.) pp. 12-23. — H. Grimme. *Eine messianische Stelle in berichtiger Form.* (Correction textuelle d'un passage de la 4e Lamentation d'après des données rythmiques.) pp. 24-25. — W. Wilbrand. *Ambrosius und der Kommentar des Origenes zum Römerbriefe.* (S. Ambroise a utilisé le commentaire d'Origène sur l'épître aux Romains dans quatre de ses lettres : 72, 34, 35, 36.) pp. 26-32. — Th. Schermann. *Das « Brotbrechen » im Urchristentum*, (à suivre). (I. Exposé des opinions anciennes et modernes sur le sens de ce mot « fraction du pain ». Elles sont variées et on peut en dresser une série qui va de l'interprétation symbolique avec un rapport à la mort du Christ renouvelée dans le sacrifice de la messe, jusqu'à une explication simplement réaliste : partage du pain pour qu'il puisse être mangé.) pp. 33-52.

**CATHOLIC UNIVERSITY BULLETIN (THE). Janv** — T. T. Shanahan. *The Further Disappearance of Reality in Modern Philosophy, II.* (Continue la description des conceptions diverses du réel qui se sont fait jour dans la philosophie depuis que Descartes et Kant lui ont donné une orientation subjectiviste, conceptions dont le caractère commun est de faire évanouir le réel.) pp. 3-25. = **Fév.** — E. T. Shanahan. *Reality from the Spectator's Standpoint.* (Exposé justificatif du « réalisme ». pp. 127-149.

**CIENCIA TOMISTA (LA). Mars-Avril.** — A. Pidal y Mon. *La doctrina científica de Santo Thomás.* (La doctrine de S. Thomas est « intègre dans son unité, sereine dans son harmonie, immortelle dans sa réa-

lité, inaltérable dans sa forme. » Elle a raison de toutes les erreurs contemporaines qui, au fond, sont les mêmes que les anciennes. Elle est donc très actuelle. Il faut retourner à saint Thomas.) pp. 28-41. — J. G. ARINTERO. O. P. *La Verdadera evolucón de la Iglesia* (à suivre). (L'Église n'est ni « pétrifiée », ni « transformée » : « *Inter errores contrarios, media, lento passu incedit* » (S. Thomas.) Expose la doctrine de Günther, Tyrrell, Sabatier, Loisy, et montre que l'Église possède ces deux caractères : l'évolution et l'immutabilité.) pp. 55-70.

**CIUDAD DE DIOS (LA). 20 Févr. et 5 Mars.** — J. MONTES. *Esteban Pusajol y su tratado de Fisonomía.* (Analyse l'ouvrage que le prêtre aragonais, Pusajol, publia à Barcelone en 1637, sous ce titre : *El sol solo y para todos sol, de la filosofía Sagaz y Anatomía de Ingenios.* C'est un très curieux traité de physiognomonie, basée sur les sciences du 17e siècle, et plutôt sur des principes *a priori* que sur des observations expérimentales.) pp. 265-276 et 364-371.

**CIVILTA CATTOLICA (LA). 1 Janv.** — E. VAN LAAK, *S. Clemente romano e il miracolo in uno studio recente di A. Harnack* (suite). (S. Clément ne parle pas des miracles contemporains, parce qu'ils ne rentraient pas dans le but de sa lettre.) pp. 51-63. — **15 Janv.** — *Carlo Marx e il valore di cambio.* (Pour Marx la valeur d'échange dépend uniquement du travail fourni par un ouvrier moyen. Cette notion n'est pas admissible.) pp. 141-152. = **5 Mars.** — *Carlo Marx e il maggior valore.* (La plus-value est le gain prélevé par le capitaliste sur le travail des ouvriers. Il n'y a pas là d'injustice, comme le prétend Marx, car le patron fournit les instruments de travail, il a la part principale dans la production. Le salaire doit être, au minimum, suffisant pour les besoins de la vie; doit-il être familial? question discutée. Le patron a avantage à donner de bons salaires.) pp. 525-537.

**ÉCHOS D'ORIENT. Janv.** — M. JUGIE. *Michel Glykas et l'Immaculée Conception.* (Dans ses *Annales*, Michel Glykas, chroniqueur byzantin de la fin du XIIe siècle, a recours au privilège de l'Immaculée Conception pour expliquer le mystère de l'Assomption.) pp. 11-12. — A. CATOIRE. *Le sous-diaconat dans l'Église grecque.* (D'après le canon du Concile *in Trullo*, qui interdit aux sous-diacres, diacres et prêtres le mariage après l'ordination, les théologiens et canonistes grecs, sans aller jusqu'à ranger le sous-diaconat parmi les ordres majeurs, reconnaissent cependant qu'il est d'importance plus grande que les ordres mineurs.) pp. 22-24.

**ÉTUDES. 5 Janv.** — L. de MONDADON. *Saint Augustin professeur.* (Les premiers dialogues de saint Augustin : *Contra Academicos*, *De beata vita*, *De ordine*, *De musica*, *De Magistro*, révèlent en lui « non plus le grand docteur qui étonne par sa sublimité, mais un fin causeur, dont la conversation élève et charme, un maître bénin, accommodant, qui ne se dérobe pas aux fantaisies de ses disciples, un compagnon aimable et gai, un homme, en un mot, un

homme qui n'a rien que de très humain.) pp. 5-35. = **20 Janv.** — L. Roure. *La psychologie de saint François d'Assise.* (Il ne suffit pas de faire appel à l'inconscient pour expliquer la conversion de saint François. On a beau chercher dans sa vie, on ne découvre pas d'où seraient dérivées ces énergies latentes qui, s'accumulant, devaient un jour faire explosion. Nul antécédent ne rend compte de cette orientation nouvelle que fut la conversion de François d'Assise.) pp. 145-164. — P. Dudon. *Lettres inédites de Lamennais au chanoine Buzzetti.* (Réponses de Lamennais aux observations de ce prêtre sur quelques pages de l'*Essai.*) pp. 204-222. = **20 Mars** — L. Roure. *La psychologie de saint François d'Assise.* (Saint François a réalisé excellemment le type de l'actif-contemplatif qui est propre au mysticisme catholique.) pp. 721-743.

**EXPOSITOR (THE). Janv.** — A. Macalister. *The personal Religion of an Evolutionist.* (Profession de foi spiritualiste, théiste et chrétienne.) pp. 1-20. — S. R. Driver. *The Method of studying the Psalter.* I. (Conseils touchant le choix d'une bonne traduction. Nécessité de déterminer aussi exactement que possible les circonstances où se trouvait l'auteur de chaque psaume et la situation qu'il avait en vue. Se rappeler que le psaume constitue une unité. Distinguer le sens original du psaume et ses applications. Exégèse du Ps. II.) pp. 20-41. — D. S. Margoliouth. *Studies in the Sermon on the Mount. I. The Beatitudes.* (Les formules de Luc doivent être primitives par rapport à celles de Matthieu qui sont « rabbinisées ».) pp. 42-50. — W. M. Ramsay. *The Epitaph of M. Julius Eugenius Bishop of Laodiceia.* (Critique le texte de cette épitaphe récemment publié par Preuschen.) pp. 51-55. — J. Orr. *Sin as a Problem of To-Day. I.* (Remarques préliminaires sur la nature et l'importance du problème du péché. Le péché d'après la doctrine chrétienne. Répudiation de cette doctrine par un grand nombre d'esprits, de systèmes, de milieux contemporains.) pp. 56-72. — J. H. Moulton. *Some new Subjects of theological Study.* (I. En faveur de l'étude de la Religion comparée. II. En faveur de l'étude du grec hellénistique.) pp. 73-86. — E. H. Askwith. *The historical Value of the Fourth Gospel. VI. The Resurrection.* (Examine en eux-mêmes les récits du quatrième Évangile. « Les deux derniers chapitres, forment un tout cohérent, explicable dans la théorie de de l'origine Johannique du livre ». Y reconnaît l'œuvre d'un témoin oculaire.) pp. 86-96. = **Fév.** — E. von Dobschütz. *The Eschatology of the Gospels. I. The Problem and its History.* (Histoire du problème eschatologique. Aperçu sur le rôle des croyances eschatologiques dans le Judaïsme et parmi les premières générations chrétiennes.) pp. 97-113. — S. R. Driver. *The Method of Studying the Psalter. II.* (Exégèse des ps. XLV, LXX.) pp. 114-131. — E. H. Askwith, *The historical Value of the Fourth Gospel. VII. The Resurrection.* (Rien dans les récits de cet Évangile touchant les apparitions de Jésus ressuscité n'est en opposition quelconque avec les autres Évangiles éclairés par les déclarations de saint Paul et interprétés de façon compréhensive.) pp. 132-138. — R. H. Strachan. *The Christ of the Fourth Gospel. IV.* (Étudie les sections VII, 1-14 et XI, 1-44. Il est manifeste que le

Christ du quatrième Évangile est subordonné au Père et c'est là un trait humain dans le portrait que l'Évangéliste a tracé de lui.) pp. 139-143. — D. S. Margoliouth. *Studies in the Sermon on the Mount. II. The « Completion » of the Law.* (Étudie les modifications subies par les paroles de Jésus; Luc est relativement primitif et Matthieu secondaire.) pp. 143-152. — J. Orr. *Sin as a Problem of To-Day. II.* (Le péché en tant que transgression morale. Les conceptions présupposées admises par la morale chrétienne; leur justification contre les négations récentes.) pp. 153-172. — W. M. Ramsay. *Historical Commentary of the First Epistle to Timothy.* (XXI. Explication des expressions « les paroles de la foi », « la saine doctrine » que rien n'autorise à regarder comme impossibles sous la plume de saint Paul. XXII. La famille comme base de l'Église organisée.) pp. 172-187. = **Mars.** — E. von Dobschütz. *The Eschatology of the Gospels. II. Various Tendencies in the Transmission of the Gospel. The Eschatological Stock of Jesus-Tradition.* (Exemples d'additions eschatologiques faites par les évangélistes à la doctrine de Jésus; par contre interprétations historiques de sentences eschatologiques. — Jésus a eu une conception eschatologique du royaume; il se regardait comme étant actuellement le Messie; il a annoncé son retour avant la disparition de la génération représentée par ses propres auditeurs.) pp. 193-209. — D. S. Margoliouth. *Studies in the Sermon of the Mount. III. The Composition of a Gospel.* (Analyse les procédés des Synoptiques à propos des logia sur la lampe, la cité bâtie sur une montagne, le sel.) pp. 210-217. — S. R. Driver. *The Method of Studying the Psalter. III.* (Ps. CX : Traduction, exégèse littérale, portée messianique.) pp. 217-227. — E. H. Askwith. *The Historical Value of the Fourth Gospel. VIII. The Cleansing of the Temple, The Feeding of the Five Thousand, and the Walking on the Sea.* (La scène de la purification du temple s'est produite à deux reprises. Le récit johannique de la multiplication des pains montre que l'auteur est un disciple immédiat de Jésus et témoin oculaire. Le récit johannique de la traversée du lac peut très bien se concilier avec les récits des synoptiques.) pp. 228-241. — C. W. Emmet. *Galatians the Earliest of the Pauline Epistles.* (Supposant acceptée la théorie Sud-Galatique, entreprend de montrer que le voyage à Jérusalem *Galates* II est celui de *Actes* XI, que l'épître est antérieure au Concile et, subsidiairement, que le vrai texte du décret de Jérusalem est le texte occidental.) pp. 242-254. — J. Orr. *Sin as a Problem of To-Day. III.* (Analyse le concept de sainteté divine qui est un postulat de la doctrine chrétienne du péché. Attaques récentes contre ce concept et son rôle en morale.) pp. 263-284. — J. H. Moulton and G. Milligan. *Lexical, Notes from the Papyri. XVII.* (De νηφάλιος à οἰκοδεσπότης). pp. 284-288.

**EXPOSITORY TIMES (THE). Janv.** — P. J. Maclagan. *Taoism, its Christian Affinities and its Defects. I.* (Étudie le Taoisme officiel et non pas le Taoisme populaire. Entreprend d'exposer ce qu'est le Tao d'après l'ouvrage de Lao-tsze : *Tao the King.*) pp. 155-157. — W. T. Whitley. *Luke of Antioch in Pisidia.* (Luc aurait été converti par saint Paul à Antioche de Pisidie lors du voyage raconté, Actes XIII.

S'appuie en particulier sur le « nous » de Actes XIV, 22.) pp. 164-166. — J. C. Todd. *The Logia of the Baptist.* (Luc III, 1-20 représente un document spécial, dû aux disciples de Jean, auquel on peut donner comme titre : Les Logia du Baptiste.) pp. 173-175. — C. J. Ball. *Cushan-rishathaïm (Judg. III, 7-11).* (Ce nom propre impossible serait la déformation d'un nom babylonien Cassite. Son équivalent exact existe sous la forme Cash-sha-ri-shat, un nom de femme.) p. 192. = **Fév.** — P. J. Maclagan. *Taoism, its Christian Affinites and its Defects. II.* (Diverses traductions proposées du mot Tao; exposé des conceptions qu'il synthétise. Le Tao paraît susceptible d'une utilisation chrétienne. Poursuit l'analyse des doctrines de Lao-tsze.) pp. 201-205. — A. Wright. *Professor Stanton on the Synoptic Problem.* (Sur l'ouvrage récent de Stanton : *The Gospels as Historical Documents.* Part. II. Marque les points où il est d'accord avec l'auteur et ceux touchant lesquels il est d'un avis différent.) pp. 211-216. — R. M. Pope. *Studies in Pauline Vocabulary. 3. Of Boldness of Speech.* (Exégèse de II Cor., III, 12.) pp. 236-238. = **Mars.** — W. M. Ramsay. *The Authorities for the Institution of the Eucharisty I.* (Après avoir rappelé les principales difficultés soulevées par les récits de la dernière Cène, énumère les diverses sources et les caractérise, puis commence leur analyse détaillée.) pp. 246-252. — J. Maclagan. *Taoism, its Christian Affinities and its Defects.* (Expose et apprécie les doctrines morales et politiques de Lao-Tsze.) pp. 258-263. — J. E. Mc Fadyen. *The Centralization of Israel's Worship.* (Dispersion du culte de Jahvé avant la réforme deutéronomique de Josias, motifs de sa concentration à Jérusalem sous Josias, le temple du Garizim et celui d'Éléphantine qui peut fort bien être postérieur à la réforme de Josias.) pp. 264-266. — C. J. Ball. *John II, 19.* (Explique que Jésus ait appelé son corps un « temple » et montre que cette appellation est naturelle dans son contexte. Elle implique l'égalité de Jésus ou mieux son identité avec Dieu.) pp. 281-282. — J. H. Moulton. « *The Marks of Jesus* ». (Conjecture que ces « marques » ou cicatrices furent pour quelque chose dans l'identification de saint Paul avec l'agitateur égyptien par le Chiliarque qui commandait la garnison de Jérusalem, *Actes* XXI, 38.) pp. 283-284.

**HARVARD THEOLOGICAL REVIEW (THE). 1.** — Crawford H. Toy. *Panbabylonianism.* (Ce système soutient la ressemblance des anciennes religions, et l'importance, dans toutes, des corps célestes, ou astres. Il est vrai que Babylone fut le centre de la science astronomique, mais cela ne prouve pas que toutes les anciennes religions lui aient emprunté cette science, ni que tous les mythes religieux et toutes les coutumes en dépendent. Il est probable que les données cosmogoniques de l'Ancien Testament, et même une certaine partie des données des religions hébraïques se rattachent à l'influence Babylonienne. Le caractère de Jahweh lui-même a pu être développé en grande partie sous la double influence babylonienne et assyrienne. Mais cela ne signifie point que la Bible tout entière, dans sa portée historique, s'explique par l'astronomie. Et surtout cela n'explique en aucune façon l'histoire religieuse proprement dite de la Bible, du moins

celle qui évolue en dehors de toute mythologie.) pp. 47-84. — DOUGLAS C. MACINTOSH. *Can Pragmatism Furnish a Philosophical Basis for Theology.* (Exposition du *Pragmatisme.* Le pragmatisme ne consiste pas à faire l'épreuve d'une vérité pour trouver son utilité subséquente. C'est là du *semi-pragmatisme.* Mais il ne consiste pas non plus à soutenir que tout jugement agréable est vrai qui donne satisfaction à un désir quelconque : c'est du *pseudo-pragmatisme.* Le *vrai pragmatisme* se propose, dans une crise où un jugement est requis, d'adopter la suggestion la plus favorable et la plus probable comme hypothèse et base d'expérience, puis d'éprouver sa vérité par la façon dont elle s'accorde avec les faits constatés. Sous peine de contradiction, le pragmatisme doit laisser place, dans sa philosophie, aux postulats essentiels de la conscience religieuse. Le pragmatisme peut fournir une base philosophique à la théologie.) pp. 97-135.

**INTERNATIONAL JOURNAL OF ETHICS (THE). Janv.** — JAMES H. TUFTS. *The present task of ethical theory.* (Notre conception fondamentale de l'Éthique ayant changé, nous devons aussi changer de *méthode* pour la solution des différents problèmes sociaux. La philosophie morale *classique* a vécu. Il faut lui substituer la *méthode scientifique.* La question de la *liberté* en particulier doit être résolue de ce point de vue. Elle n'est pas une question de *oui* ou de *non*, mais une question de *degrés.*) pp. 141-151. — THORSTEIN VEBLEN. *Christian morals and the competitive system.* (Des deux principes fondamentaux de la morale chrétienne — l'humilité et la charité — le premier a presque totalement disparu. Seul le second doit continuer à se développer aux dépens des morales basées uniquement sur la compétition.) pp. 168-184.

**INTERPRETER (THE). Oct.** — F. B. JEVONS. *Miracles and the Science of Religion.* (La question de la vérité de la religion est absolument hors des prises de la Science, même comparée, de la religion. Ni la Science tout court, ni la Science de la religion ne sont autorisées soit à nier la possibilité des miracles, soit à nier en bloc leur réalité.) pp. 23-48. — C. F. BURNEY. *David as a Poet.* (Nous possédons dans les livres de Samuel des données sûres qui nous permettent de nous faire une idée du caractère de David. Rien dans ce caractère ne s'oppose à ce que nous considérions David comme un auteur possible de poèmes religieux et certains traits rendent cette hypothèse positivement vraisemblable. Certains poèmes ou fragments de poèmes qui figurent dans le Psautier peuvent être assignés à David avec grande probabilité : XVIII, 29-50; CI, XV, XXIV.) pp. 49-65. — A. CARUS-WILSON. *The Vision of the Divine Glory.* (Conjecture que la description de la Gloire divine donnée par Ézéchiel est basée jusqu'à un certain point sur le phénomène naturel de la parhélie.) pp. 81-91. — W. T. WHITLEY. *Technical Language in the New Testament.* (Signale en plusieurs des livres du N. T. la présence d'un vocabulaire spécial où se reconnaît la profession de leurs auteurs respectifs.) pp. 92-96. = **Janv.** — W. E. BARNES. *The Sacrifice of Isaac.* (En même temps que

ce récit implique l'acceptation de l'idée de sacrifice humain, il inaugure une conception plus élevée de la divinité.) pp. 120-127. — O. C. WHITEHOUSE. *The Condition of Egypt and Western Asia, 1700-1200 B. C.* (à suivre). (Les documents bibliques et l'histoire d'Israël à la lumière de l'histoire générale. Les Hyksos en Égypte.) pp. 128-138. — E. R. BUCKLEY. *The Chronology of St. Mark's Gospel.* (L'Évangile de saint Marc est disposé selon un ordre chronologique et cet ordre offre les plus sérieuses garanties.) pp. 139-155. — H. BULCOCK. *The Influence on St. Paul of the Religions of Asia Minor.* (Après avoir exposé les conceptions caractéristiques du syncrétisme anatolien, entreprend de déterminer l'influence qu'il a exercée sur le développement de la christologie et de la sotériologie pauliniennes. Cette influence serait particulièrement sensible dans les épîtres de la captivité que l'on suppose à tort être inspirées par une tendance polémique, anti-gnostique, qui représentent au contraire un premier essai, orthodoxe, de gnosticisme.) pp. 156-176. — G. DAVIES. *The Death of Saul: A Study in Criticism.* (L'auteur des Livres de Samuel a incorporé dans son récit diverses versions du même fait. Il était moins sensible que nous aux divergences qu'offrent ces versions.) pp. 177-185.

**IRISH THEOLOGICAL QUARTERLY (THE). Janv.**— J. M. HARTY. *Historical Evolution of the catholic Teaching on Usury.* (« On ne peut nier que pendant le moyen-âge cette doctrine se soit développée d'une façon notable. Mais ce développement n'est pas tel qu'il implique un abandon complet des anciens principes. Le point central de l'enseignegnement catholique, à savoir, que la monnaie en elle-même comme moyen d'échange est stérile, de tous temps est resté fixe dans l'esprit des théologiens, malgré quelques divergences individuelles ».) pp. 1-19. — L. J. WALKER. S. J. *Truth and Toleration. II. Pragmatic Truth.* (Contre Schiller, qui souhaiterait l'adoption de la philosophie pragmatiste par l'Église Catholique et qui vante les services qu'elle rendrait comme moyen d'union, expose les sacrifices intellectuels et religieux qu'entraînerait cette adoption et décrit les conséquences désastreuses auxquelles elle aboutirait.) pp. 20-35. — M. J. O'DONNELL. *The Seal of Confession. An historical Review.* (Il est certain que l'obligation du secret n'a pas toujours eu le sens strict qu'il a de nos jours, et que les diverses circonstances qui déterminent sa violation n'ont pas été aussi clairement définis; d'autre part, les pénitents n'exigeaient pas un secret aussi rigoureux, que d'ailleurs pendant de longs siècles aucune législation ecclésiastique n'imposa. Cependant, en principe, les confesseurs l'admettaient comme une règle de conduite.) pp. 36-52. — B. JARRETT, O. P. *A Thirteenth Century Revision Committee of the Bible.* (Apprécie l'œuvre respective des Dominicains et des Franciscains dans la revision de la vulgate au XIIIe siècle.) pp. 53-63. — G. R. ROCHE, S. J. *Eternal Punishment.* (En regard de certaines assertions qui semblent vouloir s'accréditer dans l'église anglicane, montre que la doctrine des peines éternelles se trouve clairement affirmée dans les saintes Écritures et dans les premiers Pères.) pp. 64-79. — J. MAC RORY. *The Teaching of the New Testament on Divorce.* (Montre par l'étude du

Nouveau Testament que le Christ a formellement condamné le divorce.) pp. 80-95.

**JOURNAL (THE) OF PHILOSOPHY, PSYCHOLOGY AND SCIENTIFIC METHODS. 22 Juillet.** — WENDELL T. BUSH. *Knowledge and Perception.* (Connaissance n'est pas perception empirique. Sont exclusivement objet de connaissance les rapports, les systèmes, et tout ce qui relève du discours. Aussi les problèmes soulevés par la connaissance n'existent pas pour la perception : celle-ci, par exemple, ne peut mettre en doute l'action causale que lui révèle la séquence immédiate de deux faits.) pp. 393-398. = **5 Août.** — THADDAEUS L. BOLTON. *On the Efficacy of Consciousness.* (Modifications introduites dans l'activité de l'organisme par la conscience que le sujet possède de ses actes.) pp. 421-432. — JOHN DEWEY. *The Dilemna of the Intellectualist Theory of Truth.* (Pour l'intellectualiste la vérité, antécédente à la vérification, est propriété des idées ou propriété des choses. Dans le premier cas, c'est le subjectivisme pur, dans le second l'objectivisme absolu.) pp. 433-434. — ALBERT SCHINZ. *A Few Words in Reply to Professor Moore's Criticism of « Anti-Pragmatisme ».* (L'auteur précise quelques points de sa critique du pragmatisme, mal comprise par Moore.) pp. 434-438. = **19 Août.** — FREDERIC J. E. WOODBRIDGE. *Consciousness, the Sense Organs, and the Nervous System.* (Dans ses études précédentes l'auteur a montré que l'observation intérieure amène à définir la conscience par la relation logique, par l'implication établie entre les objets de l'expérience. Il prouve ici que l'observation des rapports entre la conscience et l'organisme permet une conclusion tout à fait semblable, car la sensation n'est possible qu'au moyen de la coordination établie par le système nerveux entre les données des organes sensibles, par elles-mêmes isolées et spécifiquement distinctes.) pp. 449-455. — ELSIE RIPLEY CLAPP. *Dependence upon Imagination of the Subject-Object Distinction.* (Précise à quel moment de la pensée intervient la distinction réfléchie entre le sujet et l'objet et de quelle manière l'imagination en est cause par son pouvoir de rendre présent à l'esprit ce qui est passé ou futur.) pp. 455-460. — W. P. MONTAGUE. *May a Realist Be a Pragmatist? (I. Définition des deux doctrines.* — Article d'introduction à une étude comparative du réalisme et du pragmatisme. Le réalisme est la doctrine qui admet l'existence de réalités indépendamment de la connaissance qui en peut être acquise. Il ne dit pas que les objets sont incapables par eux-mêmes de produire la connaissance ni que celle-ci n'introduit en eux aucun changement. Le réalisme ne préjuge ni le matérialisme, ni le spiritualisme, ni l'existence ou la non-existence de l'âme, ni l'empirisme, ni l'apriorisme, ni le monisme, ni le pluralisme, ni le statisme, ni le dynamisme. Le pragmatisme est moins facile à définir; on peut dire qu'il se présente sous les quatre formes : biologique, psychologique, ontologique et logique.) pp. 460-463. = **2 Sept.** — W. H. WINCH. *Conation and Mental Activity*, I. (Lecture faite à la *British Psychological Society*, le 14 nov. 1908. — Contre le professeur Stout, établit que l'effort n'est pas toujours uni aux phénomènes intellectuels et émotionnels.) pp. 477-485. — W. P. MONTA-

GUE. *May a Realist Be a Pragmatist?* II. (Le pragmatisme biologique qui fait de l'intelligence un instrument au service des besoins de l'homme doit admettre l'existence de réalités objectives sur lesquelles puisse s'exercer cet instrument. Mais cette théorie ne donne aucun criterium pour apprécier la vérité ou l'erreur; il s'agit en effet pour la connaissance non seulement de satisfaire nos besoins mais surtout d'adapter notre action aux circonstances qui la conditionnent; or il faut que cette adaptation soit vraie, au sens réaliste. De plus ce pragmatisme ne peut, sans aller contre le principe de l'évolution, restreindre l'activité intellectuelle à son utilité primitive et lui fermer les voies de la spéculation abstraite. Le pragmatisme biologique a rendu de grands services dans l'explication de la genèse de l'intelligence mais il a tort de confondre ce point de vue avec ceux de la logique et de l'épistémologie.) pp. 485-490. — HELEN. WODEHOUSE. *Professor James on Conception.* (Contre l'empirisme de W. James.) pp. 490-495. = **16 Sept.** — W. H. WINCH. *Conation and Mental Activity. II.* (L'effort se distingue du moi, des sentiments de plaisir et de peine, des sensations motrices.) pp. 505-514. — HAROLD CHAPMAN BROWN. *The Problem of the Infinite in Space and Time.* (Expose comment une définition de l'espace et du temps, faite d'un point de vue pragmatiste, peut mettre d'accord finitistes et infinitistes.) pp. 514-519. — J. A. LEIGHTON. *Philosophy and the History of Philosophy.* (L'auteur s'unit au Prof. Creighton. (*Journal* 18 mars 1909) pour faire ressortir l'utilité philosophique de l'histoire de la philosophie.) pp. 519-521. = **30 Sept** — H. S. SHELTON. *On the Methods of Applied Mathematics.* (Leur caractère concret impose aux mathématiques appliquées une méthode différente de celle des mathématiques pures.) pp. 533-542. — W. .P MONTAGUE. *May a Realist Be a Pragmatist? III.* (Le pragmatisme psychologique qui identifie la vérité d'un jugement avec sa vérification est incompatible avec le réalisme, car pour lui *esse* = *percipi.* Réfutation de cette doctrine.) pp. 543-548. — HORACE M. KALLEN. *Dr. Montague and the Pragmatic Notion of Value.* (Dans son article « The True, the Good and the Beautiful from a Pragmatic Standpoint » (*Journal*, vol. VI, No. 9) le Dr. Montague n'a pas compris la véritable pensée des pragmatistes.) pp. 549-552. = **14 Oct.** — W. P. MONTAGUE. *May a Realist Be a pragmatist? IV.* (Le pragmatisme ontologique, autrement dit l'humanisme, tel qu'on l'interprète habituellement, implique le subjectivisme. Mais si l'influence qu'il attribue à la connaissance et aux besoins de l'homme sur la constitution du monde, s'entend d'une activité, non pas créatrice, mais élective, il implique le réalisme et peut fort bien s'admettre. — Critique du pragmatisme logique qui fait dépendre la vérité d'une proposition de la valeur de ses conséquences. Il est sans rapport avec le problème du réalisme.) pp. 561-571. — WENDELL T. BUSH. *The Sources of Logic.* (Essai d'explication pragmatiste des premiers principes de la logique.) pp. 571-575. — A. D. LOVEJOY. *Pragmatism and Realism.* (Faute d'avoir étudié les antécédents historiques du pragmatisme, le Prof. Montague en méconnaît le caractère original. Le pragmatisme combine l'instrumentalisme et le nominalisme et, loin de pouvoir se concilier avec le

réalisme, est orienté dans un sens idéaliste ou, en tout cas, antidualiste.) pp. 575-580. = **28 Oct.** — BERNARD C. EWER. *Paradoxes in Natural Realism.* (Répond à l'accusation portée contre le réalisme, d'être un paradoxe contradictoire.) pp. 589-600. = **11 Nov.** — ROY WOOD SELLARS. *Space.* (Essaie de maintenir la réalité de l'espace et de la conscience sans tomber dans le dualisme.) pp. 617-623. — H. L. HOLLINGWORTH. *The Perceptual Basis for Judgments of Extent.* (Expériences nouvelles en faveur de l'opinion sur le fondement des jugements extensifs, soutenue par l'auteur dans les *Archives of Psychology*, n° 13, 1909.) pp. 623-626. — J. E. BOODIN. *What Pragmatism Is and Is Not.* (Dégage et précise le point de vue fondamental du pragmatisme. Il n'est qu'une application à la philosophie de la méthode employée dans les sciences pour juger de la valeur d'une hypothèse.) pp. 627-635. = **25 Nov.** — HORACE M. KALLEN. *The Affiliations of Pragmatism.* (1° Le nominalisme pragmatiste est différent du nominalisme historique car il ne fait pas de l'universel un simple « flatus vocis », mais il le comprend à peu près de la même manière que le conceptualisme du moyen-âge; 2° cette théorie implique le réalisme ontologique et exclut au moins l'idéalisme subjectif; 3° le pragmatisme n'est pas incompatible avec un dualisme épistémologique reconnaissant la distinction de l'idée et de l'objet.) pp. 655-661. = **9 Déc.** — KARL SCHMIDT. *Concerning a Philosophical Platform.* (L'évolution de la pensée philosophique ne doit pas absorber toute notre attention et nous empêcher de travailler au système philosophique dont notre époque, comme toute autre, a besoin pour éclairer sa route. La philosophie a un domaine bien spécial, distinct de celui des sciences; et il est possible d'établir pour tous les philosophes une même méthode critique et un idéal formel commun, qui mettrait tout au moins entre les divers systèmes une unité d'équivalence.) pp. 673-685. = **23 Déc.** — C. H. AMES. *William Torrey Harris.* (Étude sur le philosophe américain W. T. Harris.) pp. 701-709. — RALPH BARTON PERRY. *A Division of the Problem of Epistemology.* (Division du problème de la *structure* de la connaissance, distinct du problème de sa valeur, du point de vue du sens commun, et classification des solutions diverses qu'on en peut donner.) pp. 709-718. = **6 Janv.** — RALPH BARTON PERRY. *The Egocentric Predicament.* (La thèse de l'idéalisme ontologique, suivant laquelle l'objet est défini par la conscience qu'en possède le sujet, ne pourrait s'établir que par induction. Or cela est impossible car on ne peut jamais séparer le fait de la connaissance du sujet lui-même, comme le voudrait la méthode de différence.) pp. 5-14. — SAVILLA A. ELKUS. *A Philosophical Platform from Another Standpoint.* (Inconvénients qui résultent de l'absence d'une base philosophique commune, pour les étudiants et pour les recherches individuelles.) pp. 19-20. = **20 Janv.** — WILLIAM JAMES. *Bradley or Bergson?* (A propos d'un article de Bradley paru en octobre, dans le *Mind.* — Parti du même point que Bergson, Bradley, se laissant influencer par le préjugé anti-empiriste, se croit obligé de distinguer la philosophie, de l'intuition immédiate de la vie.) pp. 29-33. = **3 Fév.** — GEORGE V. N. DEARBORN *Notes on the Discernement of Likeness and of Unlikeness.* (Interprétation d'expériences sur la perception de la ressemblance et de la dissem-

blance, faites aux laboratoires de psychologie des Universités Columbia et Harvard.) pp. 57-64. — W. H. Kilpatrick. *A Phase of the Problem of Contingency.* (La détermination absolue d'un phénomène n'est possible que si les éléments qui y concourent sont en nombre fini. D'où un phénomène n'est déterminé qu'au moment même de sa réalisation.) pp. 65-70. — Arthur Dewing. *Chance as a Category of Science.* (Chance et loi ne sont pas termes contradictoires, mais corrélatifs; leur opposition exprime jusqu'où la régularité de la nature a pu être établie dans une recherche scientifique donnée.) pp. 70-73. = **17 Fév.** — William James. *Suggestion about Mysticism.* (Propose cette hypothèse : que l'intuition mystique est une extension soudaine du champ de conscience habituel; en s'appuyant sur plusieurs expériences personnelles, non mystiques.) pp. 85-92. — A. O. Lovejoy. *The Treatment of « Opposition » in Formel Logic.* (Se propose d'exposer d'une manière plus précise qu'on ne le fait d'habitude, la théorie de l'opposition des propositions.) pp. 92-105. = **3 Mars.** — Robert M. Kerkes *Psychology in its Relations to Biology.* (Les sciences physiques et psychiques étudient les mêmes objets de points de vue différents; leur méthode, essentiellement, est la même, mais jusqu'à présent au moins, la psychologie n'atteint pas à la précision quantitative de la physique; la psychologie doit, elle aussi, expliquer les phénomènes par leurs causes. Quelles sont les raisons de l'état d'infériorité des sciences psychiques, en Amérique.) pp. 113-124. = **17 Mars.** — W. P. Montague. *A Pluralistic Universe and the Logic of Irrationalism.* (Analyse l'ouvrage de W. James : *A Pluralistic Universe*, 1909, et en critique la seconde partie (Lect. V et ss.). L'impossibilité de concilier la perception d'un ensemble avec la somme des perceptions de chacune de ses parties n'existe pas pour le réalisme. En tout cas la condamnation de la logique et la préférence que marque James pour l'irrationalisme bergsonien, ne sont pas une solution, car ils suppriment l'un des termes du problème. Du point de vue opposé, Zénon ne procédait pas autrement.) pp. 141-155.

**JOURNAL DE PSYCHOLOGIE NORMALE ET PATHOLOGIQUE. Janv. Févr.** — Oswald Külpe, *Pour la psychologie du sentiment.* (Caractéristiques des sentiments. Espèces du sentiment. Méthodes de l'investigation du sentiment. Résultats de l'étude du sentiment. Théories du sentiment.) pp. 1-13. — Gilbert Ballet. *La Psychose périodique*, 2e art. (Symptômes, formes et diagnostic différentiel de la mélancolie.) pp. 14-31. — Ch. Blondel et P. Camus. *Le « Délire des gouvernantes ».* (Observations de délires systématisés chez les institutrices et gouvernantes.) pp. 32-40. — P. Meunier. *Valeur séméiologique du rêve.* (Le rêve même très actif, très tumultueux n'est pas un phénomène pathologique. Cliniquement, les rêves se présentent à nous sous deux aspects : ils sont cénesthésiques, ou d'ordre général.) pp. 41-49. — Société de Psychiâtrie : Communications de MM. G. Deny et Ch. Blondel : *Débilité mentale et délire d'interprétations*, pp. 50-61. — Société de Psychologie : Communication de MM. Dumas et Malloizel, *De l'expression polyglandulaire des émotions*, pp. 62-66; Communication

du Dr SERINI, *Mouches volantes physiologiques et phénomènes entoptiques*, pp. 66-79.

**JOURNAL (THE) OF THEOLOGICAL STUDIES. Janv.** — C. H. TURNER, *Historical Introduction to the Textual Criticism of the New Testament*, V. (« Les premières étapes de l'histoire du Nouveau Testament syriaque sont représentées, pour nous, par une concordance des évangiles tirée d'un manuscrit grec de Rome dans le troisième quart du second siècle, et par une édition subséquente des évangiles séparés datant de la première moitié, peut-être du premier quart du troisième siècle. ») pp. 180-210. — E. F. MORISON, *The Relation of Priest and Prophet in the History of Israel before the Exile.* (Histoire du sacerdoce et de la prophétie en Israël de Moïse à l'exil. Rôle de ces deux institutions dans la composition de la littérature biblique. — Le prêtre gardien du temple et interprète de la loi était le medium normal pour atteindre la divinité; il fut parfois inférieur à sa tâche. Le prophétisme marque une opposition au sacerdoce. Quand il se rallia au sacerdoce et à la royauté, un nouveau prophétisme surgit en Israël.) pp. 211-245. — *Documents.* — S. GASELEE. *Notes on the Coptics Versions of the LXX.* (Corrections à faire dans les fragments sahidiques publiés par Maspero : *Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française du Caire*, t. VI, 1897.) pp. 246-257. — *Notes and Studies.* — F. C. BURKITT, *Saint Augustine's Bible and the « Itala ».* I. (L'opinion de Weihrich, d'après laquelle les textes du *Speculum* de saint Augustin auraient été transcrits par des copistes postérieurs d'après la Vulgate, bien que séduisante au premier abord, se heurte à de sérieuses difficultés.) pp. 258-268. — C. WEST-WATSON, *The Peraean Ministry.* (Montre que les mois compris entre la multiplication des pains pour les cinq mille hommes et le récit de *Marc X*, sont occupés par d'autres événements que l'évangélisation de la Phénicie. Il y a là une mission en Judée et en Pérée dont parle saint Jean.) pp. 269-274. — H. THURSTON, S. J., *The Early Cultus of the reserved Eucharist.* (Le passage de saint Grégoire de Nazianze (*Orat.* VIII, 8), invoqué par plusieurs auteurs pour prouver l'antiquité de la visite au Saint Sacrement, ne se rapporte pas à cette pratique.) pp. 275-279.

**KANTSTUDIEN. Bd XV. H. 1 ; 25 Févr.** — Ce fascicule est consacré à Otto Liebmann, à l'occasion de son 70e anniversaire. — W. WINDELBAND. *Otto Liebmanns Philosophie.* (O. Liebmann est, le premier, revenu au véritable Kant et a maintenu « d'une main vigoureuse le vaisseau du criticisme » pour l'empêcher de sombrer dans le « Scylla de l'empirisme psycho-génétique et dans le Charybde du nouvel idéalisme métaphysique ».) pp. III-X. — E. ADICKES. *Liebmann als Erkenntnistheoretiker.* (Fidèle au point de vue fondamental de Kant, Liebmann est toujours resté, avant tout, un « théoricien de la connaissance », et sa critique, même vis-à-vis des solutions de Kant, est d'une pénétration, d'une indépendance et d'une modestie exceptionnelles. — Étude critique de ses doctrines aprioristes.) pp. 1-52. — H.

FALKENHEIM, *Otto Liebmanns Kampf mit dem Empirismus.* (Opposition de Liebmann au psychologisme, au nominalisme, à l'atomisme et au mécanisme, d'après son ouvrage, intitulé « *Die Klimax der Theorien, eine Untersuchung aus dem Bereich der allgemeinen Wissenschaftslehre* ».) pp. 53-73. — W. KINKEL. *Das Verhältnis von Philosophie und Mathematik nach O. Liebmann.* (Les mathématiques en général sont fondées sur la nécessité logique et non sur une base psychologique; cependant parmi les sciences qui en font partie, quelques-unes, la géométrie par exemple, tout en restant soumises à la nécessité logique, reposent sur une nécessité intuitive, relative au mode spécial de notre connaissance.) pp. 74-85. — H. DRIESCH. *Otto Liebmanns Lehre vom Organismus.* (Pour Liebmann, l'évolution ne suffit pas à expliquer la vie, il n'admet pas le mécanisme, mais la finalité, au sens kantien, et se rapproche beaucoup du vitalisme.) pp. 86-93. — R. HÖNIGSWALD. *Zu Liebmanns Kritik der Lehre vom psychophysischen Parallelismus.* (Liebmann admet l'hypothèse du parallélisme et l'utilise en vue de sa critique de la connaissance. Comment il en solutionne les difficultés principales.) pp. 94-114. — B. BAUCH. *Kritizismus und Naturphilosophie bei Otto Liebmann.* (La philosophie de la nature est étroitement liée au criticisme puisque d'après celui-ci la nature serait un chaos incompréhensible sans les lois que lui impose l'entendement.) pp. 115-138. — O. WEIDENBACH. *Der idealistische Begriff des Subjekts.* (Différences fondamentales qui distinguent l'empirisme de l'idéalisme.) pp. 152-162.

**LONDON QUARTERLY REVIEW (THE). Janv.** — D. MACFADYEN. *Rudolf Eucken on Religion and History.* (Expose les grandes lignes de la conception d'Eucken touchant les rapports entre l'histoire et la religion positive et de quelle manière il croit pouvoir soustraire le Christianisme historique et ses bases philosophiques au relativisme introduit par l'application de la méthode historique en ce domaine.) pp. 74-80. — H. W. CLARK. *The Standpoint for a Doctrine of the Atonement.* (Après avoir constaté que pour tout le monde la mort rédemptrice de Jésus constitue un fait unique, ne rentrant dans aucune de nos catégories humaines, expose qu'elle doit être interprétée non pas du point de vue de l'homme et d'après les analogies que peut fournir l'expérience humaine, mais du point de vue de Dieu et de son appréciation des choses.) pp. 102-121.

**MIND. Oct.** — F. H. BRADLEY. *Coherence and Contradiction.* (Le criterium de la vérité est en définitive de satisfaire un besoin de notre nature, mais un besoin intellectuel, bien distinct de tous les autres; ceux-ci, dans la recherche du vrai, n'ont qu'une influence indirecte. La vérité est une expression idéale de l'Univers, à la fois compréhensive et cohérente; de quelle manière peuvent se concilier ces deux caractères. pp. 489-508. — J. S. MACKENZIE. *Edward Caird as a Philosophical Teacher.* (Étude critique des idées philosophiques d'Edw. Caird.) pp. 509-537. — W. J. ROBERTS. *The Problem of Induction and the Doctrine of Formal Cause.* (La causalité telle que l'entendent Hume et Kant et

après eux tous les philosophes modernes, ne peut résoudre le problème de l'Induction. Celle-ci ne peut être comprise qu'au moyen de la Cause Formelle d'Aristote.) pp. 538-551. — R. M. Mac Iver. *The Ethical Significance of the Idea Theory*, I. (Montre comment les difficultés que présente la doctrine de Platon se résolvent si l'on tient compte de l'inspiration morale qui commande la théorie des Idées.) pp. 552-569. — *Discussion*. F. C. S. Schiller. *Humanism, Intuitionism and Objective Reality*. (Réplique à la réponse de L. J. Walker; *Mind*, juillet 1909, p. 407.) pp. 570-575. = **Janv.** — W. L. Mackenzie. *Observations on the Case of Sally Beauchamp*. (Étude sur l'ouvrage de Dr Morton Prince, *The Dissociation of a Personality*, 1906, où se trouvent exposés et discutés les phénomènes de psychologie pathologique observés sur la personne de Miss Sally Beauchamp.) pp. 1-29. — F. C. S. Schiller. *The Present Phase of 'Idealist' Philosophy*. (Relève et critique les modifications apportées par M. Bradley à sa théorie idéaliste, dans ses deux derniers articles, *Mind*, juill. et oct. 1909.) pp. 30-45. — H. S. Shelton. *On Evolutionary Empiricism*. (Essaie de concilier l'apriorisme kantien, l'empirisme et l'humanisme, du point de vue de H. Spencer.) pp. 46-62. — J. Shawcross. *Association and Aesthetic Perception*. (Détermine le rôle de l'association dans la perception esthétique.) pp. 63-81.

**MUSÉON (LE). 4.**—E. Blochet. *Études sur l'ésotérisme musulman* (suite). (Les séances extatiques des Soufis; les Soufis voyageurs.) pp. 295-230. — Th. Kluge. *Studien zur vergleichenden Sprachwissenschaft der Kaukasische Sprachen* (suite, à suivre.) pp. 331-386.

**PHILOSOPHISCHES JAHRBUCH. 1.** — C. Gutberlet. *Experimentelle Pädagogik*. (Étudie quelques ouvrages récemment publiés en Allemagne sur les questions de Pédagogie expérimentale.) pp. 3-22. — H. Straubinger. *Kritik des Spickerschen Gottesbegriffes*. (Expose et critique la thèse de Gideon Spicker sur l'immatérialité de Dieu.) pp. 23-37. — M. Grabmann. *Der Neuplatonismus in der deutschen Hochscholastik*. (A propos de l'ouvrage de Clemens Bäumker « Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts » 1908. Contribution à l'histoire de la philosophie du moyen-âge. Texte et notes explicatives.) pp. 38-54. — G. Wunderle. *Die Voraussetzungen von Rudolf Euckens Religionsphilosophie*. (Expose la théorie d'Eucken en matière de philosophie religieuse, conception qui, en réalité, aboutit à un idéalisme théologique panthéistique, inacceptable du point de vue chrétien.) pp. 55-66.

**PRINCETON THEOLOGICAL REVIEW (THE). Janv.** — C. W. Hodge. *Christian Experience and Dogmatic Theology*. (Après avoir caractérisé les publications sur ce sujet, parues depuis 25 ans, entreprend de définir l'expérience religieuse chrétienne, puis de marquer l'importance et les limites de son rôle en Apologétique et en Théologie Dogmatique.) pp. 1-43. — S. Angus. *The Koinè. The Language of the New*

*Testament.* (Histoire de la Koinè ou grec hellénistique, qui est la langue du Nouveau Testament : son origine, apport respectif des différents dialectes grecs, causes qui ont amené sa formation et favorisé sa propagation, son homogénéité, ressources dont nous disposons pour son étude.) pp. 44-92. — C. R. Morey. *The Origin of the Fish-Symbol* (à suivre). (Expose l'histoire de la question depuis J. Cypriani (1699) jusqu'au livre récent de Conybeare : Myth, Magic and Morals.) pp. 93-106.

**RAZÓN Y FE. Janv.** — J. M. Ibero. *Objetividad de la sensación externa en las impresiones eléctricas* (Suite). (Analyse les sensations du goût, de l'odorat et de l'ouïe pour en déduire que l'excitation électrique toute seule ne peut les produire sans l'intervention d'autres éléments physico-chimiques.) pp. 34-42. = **Févr.** — J. M. Ibero. *Objetividad, etc. (Conclusion).* (Étudie en détail les sensations visuelles et conclut en disant que l'électricité doit être comprise parmi les objets sensibles adéquats, c'est-à-dire, selon saint Thomas, « ceux qui virtuellement contiennent les énergies actuelles de plusieurs sensibles propres ».) pp. 201-211. = **Mars.** — L. Murillo. *El método histórico en la interpretación de los Evangelios sinópticos* (à suivre.) (Résume la *méthode historique* de Holtzmann, de Loisy et des modernistes : cette méthode suppose philosophiquement le naturalisme et l'évolutionnisme, dogmatiquement le subjectivisme phénoméniste et historiquement l'idéalisme, qui nie l'authenticité des évangiles, la réalité historique des miracles, etc.) pp. 325-335.

**REVUE AUGUSTINIENNE. 15 Janv.** — A. Holder. *Le désir naturel de la vision béatifique.* (Un désir réel d'une vision, dite intuition de Dieu — mais abstraction faite d'une distinction entre naturel et surnaturel — s'harmonise sans difficulté avec la capacité et les tendances natives de l'homme, le désir, en dehors de la révélation, ne suppose pas une conception distincte ni de la nature ni de la possibilité de la vision béatifique, partant il n'a pas de portée démonstrative en faveur du surnaturel.) pp. 5-25. — M. Jullien. *Albert de Saxe.* (Albert de Saxe est, sinon d'une manière certaine, au moins fort probablement, le même personnage qu'Albert de Ricmestorp.) pp. 26-40. = **15 Mars.** — L. Fabre. *Le sujet de l'action prédicamentale.* (Le sujet d'inhérence de l'action prédicamentale est l'agent. L'action est formellement constituée par l'émanation : acte second de la puissance et principe immédiat de l'effet.) pp. 273-310.

**REVUE BÉNÉDICTINE. Janv.** — D. De Bruyne. *Quelques lettres inédites de saint Jérôme.* (Quatre lettres conservées dans trois manuscrits de l'Escurial. Ces lettres dont le ton est bien conforme à la manière de saint Jérôme, datent probablement de 418-419.) pp. 1-11. — A. Wilmart. *Le « De mysteriis » de saint Hilaire au Mont Cassin.* (Un recueil de Pierre Diacre contient plusieurs textes importants pour l'édition du *De Mysteriis.* Il prouve que le texte complet était encore au

XIIe siècle en cette abbaye. Il y était « sous la forme où l'avait déjà connu saint Jérôme » et très probablement « dans sa rédaction première ».) pp 12-21. — J. CHAPMAN. *The contested letters of Pope Liberius* (à suivre). (1. Ordre original des fragments de l'œuvre historique de saint Hilaire. 2. La lettre *Studens paci:* les raisons invoquées par Mgr Duchesne pour prouver son authenticité ne sont pas convaincantes. 3. La note de l'éditeur : *Quid in his litteris:* saint Hilaire suppose la lettre inventée. 4-5. Texte et variantes avec notes des trois lettres supposées du fragment VI.) pp. 22-40. — G. MORIN. *Le plus ancien « Comes » ou lectionnaire de l'Église de Rome.* (Le ms. Mp. th. fol. 62 de la Bib. de l'Univ. de Wurzbourg contient un évangéliaire et un lectionnaire qui ne forment pas deux parties d'un même tout. Le premier représente la liturgie romaine vers le milieu du VIIe siècle. Le lectionnaire, plus important, est un témoin de la liturgie romaine au déclin du VIe s. Texte de la table des *capitula.*) pp. 41-74. — M. d'HERBIGNY, S. J. *Sur le second « qui sunt undique » dans Irénée*, III, 3, 2. (Sont « fort vraisemblables » les transformations suivantes : Texte original : ΥΠΕΠΩΝΟΝΤΩΝΙΑ; corruption : ΥΠΩΝΟΝΤΩΝΙΑ (ou ΥΠΟΤΩΝ) ; traduction primitive : ab his qui sunt undecim ; correction dernière : ab his qui sunt undique.) pp. 103-108. — A. WILMART. *Missa catechumenorum* ». (Quatre feuillets du cod. 908 de Saint-Gall « donnent, apparemment, les premières pages d'un petit missel du type ambrosien ou milanais, » et le type de beaucoup le plus ancien de cette liturgie.) pp. 109-113. — G. MORIN. *Jean Diacre et le Pseudo-Jérôme sur les Épîtres de saint Paul.* (Dans deux mss. le Pseudo-Jérôme est cité sous le nom de Jean Diacre. Or, comme la compilation du Pseudo-Jérôme daterait de « quelque temps avant le milieu du VIe s., elle pourrait avoir pour auteur un des deux Jean, diacres de Rome au début ou vers le milieu du VIe s. ».) pp. 113-117.

**REVUE BIBLIQUE. Janv.** — M. J. LAGRANGE. *Le but des paraboles d'après l'Évangile selon Saint Marc.* (Écarte l'opinion qui veut que, d'après saint Marc, Jésus, à un moment de sa carrière, ait choisi de parti pris les paraboles parce que leur obscurité lui permettait de parler sans être compris de la foule, et cela pour la punir de son endurcissement. Propose une autre explication des déclarations de saint Marc sur ce point.) pp. 5-35. — M. R. SAVIGNAC. *La conquête de Jéricho (Josué, VI, 1-20).* (Remarques détaillées de critique textuelle suggérées principalement par la comparaison du texte massorétique, des Septante et de la Vulgate. Accepte l'idée d'un double récit de la prise de Jéricho mais exprime des doutes touchant les essais de distinction dans le détail.) pp. 36-53. — P. DHORME. *Les pays bibliques et l'Assyrie* (à suivre). (Retrace l'histoire des expéditions assyriennes en Syrie, Phénicie, Palestine, depuis Toukoulti-Ninib Ier (1260-1210) jusqu'à Salmanasar.) pp. 54-75. — G. MERCATI. *Un supposto frammento di Origene.* (A. F. Kollar attribue à tort à Origène l'exposition sur Matt. I, 1 qui se lit dans le codex Vindob. W. Le commencement et la fin se trouvent dans le commentaire de S. J. Chrys. sur Matt. Le milieu doit être d'Eusèbe de Césarée.) pp. 76-79. — J. DAVID. *Fragments*

*de l'Évangile selon saint Matthieu en dialecte moyen-égyptien.* (Textes tirés du volume de fragments coptes de la Bibl. Nat. de Paris 1295: Matt. V, 46-VI, 18; XIV, 8-XV, 4; XXVI, 13-15; 35-37. Notes critiques.) pp. 80-92.

**REVUE DU CLERGÉ FRANÇAIS. 1er Janv.** — L. VENARD. *L'Église enseignante. La règle de foi d'après le Nouveau Testament.* (L'apostolat n'est pas simplement un don de l'esprit, mais un ministère exercé par délégation du Christ lui-même. Témoin du Christ, chargé de conserver et de répandre la doctrine du Maître, l'apôtre nous apparaît dans les premières communautés chrétiennes, comme l'organe par excellence de l'unité, comme la source où doit s'alimenter toute foi qui veut être authentiquement chrétienne. Religion de l'esprit sans doute, mais en même temps religion de la règle et de l'autorité, tel fut le christianisme au 1er siècle.) pp. 5-27. = **1er fév.** — H. LESÊTRE. *La Commission biblique. III. Ses décisions.* (Commentaire des décisions du 29 mai 1907 sur l'auteur et l'historicité du quatrième Évangile; du 28 juin 1908 sur le caractère et l'auteur du livre d'Isaïe; du 30 juin 1909 sur le caractère historique des trois premiers chapitres de la Genèse.) pp. 257-278. — L. Cl. FILLION. *Les étapes du rationalisme dans ses attaques contre les Évangiles et la vie de Jésus-Christ.* (Le Jésus libéral, en Allemagne, en France, en Angleterre, en Amérique, d'après les vies de Jésus que les théologiens libéraux ont publiées en ces divers pays.) pp. 279-332. = **15 fév.** — A. VILLIEN. *La discipline des Sacrements. Le Baptême.* (Description de la préparation prochaine et de la cérémonie baptismale.) pp. 385-405. — J. RIVIÈRE, « *De l'accord des Évangélistes* ». *Principes théologiques de saint Augustin.* (Conclusion : « Saint Augustin se trouve condamné par ses conceptions théologiques à l'interprétation la plus stricte du texte évangélique. Cependant, soit par l'insuffisance aujourd'hui manifeste de ses principes, soit par les atténuations qu'il est amené lui-même à leur faire subir, on peut dire sans paradoxe qu'il a ouvert la voie à une interprétation plus large qui paraît s'imposer de plus en plus. ») pp. 406-435. = **1er mars.** — C. Cl. FILLION. *Les étapes du rationalisme dans ses attaques contre les Évangiles et la Vie de Jésus-Christ.* (Description de l'étape éclectique et de l'étape évolutioniste ou syncrétiste.) pp. 513-544. = **15 Mars.** — P. BATIFFOL. *Orpheus et l'Évangile. S. Paul.* (Montre la dépendance de Paul par rapport à l'enseignement du Christ. Avant de se convertir à Jésus, Paul sans l'avoir vu, ne pouvait pas cependant avoir ignoré la foi de ses disciples.) pp. 641-660. — P. CRUVEILHIER. *Les principaux résultats des fouilles de Suse. II. Leurs rapports avec la Bible.* (Conclusion : « A vrai dire, nous n'avons eu à signaler aucun rapport bien étroit et bien direct entre Israël, la Chaldée et l'Élam. A ce point de vue, les résultats fournis par la mission de Morgan ne sauraient être comparés à ceux des missions assyriennes et chaldéennes. Toutefois, nous pensons que la Bible aura reçu quelque avantage et du fait que sa préhistoire ne contredit pas celle d'un grand peuple, et de la résurrection de l'histoire de l'Élam, nation voisine de la patrie des ancêtres des Hébreux et avec laquelle

ceux-ci eurent certainement des relations, puisqu'un écho manifeste nous en est parvenu dans le chapitre XIV de la Genèse. ».) pp. 661-699. = 1er Avril. — E. VACANDARD, *Les origines de la fête et du dogme de l'Immaculée Conception.* (Histoire de la fête et du dogme de l'Immaculée Conception depuis les origines jusqu'à saint Bernard.) pp. 5-42.

**REVUE D'HISTOIRE ET DE LITTÉRATURE RELIGIEUSES. 1.** — A. LOISY, *La notion du sacrifice dans l'antiquité israélite.* (Le sacrifice est considéré comme un don fait à Dieu; on y ajoute l'idée de tribut obligatoire. Le sacrifice établit une véritable commensalité entre le dieu et ses fidèles; sa vertu est inhérente au rite lui-même. L'idée d'expiation qu'il semble comporter ne se rattache pas à une notion de faute morale, c'est une simple satisfaction offerte à un dieu irrité, avec ou sans motif.) pp. 1-30. — F. CUMONT, *La propagation du manichéisme dans l'empire romain.* (A propos de l'ouvrage de De Stoop : *Essai sur la diffusion du manichéisme dans l'empire romain*, 1909. La pénétration du manichéisme fut rapide, elle se fit par l'Égypte, l'Afrique, l'Espagne la Gaule et Rome. La diffusion est due surtout à un apostolat actif, sa théologie et sa morale lui attiraient des adeptes de choix mais en somme peu nombreux.) pp. 31-43. — C. MICHEL, *Le culte d'Esculape dans la religion populaire de la Grèce ancienne.* (Le culte d'Esculape était le plus répandu et demeura le plus vivace devant le christianisme. Les Temples étaient nombreux. On sait maintenant leur disposition. Pratiques : visite à la source, incubation, offrandes d'ex-voto. Récits de guérisons. Prière et liturgie d'après le mime grec d'Hérondas, publié en 1891.) p. 44-65. = **2.** — E. Ch. BABUT, *Paulin de Nole et Priscillien*, (à suivre). (Essaie de prouver l'influence de Priscillien sur Paulin de Nole en étudiant la vie de ce dernier, les suspicions dont il fut l'objet, les quelques allusions qu'il fait à la querelle du priscillianisme, les réminiscences verbales et les analogies d'expression dont il fait preuve dans ses ouvrages.) pp. 97-130. — L. COULANGE, *L'idée messianique.* (L'idée messianique apparut au VIIIe s. av. J. C. Elle disparut durant la captivité, pour réapparaître seulement au temps des Asmonéens. Il y eut alors deux conceptions opposées : celle d'un royaume politique, et celle d'un royaume surnaturel.) pp. 131-143. — A. LOISY. *Magie, science, religion.* (« La magie, comme telle, n'est ni logiquement ni historiquement antérieure à la religion; ... la magie, par elle-même, n'a pas créé la moralité dans le monde, elle a même été longtemps un obstacle à son progrès. » La science, par elle-même est connaissance; elle ne donne pas la force pour la pratique de la moralité; c'est la religion, non la magie, qui donne cette force. La religion durera autant que l'humanité, il n'en est pas de même des religions particulières qui évoluent.) pp. 144-174.

**REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS. Nov.-Déc.** — ISIDORE LÉVY. *Sarapis.* (à suivre.) (Reprend le problème de l'origine égyptienne ou étrangère de Sarapis. I. Σαράπις, comme le voulait Champollion, peut, malgré Wilcken, s'expliquer par l'hellénisation du nom Osera-

pis (décomposé en ὁ Σα(ε)ραπις); Oserapis était devenu à Memphis la divinité principale dès avant les Ptolémées; II et III. Lévy appuie sa thèse de l'origine égyptienne du dieu sur les témoignages égyptiens des monuments de la dynastie pontificale memphite, installée à Rhakôtis (= Alexandrie), et l'unanimité de la tradition gréco-latine. La légende qui fait venir Sérapis de Sinope n'est pas destinée à répondre à la question de l'origine de Dieu, mais de la statue qui le représentait dans le sanctuaire alexandrin.) pp. 285-298. — J. Toutain. *La légende de la Déesse phrygienne Cybèle; Ses transformations.* (Compare les différentes versions du mythe de Cybèle et d'Attis, pour montrer qu'il a subi des modifications profondes à l'époque alexandrine et romaine, sous l'influence de la civilisation grecque.) pp. 299-308. — Ad. J. Reinach. *Itanos et l' « Inventio Scuti »* (2e article) (à suivre.) (Cherche la racine des noms Itôn, Itônia, etc. dans ce même radical qui a donné le nom ἰτέα = saule. Des considérations sur les grands boucliers en saule ou en osier, amènent l'auteur à étudier le culte des boucliers sacrés dans les représentations figurées d'époque mycénienne; il y voit le prototype du *palladium*. Le palladium est, il est vrai, une « pierre à foudre » tombée du ciel, mais les tribus qui voyaient dans le tonnerre le fracas d'un bouclier agité par un dieu, consacraient dans leurs temples de grands boucliers se rattachant au culte de la foudre, et cette variété de Palladium, en s'anthropomorphisant graduellement, en devenant un *Xoanon*, aboutit au type humain de Pallas. L'égide de Pallas-Athénè est un souvenir de bouclier primitif, simple peau de chèvre, etc.) pp. 309-351. — *Analyses et comptes rendus*, pp. 352-387. — *Notices bibliographiques*, pp. 388-399.

**REVUE DE L'ORIENT CHRÉTIEN. 4.** F. Nau. *La Naissance de Nestorius.* (La lettre de Philoxène de Mabboug à Abou Niphir donne sur ce point des renseignements que les auteurs grecs ignorent.) pp. 124-426. — F. Nau. *Cinq lettres de Jacques d'Édesse à Jean le Stylite.* (Traduction et analyse : « Spécimens intéressants de Critique biblique, historique et littéraire du VII au VIIIe siècle ».) pp. 427-440.

**REVUE DE METAPHYSIQUE ET DE MORALE. Janv.** — F. Enriques. *La métaphysique de Hegel considérée d'un point de vue scientifique.* (Étudie l'inspiration et l'esprit général du romantisme métaphysique de Hegel et son opposition avec l'esprit positif de la science.) pp. 1-24. — A. Lasson. *Quelques remarques sur l' « Éthique à Nicomaque ».* (De même que l'*Éthique à Nicomaque*, l'*Éthique à Eudème* reproduit des notes de cours professés par Aristote à une autre époque. Il est impossible et inutile de savoir à laquelle appartiennent originairement les trois livres communs aux deux rédactions. La *Grande Morale* est un manuel rédigé peu après la mort d'Aristote. — Analyse générale de l'*Éthique à Nicomaque*, dont l'auteur annonce une traduction allemande.) pp. 25-36. — Ch. Dunan. *La morale positive.* (Critique des théories de MM. Belot et Durkheim. Quoi qu'ils en aient, leur morale est empreinte d'idéalisme. Et si la morale est idéaliste, elle est nécessairement objet de spéculation métaphysique.) pp. 37-78.

— C. Bouglé. *Le Darwinisme en sociologie.* (Mémoire envoyé à l'université de Cambridge, pour le Livre d'or composé à l'occasion du centenaire de Darwin. — Détermine quelle fut l'influence du darwinisme sur la sociologie.) pp. 79-92. = **Mars.** — E. Boutroux, *Hasard ou liberté.* (La contingence est un concept relatif à une vue extérieure des choses, et où ne peut se tenir l'esprit qui réfléchit. La raison demande : de quoi cette contingence est-elle le signe? Recouvre-t-elle le hasard pur et simple, ou est-elle le signe de quelque puissance autre que le hasard? C'est qu'en effet au-dessus de la science qui, en réalité, est indifférente aux conditions de la production des choses, il y a la raison qui est scandalisée par l'apparence du hasard, et qui, après que la science a épuisé son effort, si le hasard subsiste, proteste. Le but de la science est d'éliminer le hasard des phénomènes en les ramenant à des lois universelles et immuables. Toutefois la science ne chasse le hasard de chez elle que pour l'installer dans les choses. Elle le suppose à leur origine; dans leur état actuel, puisque tout son effort est de l'éliminer, et dans leur évolution future, puisqu'elle admet que du nouveau se produit constamment dans le monde. Mais l'homme, qui a fait la science, y est-il enfermé? N'avons-nous aucun autre moyen d'aborder la réalité et d'en pénétrer la nature et les causes, que l'observation et la déduction proprement scientifiques? La science est-elle notre unique source de connaissance? Non. A côté de la *science*, il y a la *raison*, non pas la raison dogmatique qui définit *a priori*, et n'est qu'une faculté de connaître, mais une raison à la fois théorique et pratique, telle qu'elle est devenue au cours des siècles, capable de contrôler l'objectivité des données de la conscience, celle-là du moins qui consiste dans l'accord des intelligences. Or, la conscience, contrôlée par la raison, nous révèle dans les choses non seulement l'être, et l'ordre, mais la création. En vain nous prouve-t-on par des arguments abstraits l'impossibilité d'une liberté créatrice. Nous persistons, en fait, à créer librement, et sous le contrôle de la raison, à éliminer du monde le hasard, que la science, malgré qu'elle en ait, y laisse subsister.) pp. 137-146. — B. Brunhes. *L'objectivité du principe de Carnot.* (Réponse à un article de M. Le Dantec dans la *Revue philosophique* sur la *dégradation de l'énergie* et le point de vue humain. L'auteur s'attache à démontrer *comment se pose la question de l'objectivité du principe de Carnot.*) pp. 147-179. — F. Le Dantec. *Il y a fagots et fagots.* (L'auteur, après lecture de l'acticle de M. Brunhes, reconnaît qu'il s'est trompé, et a compris enfin le caractère erroné d'une formule qu'il *chérissait* depuis sept ans.) pp. 180-184.

**REVUE INTERNATIONALE DE THÉOLOGIE. Janv.-Mars.** — E. Michaud. *La Sotériologie de S. Jean Chrysostome.* (La doctrine de saint Chrysostome est de caractère pratique. Il enseigne que J. C. est notre Sauveur et Rédempteur; il s'est fait péché pour expier nos péchés; il est mort par amour; ainsi il a non seulement satisfait à la justice divine, mais nous a donné un exemple. Il est mort pour tous les hommes. Il est ressuscité; les preuves fournies par saint Jean Chrysostome sur ce point, ne sont pas des preuves strictes.) pp. 35-49.

**REVUE NÉO-SCOLASTIQUE. Févr.** — C. Sentroul. *Kantisme et Métagéométrie.* (La métagéométrie, par elle-même, ne renverse pas les théories de Kant sur l'espace ni, partant, sa philosophie de la connaissance mathématique. Elle semble donner raison à Kant. Mais, au fond, avant comme après l'apparition de la métagéométrie, la question du caractère synthétique des mathématiques et de la géométrie doit être résolue par une analyse du procédé d'analyse plus juste et plus profonde que celle que Kant a élaborée.) pp. 5-22. — J. Lottin. *Le calcul des probabilités et les régularités statistiques.* (Historiquement, la méthode statistique a été un corollaire de la théorie mathématique des probabilités; logiquement, elle doit se rattacher à la méthode inductive : l'étude des causes et des lois de leur activité.) pp. 23-52. — M. De Wulf. *Arnold Geulinex et le procès de la philosophie aristotélicienne au XVIIIe siècle.* (Les critiques de Geulinex atteignent les péripatéticiens sans ébranler le péripatétisme. Les ornements par l'image dont on affublait l'aristotélisme sont complètement étrangers à son corps de doctrine.) pp. 53-66.

**REVUE DE PHILOSOPHIE. Janv.** — E. Joyau. *La théorie aristotélicienne de l'intelligence.* (Cette théorie est difficile à deviner en raison des altérations, gloses, interpolations du texte aristotélicien — et des commentateurs qui ont souvent forcé la pensée du Maître. Notons quelques points spécialement relevés par l'auteur dans la théorie du Stagyrite : l'intellection est l'acte commun de l'intelligible et de l'intelligent; Aristote n'aurait pas admis la distinction à laquelle saint Thomas attache tant d'importance entre le vrai dans les choses et le vrai dans l'esprit; il serait plus exact de dire que l'intelligence est en puissance ce que les choses sont en réalité; la raison n'est pas séparée de l'individu; elle se divise en raison théorique et en raison pratique. L'intelligence active qui est immortelle est-elle ou non personnelle? Aristote n'a pas traité cette question d'une manière suffisamment claire, faute de s'être placé au point de vue moral.) pp. 5-23. — G. Jeanjean. *La pédagogie nouvelle.* (La confusion régnante en pédologie vient surtout de ce qu'on a juxtaposé des questions très différentes, relevant de disciplines distinctes. La pédagogie doit plutôt adopter la division suivante : 1. *pédologie :* science de l'enfant; 2. *pédonomie:* théorie générale et programmes de l'éducation; 3. *pédotechnie :* didactique et pratique de l'enseignement. Ce plan répond aux exigences à la fois *chronologiques* et *logiques* d'un système de culture progressive et intégrale de l'enfant.) pp. 24-43. — A. Véronnet. *L'atome nécessaire*, 3e art. (La valence, la composition et la complexité de l'atome; les données physiques de l'iconisation.) pp. 44-59. — Paul Charles. *Étude sur les théories de la connaissance.* (I. Exposé et critique du positivisme.) pp. 60-73. — Comte Domet de Vorges, Paul Charles, E. Peillaube. *Objet et méthode de la psychologie.* (Réponse à une question posée.) pp. 74-84. = **Févr.** — H. Taudière. *Des droits en concours dans l'œuvre de l'éducation.* (L'éducation complète, ordonnée en vue de la fin, constitue une nécessité primordiale pour l'individu et pour la société. L'état ne peut la donner et ses tentatives

pour accaparer cette fonction au détriment des sociétés éducatrices, la famille et l'Église, ont les plus désastreuses conséquences. Qu'il aide au contraire la famille et favorise l'action moralisatrice de l'Église.) pp. 113-132. — R. Jeannière. *Un réaliste peut-il être pragmatiste?* (Exposé analytique de la réponse donnée à cette question par M. W.-P Montague, de Columbia University, dans quatre articles parus dans *The Journal of Philosophy, Psychology and scientific Methods*, vol. VI. 1909.) pp. 133-155. — Pierre Charles. *Le réalisme Kantien d'après M. Aloïs Riehl* (Exposé critique de la seconde édition de l'ouvrage de M. Aloïs Riehl : *Der philosophische Kritizismus-Geschichte und System Erster Band, Geschichte des philos. Krit.* Leipzig, Engelmann, 1908.) pp. 156-167. — A. Véronnet. *L'atome nécessaire* (fin). (La Thermodynamique. Extension de la notion d'atomes et de molécules : 1° Continuité des phénomènes physiques et chimiques; 2° Molécules liquides et molécules cristallins.) pp. 168-182. — Paul Charles. *Étude sur les théories de la connaissance.* II. (Exposé et critique de l'associationnisme.) pp. 183-193. = **Mars.** — P. Rousselot. *Amour spirituel et synthèse aperceptive.* (L'intelligence humaine n'est attirée par l'être et par le vrai que parce que sa nature même est d'être une inclination vers l'Être infini en tant qu'il est Bien des êtres intelligents, c'est-à-dire en tant qu'il est Vérité suprême. « L'amour jouerait donc un double rôle dans la connaissance intellectuelle. Il l'activerait, comme l'appétit de Dieu active tout passage de la puissance à l'acte. Il la spécifierait en lui marquant son objet formel. C'est l'amour de Dieu Vérité, imprimé naturellement dans notre essence, qui nous fait voir dans toute vérité notre bien, qui opère en nous activement la synthèse ».) pp. 225-240. — Ch. Huit. *L'absolu. Étude historique*, 1er art. (La notion d'absolu chez les Hébreux, les Hindous, les Égyptiens, les Grecs: Anaximandre, les Pythagoriciens, les Éléates, Héraclites, Empédocle, Démocrite, Anaxagore, les Sophistes.) pp. 262-281. — G. Jeanjean. Chronique pédagogique, pp. 282-293. — Paul Charles. *Étude sur les théories de la connaissance* III. (Exposé et critique du Kantisme.) pp. 294-305.

**REVUE PHILOSOPHIQUE. Janv.** — E. de Roberty. *Énergétique et sociologie.* (Analyse critique de l'ouvrage de W. Ostwald : *Die energetischen Grundlagen der Kulturwissenschaft*, Leipzig, 1909.) pp. 1-38. — J. de Gaultier. *Le réalisme du continu.* (Le philosophe idéaliste prend pour tâche d'expliquer comment tous les éléments que l'intelligence distingue dans l'expérience concourent à procurer cette fin avec laquelle l'existence se réalise selon une perfection définitive : la production du phénomène. Le métaphysicien moraliste, au contraire, ne tient pas pour atteint le but de l'existence avec l'accomplissement de la réalité phénoménale; il s'efforce de faire cadrer cette réalité avec les exigences d'une sensibilité particulière et d'un postulat moral. En hypostasiant la qualité, la durée, l'action, en transposant le devenir en devenu, M. Bergson a supprimé les conditions de la connaissance de la réalité phénoménale telle qu'elle est. A la suite du néo-criticisme et avec le pragmatisme anglo-américain, la phi-

losophie bergsonnienne est « l'une des dernières grandes tentatives ayant pour but d'assigner pour critérium à la valeur des systèmes la mesure dans laquelle ils réussissent à construire l'existence sous le fond de l'évaluation morale. ») pp. 39-64. = **Fév.** — F. PAULHAN. *La logique de la contradiction*, 1er art. (« Comme nous ne connaissons jamais toutes les données d'un problème réel, nous ne pouvons jamais parler de contradiction réelle et le principe de contradiction ne nous sert de rien. Là où nous pourrions l'invoquer c'est là où nous avons déterminé, par hypothèse et au moyen de l'abstraction, le nombre et la nature des conditions. C'est à peu près le cas des mathématiques. Mais alors le principe de contradiction ne peut sortir du domaine où nous l'avons introduit. Sa valeur ne dépasse pas l'hypothèse et les conventions que nous avons établies ».) pp. 113-143. — A. MARRO. *L'automatisme dans la criminalité.* (L'étude régulière des diverses causes par lesquelles les images motrices des actions criminelles se traduisent, sans que l'individu puisse les assimiler à sa conscience et les régler avec son jugement, prouve que ces causes sont nombreuses. Ce sont en général toutes celles qui mettent l'organisme mental dans un état d'infériorité : faiblesse qui rend incapable de résister à une impression quelconque, tendance à la polarisation cérébrale, c'est-à-dire à se tenir à une image d'action, sans ressentir la vertu modératrice des facultés supérieures cérébrales qui donnent aux actions humaines l'empreinte de la réflexion, de la prévoyance et de l'adaptation au milieu social. Et ce sont là précisément les causes que Janet attribue à l'automatisme psychologique en général.) pp. 145-172. — A. MARCERON. *L'art de l'éducation.* (La pédagogie théorique est consacrée à établir la possibilité, la valeur et l'objet de l'éducation. L'éducation doit être complète, c'est-à-dire ne pas s'occuper exclusivement du corps, ou exclusivement de la fonction sociale ou exclusivement de l'esprit; elle doit être concrète, c'est-à-dire s'adresser à des êtres aux caractéristiques distinctes, aux aptitudes diverses, insérés dans des milieux différents et tenant compte des conditions physiques et sociales d'existence. La pédagogie pratique soulève de nombreuses questions qui peuvent être groupées sous quatre chefs, étant donné qu'il y a lieu de déterminer : 1° les moyens de l'éducation; 2° les individus auxquels elle doit s'adresser; 3° ceux qui doivent la distribuer; 4° les moyens accessoires ou rectificatifs en cas d'insuccès.) pp. 173-198. — **Mars.** — A. CHIAPPELLI. *Les tendances vives de la philosophie contemporaine.* (Toutes les tendances qui sous des formes variées se rattachent à l'agnosticisme et au subjectivisme représentent plutôt un résidu mental aujourd'hui dépassé que quelque chose d'actuel et de vivant. De même une défaveur générale va croissant pour le positivisme, en tant que doctrine méthodologique. En revanche s'accentue une tendance vers un idéalisme objectif et métaphysique, vers la recherche des valeurs, et des valeurs spirituelles. « Les temps des violents contrastes qui opposaient la science positive à la philosophie et toutes deux à la religion semble maintenant reculer pour faire place à un vif esprit de coopération mutuelle où se fonde l'espoir raisonné d'une nouvelle ère philosophique, main-

tenant que beaucoup ont renoncé aux timidités néo-critiques et aux défiances agnostiques des positivistes ».) pp. 217-248. — F. PAULHAN. *La Logique de la contradiction*, 2e art. (Pas plus que pour les idées, nous ne pouvons jamais être sûr qu'un sentiment en contredit réellement un autre. Rien dans notre activité pratique n'est absolument inconciliable. La contradiction est nécessaire : les états psychiques tendent à se contredire, simplement parce qu'ils existent; exister, c'est différer, et différer, c'est s'opposer. La contradiction peut être bienfaisante au point de vue individuel et social : il faut savoir en régler logiquement l'usage.) pp. 275-305.

**REVUE PRATIQUE D'APOLOGÉTIQUE. 15 Janv., 1er et 15 Févr.** — M. D'HERBIGNY. *Les arguments apologétiques de saint Augustin.* (Saint Augustin prouve la divinité de l'Église par les prophéties qu'elle réalise, par le fait de sa transcendance dans l'ordre individuel et social. Il prouve contre les Donatistes 1° que malgré beaucoup de fautes individuelles la sainteté de l'Église catholique reste visible; 2° que son unité est une preuve de sa vérité. Personne ne peut appartenir au Christ s'il n'aime la catholicité et l'unité de l'Église. L'unité catholique à travers les siècles désigne la véritable unité catholique actuelle.) pp. 561-589, 664-678, 732-750.

**REVUE THOMISTE. Janv.-Fév.** — R. P. PERRET. *L'autorité de l'Église et la liberté de l'exégèse.* (Distinguer le sens historique et le sens intégral de l'Écriture. Le sens historique est celui qui résulte de l'acception naturelle et obvie des termes employés. Le sens intégral désigne tout le sens voulu et enfermé par Dieu sous l'enveloppe de la lettre. Ce sens diffère du précédent parce qu'il est plus étendu et plus profond. Cette distinction permet de concilier la liberté de l'exégèse avec le magistère ecclésiastique.) pp. 1-16. — R. P. HUGON. *Le mystère de la Rédemption.* (Les satisfactions de Jésus-Christ sont des actes théandriques, créés, finis dans leur être physique, mais dans l'ordre moral ils ont un prix infini, à cause de la personne infinie qui se les est appropriés.) pp. 38-61. — R. P. MANDONNET. *Des écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin.* (Dresse la liste des écrits authentiques inconnus aux catalogues.) pp. 62-82.

**RIVISTA DI FILOSOFIA. Juillet-Sept.** — R. ARDIGÒ, *Fisico e psichico contrapposti.* (« La Connaissance est le fait naturel du travail intime qui se produit, par suite des excitations du milieu ambiant et des dispositions organiques, et parallèlement au travail physiologique, dans l'individu animé. » La connaissance étant dépendante des formes extérieures, ne peut s'étendre au delà d'elles.) pp. 1-16. — A. CHIAPPELLI. *La critica filosofica e il concetto del « Dio vivente ».* (Exposé historique et critique des divers concepts de « Dieu » : personnel, vivant. — « Le nouvel idéalisme peut s'élever au concept d'une activité éternelle et infinie, qui soit la raison et la condition ultime de toute connaissance et vérité finie, unité réelle du monde spirituel, et unité idéale de la nature ».) pp. 17-30. — A. LEVI. *Il fenomenismo empiristico e la concezione*

*fenomenistica della scienza* (fin). (Exposé de la théorie d'Ostwald. Il combat le matérialisme en paroles, mais son concept de l'énergie, substance propre, indépendante du sujet conscient, le ramène à l'ultra-réalisme. Et ainsi le phénoménisme empirique, parti avec Stuart Mill d'une conception subjectiviste de la réalité se termine dans une conception ultra-réaliste. Théorie de la science, d'après Mach et Ostwald.) pp. 31-56. — L. Limentani. *La supremazia del criterio morale nella valutazione degli atti* (fin). (En face des pratiques actuelles si peu en accord avec la morale, le principal moyen de réaction est dans l'éducation. Un principe doit présider à celle-ci, la simplicité.) pp. 57-87. = **Oct.-Déc.** — G. Salvadori. *Natura, Evolutione e Moralità.* (L'amoralisme de Nietzsche n'est pas la conséquence directe du naturalisme anglais. Pour certains évolutionistes mécanistes la morale est l'antithèse de la nature. Mais l'évolution, dans sa notion générale, apparaît comme un processus de continuelle différenciation et intégration, comme un passage graduel de l'indistinct au distinct, de l'homogène à l'hétérogène. Il y a un passage du monde physique au monde de la pensée, de la nature à la morale, et non pas opposition.) pp. 4-29. = **Janvier-Mars.** — A. Faggi. *Le origini del positivismo.* (Leçon d'ouverture du cours d'histoire de la Philosophie à l'université de Padoue, 6 déc. 1909. Examen rapide du développement de la méthode et des idées positivistes de Thalès à Comte et Spencer.) pp. 1-15. — A. Chiapelli. *Condizioni nuove e correnti vive della Filosofia.* (Malgré les apparences, il y a actuellement de grands courants philosophiques; pour les distinguer il faut considérer leur position en face du criticisme de Kant. Actuellement il y a une tendance vers le réalisme, même dans l'interprétation du Kantisme. En Amérique et en Angleterre l'idéalisme objectif s'oppose au subjectivisme pragmatiste. Le matérialisme est démodé. Enfin le volontarisme se manifeste sous diverses formes avec Nietzsche, Wundt, Eucken, avec la philosophie de l'action, l'activisme de Bergson, de James ou des Pragmatistes, avec l'immanentisme. Accord général pour reconnaître l'importance de la philosophie.) pp. 16-42. — C. Formichi. *Gli studî di filosofia indiana.* (On a récemment découvert de nombreux ouvrages de philosophie indienne. L'Inde avait une langue de caractère philosophique. Les idées de cette philosophie méritent encore aujourd'hui de retenir l'attention.) pp. 43-55. — F. Enriques. *La metafisica di Hegel considerata da un punto di vista scientifico.* (Le système d'Hegel, né d'un sentiment de réaction antiscientifique, résulte du fait de combiner en un ordre de connexion analogique 1) l'idée d'un savoir spéculatif qui traduit par la dialectique scientifique la victoire des contradictions dans le procédé scientifique et se donne l'illusion d'exprimer un degré infini de connaissance; 2) la représentation des sociétés humaines et de leur développement comme un produit de la lutte des idées.) pp. 56-75. — F. De Sarlo, *Sul Concetto di natura.* (La nature est un ensemble de phénomènes objectifs capables de produire certains effets dans des conditions données. Cet ensemble n'est pas un chaos; les qualités sensibles sont reliées entre elles par des relations fixes. La nature n'implique pas comme partie constitutive la conscience, mais

on ne peut définir la nature en abstrayant de la perception.) pp. 76-86. — E. Morselli. *Il fondamento dell' idealismo etico.* (Actuellement il y a une tendance, par réaction contre le positivisme, à donner le pas à la volonté sur l'intelligence, à la morale sur la connaissance. Ce dernier point a été affirmé fortement par Fichte comme dérivant de Kant; il serait à voir si cette interprétation est exacte.) pp. 87-100.

**RIVISTA DI FILOSOFIA NEO-SCOLASTICA. Fév.** — G. Tredici. *Il problema dell'esistenza di Dio.* (Résume les différentes manières dont la philosophie moderne pose et résoud le problème de Dieu : théorie sociologique (Durkheim), psychologie religieuse (Höffding, Leuba), pragmatisme (W. James, Schiller), philosophie et méthode d'immanence (Le Roy; Aug. Sabatier, Réville; Blondel).) pp. 5-29. — Palhoriès. *Nietzsche e la morale della forza.* (Exposé et critique de la morale de Nietzsche. Cette morale contredit la nature humaine, les exigences de la vie sociale, les principes les plus élémentaires de la philosophie; elle est la négation de toute morale.) pp. 30-51. — C. F. Savio. *Previsioni e predizioni.* (à suivre.) (Étude psychologique des phénomènes de prévision, de pressentiment et de prédiction.) pp. 52-68. — A. Masnovo. *Nuovi contributi alla Storia del Neo-Tomismo.* (Comment le thomisme parvint à s'introduire au Collège Romain en 1829, par l'intermédiaire d'un manuscrit du P. Serafino Sordi, élève du chanoine Bozzetti, professeur à Plaisance, lequel avait été formé par des jésuites expulsés d'Espagne en 1767. Notice sur Bozzetti et étude de l'un de ses mss., retrouvé par l'auteur : Institutiones *Sanae* — Philosophiae — juxta — Divi Thomae atque Aristotelis inconcussa — Dogmata — a Vincentio Buzzetti Cathedralis nostrae — Placentiae theologo et in ejusdem — Urbis Seminario Dogmaticae — Theologiae Lectore — *comparatae* etc... Ce mss. comprend 3 volumes d'environ 300 pp. chacun. — La *Rivista di Fil. N.-Scol.* ouvre une souscription en vue de sa publication.) pp. 69-77. — P. Marcacci. *Contributo alla Storia del rinnovamento della Scolastica in Italia.* (Note sur l'ouvrage du Dr Giuseppe Caproni, intitulé *Sul Rinnovamento della Filosofia*, Pise, 1874.) pp. 78-82. — Fr. Gentile. *A proposito del problema criteriologico.* (Soulève une nouvelle difficulté contre la solution critériologique proposée par Mercier : en ce qui concerne les jugements d'existence le principe de causalité peut bien nous assurer que quelque chose existe, mais il reste à prouver que le sens ou l'intelligence, en le percevant, ne le déforme pas. On peut y répondre en remarquant que mettre en doute la valeur objective de l'appréhension directe c'est ruiner par le fait la valeur objective de l'appréhension réflexe et condamner par suite l'intelligence à l'inertie.) pp. 83-85.

**RIVISTA INTERNAZIONALE DI SCIENZE SOCIALE E DISCIPLINE AUSILIARIE. Févr.** — A. Palmieri, O. S. A. *Le dottrine religiose de' Duchobortzy.* (Les théories mystiques de Duchobortzy et de sa secte, sur l'Écriture, Dieu, Jésus-Christ, l'Église et le Culte, aboutissent au nihilisme religieux.) pp. 161-180.

**RIVISTA DI SCIENZA. 1.** — P. Janet. *Le subconscient.* (Originairement, le mot « subconscient » se borne à résumer les caractères singuliers que présentent à l'observateur certains troubles de la personnalité au cours d'une névrose particulière, de l'hystérie. Tantôt le trouble de la personnalité est incomplet comme dans tous les accidents des malades psychasténiques. Il est au contraire complet dans l'hystérie. Cette maladie mentale a justement comme caractère d'exagérer, de pousser à l'extrême les obsessions, les phobies, les doutes. Le mot de « subconscient » a été peu à peu détourné de ce sens purement clinique pour désigner des activités merveilleuses insoupçonnées, des enthousiasmes subits et des divinations de génie; ou bien encore résoudre le problème des rapports de l'âme et du corps, de la pensée et du cerveau. Ce n'est pas à l'occasion des symptômes mal connus d'une maladie mentale qu'il faut essayer de résoudre ces grands problèmes de métaphysique.) pp. 64-79. — E. Rignano. *Il fenomeno religioso.* (La religion en tant que *phénomène social* doit disparaître. Elle est peu à peu remplacée, dans sa fonction moralisatrice, par la conscience collective. Mais on ne saurait en dire autant de la religion en tant que *manifestation psychique* et *fait individuel.* Une élite mystique demeurera toujours, qui transmettra d'une génération à l'autre le sacré flambeau de la religion dans les millénaires futurs, aussi longtemps que durera la vie humaine elle-même.) pp. 104-130. — V. Scialoja. *L'arbitrio del legislatore nella formazione del diritto positivo.* (De toute façon, que l'influence de l'arbitraire du législateur soit grande ou petite, elle ne doit pas être négligée par notre science. Les faits les plus minces et les plus éphémères sont des faits, et la science qui ne les explique pas est imparfaite. Il est nécessaire de constater les désaccords apparents, si l'on veut les résoudre en harmonies supérieures.) pp. 131-143.

**RIVISTA STORICO-CRITICA DELLE SCIENZE TEOLOGICHE. Déc.** — G. Meloni. *L'indemoniato di Gerasa.* (Cet épisode très populaire durant les premiers siècles du christianisme, a pour but moins d'inspirer de l'horreur pour les porcs que de montrer la puissance du Christ.) pp. 909-914. — G. Bonaccorsi. *Lettere o Epistole?* (A l'encontre de M. Deissmann, qui considère l'épître comme une lettre « littéraire », l'auteur adopte la définition du P. Prat : « Ce qui distingue la lettre de l'épître c'est que l'une est une composition destinée au public et l'autre une communication intime et privée : aussi l'épître aux Romains est vraiment une épître, tandis que l'épître à Philémon est une simple lettre ».) pp. 915-924. — F. Mari. *Di un curioso esempio di plagio agiographico.* (Ce curieux exemple est fourni par la vie de S. Raynald, reproduite par les Bollandistes, Act. Sanct. t. II, févr. pp. 375-376, et qui est une réplique de la vie de S. Martin et des Dialogues de Sulpice Sévère.) pp. 925-933. — V. Ussani. *Per un codice ignoto del « de Bono mortis » di S. Ambrogio.* (Ce Codex appartient à la bibliothèque royale de Turin. Description; et comparaison avec les autres textes connus.) pp. 934-943. = **Janv.** — U. Talija, O. F. M.

*Errori oggettivi della Bibbia e sua inerranza.* (A propos de I Cor. I, 14, l'auteur montre que la distinction établie entre l'erreur objective et l'erreur subjective ne résout pas la question posée par ce texte : En réalité l'inerrance d'un livre ou d'un passage de l'Écriture est sauvegardée lorsque l'expression adoptée par l'auteur correspond vraiment à ce qu'il a voulu exprimer.) pp. 1-7. — A. San Felice. *La Bibbia e le scoperte assiro-babilonesi.* (Résumé de l'histoire des découvertes et du déchiffrement des inscriptions assyro-babyloniennes. Profit qu'en ont retiré les études scripturaires, avec exemples à l'appui. Difficultés que présente l'étude de cette partie de la littérature sémitique.) pp. 8-24. — F. Lanzoni. *Le origine del Cristianesimo e dell' Episcopato nella Campania romana* (suite, à suivre). (Notes critiques sur les principales villes de la Campanie ancienne.) pp. 25-34.

**SCUOLA CATTOLICA (LA). Janv.** — Steph. Mondino. *Il sistema morale di S. Alfonso M. de Liguori*, (à suivre.) (Histoire du probabilisme avant saint Alphonse. Comment la doctrine du saint est née des besoins pratiques de son apostolat.) pp. 67-88. — Cœsare Gaffuri. *Nuove scoperte intorno all' uomo primitivo.* (Résumé des dernières découvertes de squelettes préhistoriques d'où il appert que l'homme primitif, aussi haut qu'on puisse remonter dans la préhistoire, ensevelissait ses morts et avait des sentiments religieux.) pp. 89-96. — G. Cevolani. *Autonomia delle tre figure sillogistiche.* (La seconde et la troisième figure du syllogisme ne sont pas de simples dérivations de la première; mais ces trois figures sont trois formes de raisonnement diverses, parallèles et autonomes.) pp. 97-101. = **Fév.** — Agostino Gemelli, O. M., *Una obbiezione contro i miracoli di Lourdes.* (A ceux qui objectent que l'instantanéité des guérisons de Lourdes n'est qu'apparente alors que l'excitation nerveuse prépare cette guérison depuis le commencement du pèlerinage, il est facile de répondre en montrant que la suggestion causée par un espoir de guérison n'est pas capable de pareils effets.) pp. 175-188. — F. S. *Altri appunti di critica biblica.* (Continuation de l'exposé et de la réfutation des objections contre l'authenticité de l'évangile de saint Jean.) pp. 189-198. — Steph. Mondino. *Il sistema morale di S. Alphonso M. de Liguori* (suite, à suivre.) (Après avoir enseigné le probabilisme pur et simple dans ses deux dissertations de 1749-1755, saint Alphonse est resté jusqu'en 1762 passablement hésitant sur les principes de la formation de conscience.) pp. 199-222. — A. Cellini. *Bibbia e filosofia nel domma cattolico della risurrezione dei morti*, (suite, à suivre.) (2e partie. Rapport des textes bibliques avec la philosophie. Si dans la Bible la résurrection des corps est présentée en connexion avec la vie future, c'est que cette résurrection en quelque sorte postulée par l'appétit naturel de l'âme immortelle est impliquée dans l'idée messianique juive.) pp. 239-255. = **Mars.** — I. S. *Altri Appunti di critica biblica.* (Suite et fin de la défense de l'authenticité de l'évangile de saint Jean.) pp. 349-360. — Steph. Mondino. *Il sistema morale di S. Alphonso M. de Liguori*, (suite, à suivre.) (Sens exact et portée des formules dans lesquelles saint Alphonse expose son système définitif de morale de 1762 à 1785.) pp. 361 à 369. — *Lettere*

*edite e inedite di S. Carlo Borromeo al Card. G. Sirleto.* (Sous ce titre, la revue commence en appendice et avec pagination spéciale l'intéressante publication de la correspondance de saint Charles avec le cardinal Sirleto d'après les documents originaux de la bibliothèque vaticane. Nous avons déjà dans ce numéro 25 lettres.) pp. 1-16.

**SLAVORUM LITTERAE THEOLOGICAE. 4.** — A Spaldak. *De requisitis ad absolutionem validam et fructuosam ex parte absolvendi.* (Pour la validité de l'absolution sans condition, est requise la confession et, à moins de cause excusante, la confession de tous les péchés graves non encore remis « secundum numerum et speciem infimam », et, à moins d'excuse, une confession faite par la propre voix du pénitent. Pour la validité d'une absolution conditionnelle, il est probable que la confession n'est pas requise, si elle ne peut être faite.) pp. 203-245.

**TEYLER'S TEOLOGISCH TIJDSCHRIFT. 1.** — A. Bruining. *Godsdiensten Verlossingsbehoefte.* (Soutient contre le professeur Eerdmans que le besoin de rédemption, de conservation, tout en étant un élément capital du sentiment religieux, n'en constitue pas à lui seul l'essence tout entière. En affirmant le contraire, on marche bien dans le sillon ouvert par la philosophie religieuse du 19e siècle, mais on est obligé de dénaturer les faits pour les plier à la théorie.) pp. 1-23. — J. C. Matthes. *Roomsch-katholieke Bijbelcritiek.* (C'est le contredire que d'affirmer l'inspiration divine de l'Écriture, tout en niant son inerrance sur le terrain historique et scientifique, comme le font certains catholiques.) pp. 80-85.

**THEOLOGIE UND GLAUBE. 1.** — J. N. Espenberger, *Phantasie und Religion.* (Plusieurs théories font de la religion un produit de l'imagination. Réfutation. Si certaines manifestations religieuses dépendent de l'imagination, il n'en est pas de même de la religion.) pp. 29-42. = **2.** — P. Heinisch, *Das jüngste Gericht im Buche der Weisheit.* (Exégèse de *Sap.* IV, 20-V, 23. Il s'agit là du jugement dernier, qui sera précédé de la résurrection.) pp. 89-106. — M. Esser. *Der Theistiche Schöpfungsbegriff.* (Les Objections contre le concept de création divine ne sont pas soutenables. De plus il correspond au vrai concept de la nature divine; les erreurs à son sujet causent des erreurs sur l'idée de Dieu.) pp. 116-132. = **3.** — P. Dausch, *Eine Krisis in der visionären Deutung der Bekehrung Pauli.* (Les fondements sur lesquels repose l'hypothèse de la vision de saint Paul, ne sont pas solides; seule l'explication traditionnelle par le miracle rend compte du fait de la conversion de saint Paul et de son enseignement sur la résurrection de N.-S.) pp. pp. 184-193. — J. Besmer. S. J. *Seelisches Leben der Tiere und seelisches Leben des Menschen.* (Les animaux ne sont pas de pures machines; ils ont des sensations, mais néanmoins ils diffèrent essentiellement de l'homme au point de vue psychique. Réfutation des idées de A. Müller qui ne voit pas de différence essentielle sur ce point mais seulement des différences de degré.) pp. 205-211.

**THEOLOGISCH-PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT. 1.** — A. M. Weiss, O. P. *Was ist Modernismus und was verdient Modernismus zu heissen?* (Le modernisme consiste dans une manière de voir toute moderne opposée à l'ancienne sur les questions de philosophie, théologie et vie pratique. Il n'a pas de système arrêté. Pourtant il maintient comme principes fondamentaux le relativisme et l'évolution.) pp. 1-14. — G. M. Zinkl, O. S. M. *Zur Geschichte der Verehrung der Schmerzen Marias.* (Cette dévotion basée sur l'Écriture a laissé des traces dans l'antiquité chrétienne. Il en est fait mention, durant le moyen âge, chez les écrivains ecclésiastiques de l'Orient et de l'Occident. Le concile provincial de Cologne 1423, établit une fête *compassionis Mariae.* Elle se répandit vite en Allemagne. C'est au XVe s. qu'on détermina le chiffre (7) des douleurs de la sainte Vierge.) pp. 14-35.

**THEOLOGISCHE QUARTALSCHRIFT. 1.** — P. Riessler. *Wann wirkte Nehemias?* (Il n'est pas prouvé que le Sanballat du papyrus I d'Éléphantine soit le même personnage que l'adversaire de Néhémie. Les arguments tirés de ce papyrus ne détruisent pas l'opinion qui place en 538 avant Jésus-Christ le début de la vie publique de Néhémie.) pp. 1-6. — Th. Schermann. *Zur Erklärung der Stelle Epist. ad Eph. XX, 2 des Ignatius von Antiocheia: φάρμακον ἀθανασίας κ. τ. λ.* (Ces termes ne sont pas une allusion à saint Jean VI, 54; ce sont des expressions de médecine courantes dans l'antiquité. Elles sont données comme exprimant les effets d'un repas; peut-être par allusion à des repas pratiqués dans d'autres sociétés religieuses.) pp. 6-19. — A. Wikenhauser. *Der heilige Hieronymus und die Kurzschrift.* (S. Jérôme, comme plusieurs des grands écrivains chrétiens de l'antiquité, a eu recours à la tachygraphie pour dicter divers ouvrages. Les *notarii*, dont il parle, étaient vraisemblablement des sténographes de profession, utilisant les notes tironiennes. La connaissance de ce fait est de conséquence pour la critique, car des abréviations ont pu facilement être mal comprises.) pp. 50-87. — J. Stoffels, *Makarius der Ægypter auf den Pfaden der Stoa* (à suivre). (Défend contre le P. Stiglmayr, S. J. l'opinion émise dans son ouvrage intitulé : *Die mystiche Theologie Makarius des Ægypters und die ersten Ansätze christlicher Mystik*, 1908, que Macaire dépendait du stoïcisme. En fait à nouveau la preuve par des témoignages extrinsèques et par les œuvres de Macaire. Expose d'abord sa doctrine sur Dieu et la création.) pp. 88-105. — A. Baumeister. *Der sakramentale « effectus principalis » und der « finis sacramenti » bei der letzten Oelung.* (Rejette la distinction proposée par le P. Kern entre la fin prochaine du sacrement et son effet principal.) pp. 106-132.

**ZEITSCHRIFT FÜR DIE ALTTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT. 1.** — Hugo Gressmann. *Sage und Geschichte in den Patriarchenerzählungen.* (Se prononce contre la théorie mythique d'Ed. Meyer touchant l'origine des noms des patriarches et des récits de la Genèse qui se rapportent à eux. Il n'y a aucune raison de considérer « Abraham », etc. comme des noms divins. On a seulement placé tel ou tel événement de la vie de ces ancêtres légendaires d'Israël dans des lieux con-

sacrés naguère à des divinités palestiniennes. L'ensemble des récits représente des traditions de populations semi-nomades. — Juda au S. de la Palestine, s'incorporant des légendes des tribus de Siméon et de Lévi, qui avaient vécu, avant leur destruction par les Cananéens, autour de Sichem, ainsi que des Rubénites, habitants anciens des rives du Jabbok. Cette collection est antérieure, en substance, à Saül, et les données historiques qui s'y trouvent éparses font remonter, comme *terminus a quo*, jusqu'à 1300-1100 av. J.-C.) pp. 1-34. — ALFRED BOISSIER. *Nimrod et les Nephilim.* (Boissier — après Budde, rattache *Gen.* X, 9, à *Gen.* VI, 4, de sorte que Nimrod est un des Nephilim. Il le rapproche de Gilgamesch.) pp. 35-37. — D. K. BUDDE. *Amos*, I, 2. (Contre l'authenticité de ce verset, dont la première partie vient de *Joël*, 4, 16 et n'est qu'une simple formule de citation, comme : « Voir *Joël*, 4, 16 ». Démonstration de cette vue nouvelle.) pp. 38-41. — B. HALPER. *The participial Formations of the Geminate Verbs*, pp. 42-57. — MARTIN KÖPPEL. *Das Hiphil von* עמד pp. 58-61. — FRIEDRICH SCHULTHESS. *Zwei etymologische Versuche* (יחש et אֶפְרָתָה אֶפְרָת, Ephratâ (syr.) pp. 61-63. — A. BÜCHLER. אֶרֶר — *Fell in LXX zu Micha 2, 8*, pp. 64-65. — SAMUEL KLEIN. *Rama bei Hieronimus*, pp. 66-67. — *Miszellen*, (DAHSE, SEYBOLD, STEUERNAGEL, NATHAN, NESTLÉ.) pp. 68-73. — *Bibliographie*, p. 74.

## ZEITSCHRIFT FÜR DIE NEUTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT.

1. — P. GLAUE u. K. HELM. *Die gotisch-lateinische Bibelfragment der Grossherzoglichen Universitätsbibliotek Giessen.* (Présentent au public un fragment de manuscrit contenant une version latine de *Luc*, XXIII, 2-6; XXIV, 9-13 et une version gothique de *Luc*, XXIII, 11-14; XXIV, 13-17. Le fragment, conservé à la bibl. de l'université de Giessen, provient d'Antinoë et remonterait aux premières années du Ve siècle, peu après l'édition de la Bible gothico-latine de Sunja et Frithila. Le Dr Glaue étudie surtout le texte latin qu'il rapproche du C. Brixianus et du C. Argentinus. Le Dr Helm publie le texte gothique avec des notes copieuses.) pp. 1-38. — Fr. SPITTA. *Die neutestamentliche Grundlage der Ansicht von E. Schwartz über den Tod der Söhne Zebedäi.* (Contre Wellhausen et Schwartz entreprend de prouver que la péricope (*Matt.*, XX, 20-28; *Marc*, X, 35-45), sous sa forme la plus ancienne, ne saurait viser le martyre des Zébédaïdes et que par suite l'on n'est pas fondé en la prenant comme point de départ, à écarter comme dépourvus de valeur historique les passages du Nouveau Testament qu'il est impossible d'accorder avec l'interprétation qui trouve dans *Marc*, X, une allusion au martyre de Jean.) pp. 39-58. — R. PERDELWITZ. *Das literarische Problem des Hebräerbriefs. I Der literarische Charakter des Schreibens.* (L'épître aux H. serait un discours religieux d'un prédicateur itinérant dont un auditeur, originaire d'Italie, aurait envoyé une copie, avec quelques mots d'accompagnement, à un cercle de chrétiens avec qui il était lié et qui sont à chercher en Italie et peut-être à Rome.) pp. 59-78. — J. WEISS. « *Zum reichen Jüngling* » *Mk, 10, 13-27.* (Le texte de Marc contient certaines précisions que Matthieu et Luc n'ont pas et dont l'absence est due à ce qu'ils ont utilisé non pas notre

Marc actuel mais un Marc primitif (Urmarkus).) pp. 75-83. — Eb. NESTLE. *Die Gotenbibel und Tischendorfs Octava.* (Signale les lacunes de l'apparatus critique de cette édition du Nouveau Testament.) pp. 84-86.

*Le Gérant :* G. STOFFEL.

*Superiorum permissu.* | *De licentia Ordinarii.*

Imp. Desclée, De Brouwer, et Cie, 41, rue du Metz Lille.

# OUVRAGES ENVOYÉS A LA RÉDACTION

H. GRESSMANN. **Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie** (« *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments* », hgg. von W. BOUSSET u. H. GUNKEL, Heft 6). Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1905 ; in-8° de 378 pp. — 10 marks.

Cet ouvrage du Dr H. Gressmann, maintenant professeur à l'université de Berlin, sur l'origine de l'eschatologie israélite et juive, malgré qu'il soit déjà vieux de cinq années, n'a rien perdu de son intérêt, et, en ces matières, ce n'est pas un mince éloge. Il mérite toujours, que l'on partage ou non les vues qui s'y trouvent exposées, d'être mis en première ligne parmi les livres que doit lire celui qui désire se renseigner sur la manière dont se présente actuellement le problème de l'eschatologie biblique, ou plus exactement le problème de son origine, car la question de sa valeur est, au jugement du Dr Gressmann, tout à fait distincte. L'auteur y soutient cette thèse qu'il existait anciennement en dehors d'Israël un *système* d'eschatologie offrant un caractère mythologique et cosmologique. Cette eschatologie pénétra par fragments en Israël sous forme de croyances populaires. De bonne heure elle perdit, en partie, sa signification mythologique et cosmologique pour se nationaliser et servir d'expression aux espérances d'Israël. Cette transformation dut s'accomplir principalement dans les cercles de *nabis*. Les prophètes d'Israël s'approprièrent cette eschatologie, y compris ses données mythiques et cosmiques, mais en lui faisant subir une seconde transformation religieuse et morale. Plus tard un nouvel apport d'eschatologie étrangère se produisit qui, renforçant et avivant les croyances plus anciennes, donna naissance à la littérature apocalyptique.

Le livre du Dr Gressmann se divise en deux parties : Die Unheilseschatologie, Die Heilseschatologie. Chacune de ces parties se sectionne à son tour en paragraphes consacrés aux concepts eschatologiques particuliers : Die Jahvetheophanien, Die Offenbarung Jahves im Erdbeben, etc. L'exposition est claire, la documentation, bien choisie, n'est pas encombrante. De bonnes tables facilitent l'utilisation de l'ouvrage.

P. DHORME, O. P. **Les Livres de Samuel** (« *Études bibliques* » publiées sous la direction du P. LAGRANGE). Paris, Gabalda, 1910 ; gr. in-8° de 448 pp. — 12 fr.

Le P. Dhorme, professeur à l'École Biblique de Saint-Étienne à Jérusalem, auquel la Collection : Études bibliques, doit déjà le *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, 1907, vient de lui donner un Commentaire des Livres de Samuel qui sera très apprécié. L'auteur définit lui-même fort clairement, dans un Avant-Propos, le caractère de son travail. « Ce commentaire qui paraît dans les Études Bibliques a été conçu et exécuté d'après le plan exposé par la Revue Biblique, il y a près de huit ans. Rechercher à l'aide des Septante et de la Vulgate, avec tous les secours de la critique textuelle, la teneur primitive du texte hébraïque, traduire et interpréter ce texte à la lumière de la philologie et de l'histoire, chercher à analyser le procédé littéraire qui a abouti à la rédaction définitive, tel est, avant tout, le but poursuivi ... Pour ce qui est, en particulier, de la distinction des récits, nous nous sommes rangé au système qui nous a paru le plus probable, sans vouloir lui donner d'autre valeur que celle d'une hypothese conjecturale destinee à rendre moins obscur le travail de la composition littéraire et sans préjuger la question du Pentateuque. C'est sous cette réserve que nous avons utilisé les sigles qui figurent dans la traduction. » Le P. Dhorme distingue dans les Livres de Samuel deux documents principaux, J. et E. et un rédacteur. Ces deux documents ont dû être écrits peu de temps après les événements ; la rédaction définitive, au contraire, est à reporter après la promulgation du Deutéronome.

Le plan suivi par le P. Dhorme dans son ouvrage est calqué sur celui que le P. Lagrange a adopté dans son Commentaire du Livre des Juges et qui est à la fois le plus rationnel et le plus pratique. L'introduction comprend cinq paragraphes : Noms et division de l'ouvrage, le texte la composition, l'histoire, la tradition exégétique. Elle est courte (15 pages) et c'est un mérite. Pas d'étalage d'érudition superflue ; les problèmes particuliers que soulève le texte sont traités au cours du commentaire et après l'exégèse littérale des sections auxquelles elles se réfèrent, ce qui est beaucoup plus logique. Le corps de l'ouvrage comprend la traduction, en haut de la page, puis, au-dessous, des notes de critique textuelle et, au bas de la page, un commentaire précis, particulièrement riche au point de vue philologique. La critique littéraire et historique fait l'objet d'un paragraphe spécial à la fin de chacune des sections principales du texte. Le travail du P. Dhorme témoigne d'une exacte information, d'une étude sérieuse et personnelle du texte et d'une connaissance très précise du pays, du milieu et de l'époque auxquels se réfèrent les événements rapportés dans le Livre de Samuel.

H. JORDAN. **Das Frauenideal des Neuen Testaments im der ältesten Christenheit**, Leipzig, Deichert, 1909 ; brochure in-8 de 59 pp. — 1 mk. 20.

Très intéressante étude, une conférence, semble-t-il, où le professeur bien connu de l'université d'Erlangen traite successivement de l'idéal que l'on se formait de la femme avant le Christianisme et dans le Christianisme primitif. En terminant, il se demande quelle valeur gardent dans notre société moderne les conceptions de la Communauté chrétienne primitive sur ce

point. Il est d'avis qu'elles l'emportent de beaucoup sur les idées qu'on voudrait leur substituer et qu'il est hautement souhaitable qu'elles prévalent. Toutefois il faut se garder de considérer l'ancien idéal chrétien comme étant nécessairement lié aux formes et conditions sociales, dans lesquelles il s'est jadis incarné, et l'on peut légitimement concevoir et désirer une adaptation sur ce point aux exigences et aux aspirations du monde où nous vivons. On lira avec un vif intérêt ces pages précises et suggestives que des notes savantes enrichissent encore.

M. Lepin. **La valeur historique du quatrième Évangile.** Première partie. **Les récits et les faits.** Deuxième partie. **Les discours et les idées.** Paris, Letouzey et Ané, 1910 ; 2 vol. de XI-648 et 426 pages. — 8 fr.

Après avoir établi dans un précédent ouvrage que le quatrième Évangile est l'œuvre de l'apôtre Jean, M. Lepin, poursuivant son dessein, vient de consacrer deux volumes compacts au problème de sa valeur historique, ou, en d'autres termes, de son caractère littéraire. Le premier, qui s'occupe des récits et des faits, comprend six chapitres : I. Récits de miracles reliés à des sentences symboliques ; II. Récits de miracles sans liaison avec des sentences allégoriques ; III. Les autres épisodes, au début du ministère ; IV. Autres épisodes, sur la fin du ministère ; V. La Passion ; VI. La sépulture et la résurrection. L'auteur y fait voir, non pas en alléguant des considérations a priori, mais par une étude minutieuse et très objective des narrations johanniques, que le système d'exégèse allégorique, dont M. H. Holtzmann a été l'initiateur et dont M. Loisy s'est fait en France le souple et brillant interprète, est essentiellement artificiel et heurte de front, lorsqu'il n'est pas purement et simplement inapplicable, l'intention nettement réaliste des récits. La démonstration de M. Lepin est très bien conduite et solide. Dans une étude dont le caractère polémique est très accentué, peut-être, cependant, eût-il été préférable de suivre un ordre un peu différent de celui qui a été choisi et de n'aborder qu'en dernier lieu l'examen des récits liés par l'évangéliste à des sentences symboliques.

Le second volume est consacré aux discours et aux idées. Il comporte lui aussi six chapitres : I. Le cadre historique des discours johanniques ; II. Le style et le procédé littéraire des discours johanniques ; III. Uniformité des idées johanniques ; IV. Quelques expressions et idées familières au quatrième Évangile ; V. Rapport des idées johanniques avec les idées et les faits postérieurs à Jésus ; VI. Le Christ johannique. Ce second volume, malgré que l'intention polémique y soit moins apparente que dans le premier, vise à réfuter l'opinion très en faveur d'après laquelle les discours du quatrième Évangile seraient des compositions artificielles et contiendraient beaucoup moins la doctrine historique de Jésus que la théologie mystique de son auteur. M. Lepin a particulièrement bien réussi cette deuxième partie de sa tâche. L'étude qu'il nous présente est neuve, pénétrante, vraiment positive et les conclusions qu'il propose semblent très sages. M. Lepin, par ces deux nouveaux volumes, encore plus que par celui qu'il a consacré à l'origine johannique du quatrième Évangile, aura beaucoup contribué à ramener en France les études johanniques dans la bonne voie, dont les travaux de feu J. Réville et de M. Loisy menaçaient de les faire sortir.

A. Camerlynck. **Commentarius in Epistolas catholicas.** (*Commentarii Brugenses in S. S.* A. R. Adm. D. J. A. Van Steenkiste primum editi) ; editio quinta denuo emendata et notabiliter adaucta. Brugis. C. Beyaert, 1909 ; in-8, de 296 pp. — 3 fr. 50.

— **Commentarius in Actus Apostolorum.** (*Commentarii* etc.) ; editio sexta denuo emendata et notabiliter adaucta. Ibid. ; in-8, de 459 pp. — 5 fr.

M. Camerlynck, professeur d'Écriture Sainte au séminaire de Bruges, a assumé la tâche louable de tenir au courant du progrès des études exégétiques les Commentaires, très appréciés dans nos séminaires, publiés par le ch. Van Steenkiste. Il eût été difficile d'apporter dans une pareille entreprise plus de compétence, d'expérience des nécessités de l'enseignement, de souci du vrai et sage progrès, de désintéressement aussi, que n'y en a mis M. Camerlynck. Les Commentaires de M. Van Steenkiste étaient particulièrement appréciés pour leur riche substance théologique. Le nouvel éditeur, outre des améliorations à ce point de vue, y a introduit, surtout dans les introductions, toutes les données d'érudition désirables, ne craignant pas — et il faut l'en louer — d'exposer, d'une manière précise et objective, les questions discutées, et de proposer sur plusieurs points des solutions différentes de celles que l'enseignement de beaucoup de nos séminaires semblait avoir consacrées. Les étudiants les plus studieux apprécieront beaucoup certaines notes qui, particulièrement dans le Commentaire sur les Épîtres catholiques, constituent de véritables plans d'études et de recherches personnelles. Pour le texte de la Vulgate, M. Camerlynck a suivi l'édition du P. Hetzenauer. Il faut souhaiter que dans les éditions suivantes, autant du moins qu'il est possible en des manuels d'enseignement, il réussisse à introduire dans ces Commentaires, encore un peu abstraits et rigides, la souplesse historique et la précision psychologique qui achèveront de les mettre hors de pair parmi les publications similaires.

E. Bréhier, **Philon.** Commentaire allégorique des Saintes Lois après l'œuvre des six jours. Texte grec, traduction française, introduction et index. (« *Textes et documents...* » publiés sous la direction de H. Hemmer et P. Lejay) : Paris, A. Picard, 1909 ; in-12 de XXXVIII et 330 pages. 3 fr. 50.

Les trois Livres des Allégories des Lois occupent une place à part parmi les écrits de Philon le Juif. Il en est peu où nous puissions saisir aussi clairement sa conception de l'Écriture et sa méthode d'exégèse et où nous trouvions exposées d'une manière aussi étendue, sinon systématique, ses doctrines en matière d'anthropologie, de psychologie et de morale. Tous ceux que ces études intéressent et il faut compter parmi eux les biblistes et les historiens de la littérature chrétienne primitive, sauront gré à M. Bréhier, professeur de philosophie au lycée de Beauvais, que ses publications antérieures désignaient tout spécialement pour cette tâche, de leur avoir facilité la lecture de cet ouvrage du philosophe et exégète alexandrin. Le texte reproduit est celui de Cohn. La pagination de l'édition Mangey est donnée en haut du texte grec à droite. La traduction, qu'il était difficile de rendre attrayante, m'a paru, dans la mesure où j'ai pu la contrôler, sérieusement étudiée et fidèle, en même temps que suffisamment claire. De précieuses notes, au bas des pages, viennent de temps en temps préciser l'origine ou les attaches des idées philosophiques de Philon. Une introduction et deux tables complètent cet élégant et utile petit volume.

B. Pick. **Apocryphal Acts of Paul, Peter, John, Andrew and Thomas**. Chicago, The Open Court Publishing Co., 1909 ; in-12 de XIV et 376 pages.

M. Bernhard Pick, auquel on doit déjà un utile recueil de *Paralipomena : The Remains of Gospels and Savings of Christ*, 1908, vient de rendre un nouveau service aux étudiants de langue anglaise en mettant à leur portée les plus anciens parmi les Actes apocryphes des apôtres. Le texte traduit a été établi par M. Pick d'après les publications de Lipsius, Bonnet, C. Schmidt ; c'est dire qu'il est excellent. La traduction se lit aisément. De substantielles introductions, des listes bibliographiques très judicieusement dressées et de bonnes tables font de ce livre, très soigné au point de vue typographique, un précieux instrument d'initiation et de travail. Nous n'avons pas encore l'équivalent en français.

C. Van Overbergh. **Les Bangala** (*Collection de peuplades africaines*). Bruxelles, A. Schepens (s. d.) ; in-8° de 180 pages illustré. — 2 fr.

L'éminent directeur général de l'enseignement supérieur au ministères des sciences et des arts de Belgique a eu l'heureuse idée d'extraire de la monographie ethnographique qu'il a publiée sur *Les Bangala* les éléments de ce nouveau livre, qu'il a dédié à ses fils, et où il décrit, à l'intention de la jeunesse, le pays des Bangala et ses habitants. Après avoir retracé à grands traits l'histoire de l'arrivée et de l'établissement des Blancs dans la région, M. Van Overbergh, à l'aide de renseignements précis et de faits bien choisis, s'attache à donner à ses jeunes lecteurs une idée exacte des Bangala, de leur genre de vie, de leur organisation, de leurs idées. Il esquisse, en terminant, le tableau des progrès réalisés depuis l'arrivée des Blancs. Ce livre, composé par un ethnographe de renom, mérite de trouver, auprès de ceux pour lesquels il a été écrit, un accueil empressé. Le style qui est, comme il convenait, simple et très clair, le récit plein de mouvement et de vie, l'illustration soignée, sont de nature à leur en rendre la lecture agréable.

Abbé Verdunoy. **L'Église apostolique. Actes d'apôtres, Épîtres, Apocalypse.** Traduction et Commentaire avec deux cartes en couleur. Paris, Gabalda, 1909 ; in-12 de 551 pages. — 3 fr. 50.

Ce volume très compact de M. Verdunoy fait suite à celui qu'il a publié en 1907 sous ce titre : *L'Évangile. Synopse, Vie de Notre-Seigneur, Commentaire.* Le lecteur y trouvera, outre des Introductions, une Traduction et un Commentaire succinct des Actes, des Epîtres et de l'Apocalypse et donc la plus autorisée des Histoires de l'Église apostolique. A ce point de vue en particulier, le travail du distingué supérieur du petit séminaire de Flavigny (Côte-d'Or) répond bien aux attraits de plus en plus marqués des chrétiens d'aujourd'hui qui souhaitent de pouvoir lire l'histoire des origines de l'Église dans les écrits des Apôtres eux-mêmes. La traduction est claire, le commentaire dégage bien le sens général du texte et la suite des idées, les introductions contiennent tout le nécessaire. L'ouvrage est d'un homme informé, d'esprit ouvert en même temps que judicieux, et mérite de trouver faveur auprès du grand public pour lequel il a été écrit.

C. Brockelmann. **Précis de linguistique sémitique** ; traduit de l'allemand (avec remaniements de l'auteur) par W. Marçais et M. Cohen. Paris, Geuthner, 1910 ; in-12 de 225 pages. — 2 fr.

Le professeur C. Brockelmann, de l'université de Heidelberg, dont on sait la haute compétence en matière de philologie sémitique, a publié en 1906, dans la Collection Göschen, sous ce titre : *Semitische Sprachwissenschaft*, un Précis de grammaire comparée des langues sémitiques où il a condensé, sous une forme très claire, ce que l'on sait actuellement de plus certain dans ce domaine. MM. Marçais et Cohen ont eu l'excellente idée de mettre ce Manuel à la portée de tous les travailleurs français, après avoir obtenu de l'auteur qu'il l'enrichisse de remarques relatives aux dialectes arabes modernes, principalement du Maghreb. Le Précis du Dr Brockelmann comprend trois parties. La première contient des aperçus très suggestifs, malgré leur brièveté, 42 pp.) sur l'histoire externe des langues sémitiques ; la seconde traite, toujours très

succinctement, de l'écriture sémitique (14 pp.) ; la troisième expose, de manière précise et avec beaucoup d'ordre, les lois les plus importantes et les faits caractéristiques de la phonétique (56 pp.) et de la morphologie sémitiques (90 pp.) La syntaxe a été omise, pour ne pas dépasser le nombre de pages fixé par les éditeurs de la Collection Göschen. Le travail du Dr Brockelmann, en passant de l'allemand au français, a encore gagné en clarté. L'éditeur, M. Geuthner, a trouvé moyen d'en faire un très élégant petit volume, d'exécution typographique soignée, qu'il offre au prix vraiment modique de 2 francs. Il faut souhaiter, pour le progrès des études sémitiques et bibliques, que ce Précis se répande largement.

Dr H. Schloess. **Introduction à l'étude des maladies mentales.** Trad. de l'allemand par G.-L. Ardillier. Paris, Bloud. In-12, 125 pp., de la coll. « *Science et Religion* », nos 541-542. — 1 fr. 20.

L'auteur n'a eu en vue dans cet ouvrage que de vulgariser la connaissance des principales « psychoses » parmi les « profanes » qui ont besoin, par devoir même, de juger « l'homme. » C'est dire que les professeurs, les prêtres, les pères de famille eux-mêmes pourront trouver là des notions précises, qu'il leur importe de connaître sur tous les troubles mentaux depuis la mélancolie ou hypocondrie jusqu'à l'hystérie ou l'épilepsie.

E. Chipier. **La Vie Liturgique** ou l'âme se nourrissant, se consolant et tendant à sa destinée dans le service de Dieu par l'Église. 6e éd. augmentée. Paris et Lyon, E. Vitte, 1908. In-12, XXII, 434 pp. — 3 fr.

A. Vigourel. **La Liturgie et la vie chrétienne,** Paris, Lethielleux, s. d. In-8° XX-504 pp. — 4 fr.

Le premier de ces deux ouvrages liturgiques a mérité du P. Monsabré cet éloge : « Excellent livre, plein de doctrine et d'idées très élevées en même temps que très pratiques. » L'auteur nous fait entrer « dans l'intimité de l'Église » et il essaie de découvrir les trésors de vie spirituelle cachés dans son culte dont il rattache les diverses manifestations aux grandes doctrines catholiques.

Le second ouvrage est un véritable manuel de liturgie où l'auteur s'est préoccupé de faire entendre à des auditoires paroissiaux le langage des cérémonies et des rites. C'est le fruit d'une expérience certaine et d'une science incontestée : pasteurs et fidèles trouveront dans cet ouvrage un conseiller sûr pour apprécier l'harmonie et la beauté du culte de l'Église.

A.-M. Rouillon. **Le Péril des Sens.** Paris, Bloud, 1910. In-16. VII-187 pp. — 2 fr. 50.

Nous ne pouvons mieux faire, pour présenter cet excellent ouvrage, que de reproduire l'opinion d'un critique qui fait autorité en la matière, le T. R. P. Ollivier, O. P. :

«... L'auteur est un *jeune* : ce qui se reconnaît à la vivacité des tableaux, à la chaleur du style, à la vigueur des expressions, et surtout à son zèle apostolique. Sa thèse est exposée en termes clairs, précis, mais suffisamment modérés pour ne blesser aucune légitime susceptibilité. Le ton, un peu emphatique parfois, est en général noble, élevé, persuasif et pénétrant. On s'aperçoit vite que l'auteur, très pénétré de son sujet et très désireux du bien des âmes, ne cherche pas à mettre en vue sa personnalité : c'est un vrai disciple de saint Thomas d'Aquin non seulement quant à la doctrine mais aussi quant à la prédication. Soucieux avant tout de vérité, de lucidité et d'utilité, suivant le conseil du saint Docteur, il mérite d'atteindre le but que se propose tout véritable prédicateur de l'Évangile, c'est-à-dire le salut des âmes et la gloire de Dieu.

Souhaitons-lui la pleine réalisation de ses désirs et le plein succès de ses efforts. »

L. Couturat, O. Jespersen, R. Lorenz, W. Ostwald, L. Pfaundler. **Weltsprache und Wissenschaft.** Gedanken über die Einführung der internationalen Hilfsprache in die Wissenschaft. Iena, G. Fischer, 1909. Gr. in-8°, 84 pp. — 1 m.

Les Mêmes. **La Langue internationale et la Science.** Considérations sur l'introduction de la langue internationale dans la Science. Trad. par M. Boubier. Paris, Ch. Delagrave, 1909. Gr. in-8°, 67 pp. — 1 fr.

Il semble que la nécessité d'une langue internationale se fasse de plus en plus sentir dans le monde savant. Le multiplicité même des méthodes proposées qui, pendant ces dernières années, avait déconsidéré cette tentative, n'effraie plus aujourd'hui. Cet essor date surtout de la fondation, en 1901, à Paris, de la *Délégation pour l'adoption d'une langue auxiliaire internationale.* En 1907, cette Société a élu un comité international, composé de savants et de linguistes renommés, qui, après avoir étudié tous les projets anciens et nouveaux de langue universelle, a adopté, avec quelques modifications, l'*Esperanto* qui devient la base du développement de la Langue internationale. Le but de l'ouvrage que nous analysons est précisément de « montrer clairement l'état présent de la question et de prouver qu'il est aujourd'hui possible de parler de l'introduction de la L. I. dans la Science, et même de s'en occuper sérieu-

sement. » Nous croyons que les auteurs ont pleinement atteint ce but et que leurs considérations précises feront tomber bien des oppositions.

Voici d'ailleurs le sommaire des chapitres : L PFAUNDLER, Du besoin d'une langue scientifique commune ; R LORENZ, La *Délégation pour l'adoption d'une Science auxiliaire internationale ;* O JESPERSEN, Principes linguistiques servant de base à la construction de la Langue auxiliaire internationale. — *Annexe :* Critique de l'Esperanto ; L. COUTURAT, Sur l'application de la logique au problème de la Langue Internationale ; R. LORENZ, Des rapports de la Langue Internationale avec la Science ; W. OSTWALD, La question de la Nomenclature ; L. PFAUNDLER, Conclusion : Lecture, écriture et usage oral. APPENDICES : Spécimens, etc.

G. DEL VECCHIO. **I presupposti filosofici della Nozione del Diritto.** Bologne, N. Zanichelli, 1905. In-8°, 192 pp. — 4 fr.

— **Los supestos filosóficos de la noción del Derecho.** Traducción y Prólogo de M. CASTANO *(Biblioteca Jurídica de Autores españoles y extranjeros).* Madrid, Reus Fils, 1908. In-8°, 210 pp. — 4 fr.

La notion philosophique du droit n'a pas encore été établie. C'est pour en préparer les éléments et indiquer la méthode à suivre que cet ouvrage a été écrit. Après avoir montré la nécessité d'une définition logique du droit et réfuté les déductions du scepticisme juridique, l'auteur montre la genèse du droit naturel. Puis passant en revue les conditions historiques de cette notion et son développement progressif, il montre d'une façon très judicieuse que la définition du droit ne peut pas se déduire du contenu de l'expérience juridique. Sa conclusion est que « l'essence du droit ne peut être constituée que par sa forme pure, qui se présente à la raison comme un concept et se distingue comme telle de son contenu soit empirique, soit transcendantal. Cette démonstration établit les bases des recherches ultérieures et en marquant bes limites assure sa légitimité. » Cette étude témoigne d'une connaissance approfondie des suestions juridiques.

Les nombreuses références qui remplissent chaque page fournissent une abondante bibliographie de la philosophie du droit et les aperçus historiques sur les différentes écoles juridiques rendent cet ouvrage fort intéressant. Il convient de signaler pourtant les préférences marquées de l'auteur pour la philosophie de Kant qu'il voudrait adapter aux théories juridiques.

J.-M. MONSABRÉ, O. P. **La Prière divine, le « Pater ».** Paris, Lethielleux, s. d. In-12, 402 pages. — 3 fr. 50.

Nous sommes heureux de faire connaître à nos lecteurs un nouveau volume des Œuvres posthumes du P. Monsabré. Ce traité sur le *Pater* fera suite heureusement au volume déjà publié de son vivant sur la Prière. Le Commentaire que le P. Monsabré a fait de cette divine formule nous semble son œuvre la meilleure. Son style y apparaît simple, discret, éclairé et pieux. On y remarque une limpidité de pensée et une suavité de piété, qu'il ne s'est pas connue peut-être, comme si l'aube de la divine lumière dont il était proche, avait pénétré de ses rayons cette œuvre suprême, dont il avait dit : ce sera la dernière. On sent que le grand orateur de Notre-Dame veut parler avec douceur et humilité de la prière si douce et si humble de Jésus-Christ.

A. GEMELLI, O. F. M. **Non Mæchaberis.** Disquisitiones medicæ in usum confessariorum. In 8°. IV. 248 p. Rome. Fr. Pustet, 1910. — 3 fr. 50.

Comme son sous-titre l'indique, ce livre est destiné aux Confesseurs, auxquels il rendra service. L'auteur, le P. A. Gemelli, avant de revêtir la bure de S. François, avait exercé la médecine et la chirurgie, et enseigné l'histologie à l'université de Pavie. Son sentiment n'est donc pas à mépriser sur un sujet aussi délicat que celui qu'il traite et qui touche à la morale aussi bien qu'à la médecine. Les Confesseurs trouveront dans son travail non seulement les diagnostics qui leur permettront d'apprécier la responsabilité des actes impurs commis par leurs pénitents, mais aussi des raisons toutes particulières fournies par la science médicale et qui fortifieront celles que leur donne la théologie morale pour combattre le péché d'impureté sous toutes ses formes. Les exigences de l'hygiène somatique, loin de contredire les exigences de l'hygiène psychique, ne font que les corroborer. J. N.

E. VACANDARD. **Vie de Saint Bernard, abbé de Clairvaux** Paris, J. Gabalda. 1910, 4e éd. revue et mise à jour. 2 vol. In-16, LV-516 et 576 pp.

*University of California Publications in Philosophy.* Berkeley, the University Press. 1909. 3 fasc. gr. In-8° :

Vol. 2, n° 1, HARRY ALLEN OVERSTREET. **The Dialectic of Plotinus.** pp. 1-29.

Vol. 2, n° 2, W. E. HOCKING. **Two Extensions of the use of Graphs in elementary Logic,** pp. 31-44.

Vol. 2, n° 3. — **On the Law of History,** pp. 45-65.

W. SCHMIDT S. V. D. **Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen.** « Studien und Forschungen zur Menschen- und Völkerkunde, » hrsg. von G. BUSCHAN, VI/VII.) Stuttgart, Strecker et Schröder, 1910. Gr. In-8°, IX-315 pp. — 9m60.

Th. GRANDERATH et C. KIRCH. S. J. **Histoire du Concile du Vatican depuis sa première annonce jusqu'à sa prorogation d'après les documents inédits.** Traduit de l'allemand par des religieux de la Cie de Jésus. Tome II, 1re partie : **L'ouverture du Concile et les premiers débats.** Bruxelles, A. Dewit, 1909. Gr. In-8°, 477 pp. — L'ouvrage complet, 40 frs.

G. REVAULT D'ALLONNES. **Lamarck, Choix de textes et Introduction.** Paris, L. Michaud. s. d. In-12, 223 pp., de la coll. « *Les grands Philosophes Français et Étrangers* », 14 grav. et portraits. — 2 fr.

P. ARCHAMBAULT. **Montesquieu, Choix de textes et Introduction.** Préface de H. BERTHÉLEMY. Ibid., s. d. In-12, 224 pp., de la même coll. 12 grav. et portraits. — 2 fr.

Dr A. MARIE. **Les Dégénérescences auditives.** Paris, Bloud, 1910. In-12, 110 pp. de la « *Collection de Psychologie expérimentale et de Métapsychie,* » Dir. R. MEUNIER, n° 12. — 1 fr. 50.

Dr LEGRAIN. **Les Folies à éclipse.** Ibid., 1910, In-12, 119 pp.. de la même coll., n° 14. — 1 fr. 50.

Drs P. MEUNIER et R. MASSELON. **Les Rêves et leur interprétation.** Ibid., 1910. In-12, 213 pp., de la même coll., nos 15-16.

**Lourdes im Lichte deutscher medizinischer Wissenschaft.** Bericht über den Münchener Lourdes-Prozess vom 20 und 22 novemb. 1909... hrsg von Dr Ed. AIGNER. München, J.-F. Lehmann, 1910. In-8°, 62 pp. — 1 m. 20.

P. GEMAHLING. **Études sur l'organisation du travail et la concurrence. II : Travailleurs au rabais.** La Lutte Syndicale contre les sous-concurrences ouvrières. Paris, Bloud, 1910. Gr. In-8°, 432 pp. — 7 fr. 50.

V. DILIGENT. **Les Orientations syndicales.** Ibid., 1910. In-16, 248 pp., de la Coll. « *Études de Morale de Sociologie.* » — 3 fr.

G. DEHERME. **La Crise Sociale.** Ibid., 1910. In-16, 375 pp., de la même Coll. — 3 fr. 50.

H. CLÉMENT. **La Dépopulation en France.** Ibid. 1910. In-16, 367 pp., de la même Coll. — 3 fr. 50.

J. FRANÇAIS. **L'Église et la Sorcellerie.** Précis historique suivi des documents officiels, des textes principaux et d'un procès inédit. Paris, E. Nourry, 1910. In-12, 272 pp., de la « *Bibliothèque de Critique religieuse.* » — 3 fr. 50.

P. DUHEM. **Un précurseur français de Copernic : Nicole Oresme (1377).** Extrait de la *Revue générale des Sciences.* du 15 nov. 1909. Paris, A. Colin, 1909. In-8°, 27 pp.

— **Sur la Découverte de la chute des graves.** Extrait des *Atti del IV. Congresso intern. dei Matematici*, Roma, 6-11 aprile 1908, vol. III, Sez. IV : Quest. filosofiche, storiche, didattiche, pp. 432-435. Roma, tip. dell. R. Acad. dei Lincei, 1909. In-4°.

P. DHORME. O. P. **La religion Assyro-Babylonienne.** Conférences données à l'Institut catholique de Paris. Paris, Gabalda, 1910. In-12, XII-319 pp., de la Coll. « *Études palestiniennes et orientales.* » — 3 fr. 50.

G. DEL VECCHIO. **Un punto controverso nella storia delle dottrine politiche.** Nota

critica. Extrait de la *Rivista italiana di Sociologia*, XIII (1909), 5-6. Rome, 1909. In-8°, pp.

P. SUAU. S. J. **Histoire de S. François de Borgia. 3e Général de la Cie de Jésus (1510-1572).** Paris, Beauchesne. 1910. Gr. In-8°, 591 pp. — 7 fr. 50.

G. FROMMEL. **La vé ité humaine.** Un cours d'Apologétique, 1ère partie. St Blaise (Suisse), Foyer Solidariste, 1910. In-16, 500 pp. — 4 fr.

F. W. FŒRSTER. **L'École et le Caractère.** La pédagogie de l'obéissance et la réforme de la discipline scolaire. Trad. par P. BOVET, 2e éd. revue. Ibid., 1910. In-16, 285 pp., de la *Collection d'actualités pédagogiques*.— 3 fr.

F. LEENHARDT. **L'évolution. doctrine de liberté.** Ibidem, 1910. In-16, 157 pp., de la « *Collection d'études religieuses* ». — 2 fr.

Ph. VIREY. **La Religion de l'ancienne Égypte.** Paris, Beauchesne, 1910. In-12, 352 pp., de la Coll. « *Études sur l'histoire des religions* », 4. — 4 fr.

P. CHARLES. **La Foi.** Paris, Bloud, 1910. In-12, 64 pp., de la Coll. « *Science et Religion* » (Quest. théol. n° 557). — 0 fr. 60.

A. MENZEL. **Die Grundlagen der Fichteschen Wissenschaftslehre in ihrem Verhältnis zum Kantischen Kritizismus.** Leipzig, Brockhaus, 1909. In-8°, VIII-140 pp.

Ch. PESCH, S. J. **Prælectiones dogmaticæ.** Tome VIII : **De Virtutibus in genere, De Virtutibus theologicis.** Ed. 3a. Freiburg i. Br., B. Herder, 1910. In-8°, X-344 pp. — 6 fr. 75.

**Clericus devotus. Orationes, Meditationes et Lectiones sacræ ad usum sacerdotum et clericorum.** Ibid., s. d. In-32, XII-488 pp. — 3 fr. 60.

**I Lirici Greci (Elegia e Giambo).** Tradotti da G. FRACCAROLI, Turin, Bocca, 1910. In-8°, XI-300 pp. de la Coll. « *Il pensiero greco* », 5. — 6 fr.

R. G. BURY. **The Symposium of Plato,** edited with Introduction, critical notes and Commentary. Cambridge (Angl.), W. Heffer, 1909. In-8°, LXXI-179 pp. — 7 sh.

Ch. DE SMEDT, S. J. **Notre Vie surnaturelle, son principe, ses facultés, les conditions de sa pleine activité.** Tome I. Bruxelles, A. Dewit, 1910. In-12, XVI-572 pp.

Chr. J. DETER. **Abriss der Geschichte der Philosophie.** Neunte neu bearbeitete Aufl. von Dr M. FRISCHEISEN-KÖHLER. Berlin, W. Weber, 1910. In-8°, VI-178 pp. — 3 m. 20.

C. H. BOMPAS. **Folklore of the Santal Parganas.** Traduction. London, D. Nutt, 1909. In-8°, 483 pp.

J. LOTTIN. **Le Calcul des Probabilités et les Régularités statistiques.** Extrait de la *Revue Néo-Scolastique*, févr. 1910. Louvain.

J. BAUMANN. **Der Wissensbegriff.** Heidelberg, C. Winter, 1908. In-8°, VIII-231 pp., de la Coll. « *Synthesis, Sammlung historischer Monographien philosophischer Begriffe* », I. — 3 m.

G. Fr. WAGNER. **Encyklopädisches Register zu Schopenhauer's Werken.** Karlsruhe, G. Braun, 1909. Gr. in-8°, XI-597 pp. — 19 m.

G. RAUSCHEN. **L'Eucharistie et la Pénitence durant les six premiers siècles de l'Église.** Trad. de l'allemand par M. DECKER et E. RICARD. Paris, Gabalda, 1910. In-12, VII-245 pp. — 3 fr.

G. Remacle. **La Philosophie de S. S. Laurie.** Paris, Alcan, et Bruxelles, Lamertin, 1909. In-8°, XXXIII-524 pp. — 7 fr. 50.

**Revue historique,** t. CIII, n° 1 (Janv.-févr. 1910). Ibidem.

G. Bardy. **Didyme l'Aveugle.** Paris, Beauchesne, 1910. In-8°, XII-280 pp., des « *Études de théologie historique* », publ. sous la dir. des prof. de Théol. à l'Inst. cath. de Paris.

Mgr G. J. Waffelaert. **Méditations théologiques.** Bruges, Ch. Beyaert, et Paris, Lethielleux, 1910. 2 vol. in-12, XXIV-677 et VIII-438 pp. — 6 fr.

L. Heinrichs. **Die Genugtuungstheorie des hl. Anselmus von Canterbury** (« *Forschungen zur christlichen Literatur-und Dogmesgeschichte* », hrsg. von A. Ehrhard, u. J. P. Kirsch, IX, 1.). Paderborn, Schöningh, 1909. In-8°, XII-173 pp. — 5 m. 60.

A. Prumbs. **Die Stellung des Trienter Konzils zu der Frage nach dem Wesen der heiligmachenden Gnade.** Ibidem, 1909. In-8°, VIII-127 pp., de la même coll. IX, 4. — 4 m.

A. Masnovo. **Nuovi contributi alla Storia del Neo-Tomismo.** Extrait de la *Rivista di Filosofia neo-scol.*, II (1910), pp. 69-77. Florence, Libr. edit. fiorentina.

E. Mangenot. **La Résurrection de Jésus,** suivie de deux appendices sur la Crucifixion et l'Ascension. Paris, Beauchesne, 1910. In-16, 404 pp., de la « *Bibliothèque apologétique* », 9. — 3 fr. 50.

M. Goguel. **L'Eucharistie des origines à Justin martyr.** Paris, Fischbacher, 1910. Gr. in-8, IX-338 pp. — 10 fr.

— **Les Sources du Récit Johannique de la Passion.** Ibidem, 1910. Gr. in-8, 112 pp. — 3 francs.

P. Chouet. **La Sacrée Pénitencerie Apostolique.** Étude de droit et d'histoire. Thèse de doctorat. Lyon, impr. M. Pacquet, 1908. Gr. in-8, IV-137 pp.

E. Amann. **Le Protévangile de Jacques et ses remaniements latins.** Introduction, textes, traduction et commentaire. Paris, Letouzey et Ané, 1910. In-8, IX-378 pp., de la Coll. « *Les Apocryphes du N. T.* », publiés sous la dir. de J. Bousquet et E. Amann. — 6 francs.

IMP. DESCLÉE, DE BROUWER ET Cie, LILLE.

# Les théories politiques de S. Thomas d'Aquin et la pensée d'Aristote [1]

C'est chez Aristote qu'il faut chercher d'abord l'origine des théories politiques de saint Thomas d'Aquin, parce qu'il est le principal fondateur de la science politique et le penseur de l'antiquité païenne auquel saint Thomas a le plus emprunté. Sans doute, Aristote avait eu des précurseurs comme il a eu des successeurs et l'influence des uns et des autres peut parfois se retrouver chez saint Thomas d'Aquin, mais cette influence y est surtout indirecte ou accessoire. Elle vient ordinairement d'Aristote, ou par Aristote, qui fait connaître Platon en le combattant ou en adoptant ses vues, et sur la doctrine duquel les autres théoriciens de l'antiquité, tels que Cicéron, se sont tous plus ou moins appuyés. C'est donc la *Politique* d'Aristote qu'on doit examiner en premier lieu et presqu'uniquement pour apprécier l'importance des emprunts faits par Thomas d'Aquin à l'antiquité païenne sur la question qui nous occupe.

A vrai dire, la science politique, telle que nous la concevons, n'a guère commencé d'exister qu'avec lui. Auparavant, Platon avait attribué à la *Politique* la mission de tracer le plan de l'État idéal en définissant la meilleure forme de gouvernement. Aristote s'est bien, comme lui, demandé si on ne pouvait imaginer et offrir aux hommes un type supérieur d'organisation politique, mais il s'est efforcé de rester toujours, à la différence de Platon, en contact avec les réalités et les nécessités pratiques. C'est pourquoi il a porté ses investigations sur toutes les constitutions existantes et imaginables, et tenté de découvrir les principes qui leur donnent naissance, les font vivre ou les ruinent; c'est seulement ensuite qu'il a cherché comment on pourrait unir les meilleurs d'entre eux pour en constituer une

1. Cet article est extrait d'un volume qui paraîtra prochainement à la librairie Alcan sous le titre : *L'idée de l'État dans saint Thomas d'Aquin*.

forme de gouvernement plus parfaite; encore cette forme n'est-elle pas à considérer comme absolument fixée, elle doit pouvoir souffrir des applications et des modifications diverses au lieu de se présenter comme une constitution idéale, mais peut-être impraticable. Telle est aussi l'idée directrice de la doctrine politique de saint Thomas; il a beaucoup moins prétendu décrire une constitution modèle que mettre en lumière les éléments constitutifs de tout bon gouvernement. Et il s'est ensuite arrêté avec quelque complaisance sur les avantages que pourrait donner leur combinaison. Le caractère général des deux œuvres est donc semblable ou du moins la substance de celle d'Aristote est passée dans celle de Thomas d'Aquin, qui cependant la corrige sur certains points et la pénètre d'un esprit nouveau.

## I

C'est tout d'abord l'idée, je ne dis pas de l'État, mais de sa nécessité que saint Thomas, témoignant en cet emprunt même d'un esprit novateur, reprend à Aristote. Les théologiens qui l'avaient immédiatement précédé, ou même qui vivaient de son temps, étaient d'un avis différent sur ce point capital : pour Alexandre de Halès (1) ou pour l'auteur de la compilation qui porte son nom (2) et qui pourtant avait déjà utilisé les écrits d'Aristote, de même que pour Saint Bonaventure (3), l'État n'a pas un pouvoir propre qu'il tienne de la seule nature des choses et qui soit légitime par lui-même toujours et partout. Il n'existe comme tel que dans l'Église et par l'Église : sans société religieuse pas de société civile; la société surnaturelle confère seule à la société naturelle son droit à l'existence. Saint Bonaventure justifie ces assertions en disant que le droit de souveraineté ne naît que dans l'état de nature pécheresse (4); si l'homme n'avait pas

1. *Summa*, pars III, q. 48, Membrum I, art. I resp.

2. On commence à admettre maintenant que la *Somme* publiée sous le nom d'Alexandre de Halès est très loin de lui appartenir tout entière. En son état actuel, c'est une compilation dans la composition de laquelle entrent pour la plus grande part des éléments empruntés à des auteurs postérieurs, et notamment à saint Thomas lui-même. Mais, sur la question du pouvoir politique, elle paraît bien représenter un stade de pensée plus ancien et il y a lieu d'en parler en même temps que des travaux des prédécesseurs de Thomas d'Aquin. Cf. P. MANDONNET, compte-rendu de *Abélard et Alexandre de Halès, créateurs de la méthode scolastique*, de F. Picavet (*Revue thomiste*, 1896, p. 691).

3. *Lib. Sententiarum* II, dist. 44, p. 2.

4. Cf. JANET, *Histoire de la science politique*, 2e éd., Ia, p. 361 seq.

péché, il n'aurait pas à obéir à son semblable. Et cette autorité matérielle de l'homme sur l'homme, issue de la faute et qui n'est par elle-même que l'exercice d'une force, ne se légitime qu'envisagée en fonction d'une autorité plus haute, celle qui a qualité pour diriger l'homme pécheur dans le chemin de la régénération. Saint Thomas au contraire soutient formellement (1) que, dans l'état d'innocence, la domination de l'homme sur l'homme pouvait déjà s'exercer, et il en donne ces deux motifs que l'homme est un être social et que, parmi des êtres vivant en société, la science et la justice éminentes des uns doivent être employées pour le plus grand profit des autres, ce qui signifie que les premiers doivent commander aux seconds (2). Autrement dit, l'état de société est un état nécessaire et c'est de cette nécessité que celle du pouvoir, proclamée dans le *De regimine Principum* (3), se déduit comme un corollaire. Ce point de vue était nouveau pour l'époque; saint Thomas, en s'y plaçant, s'est fait le disciple d'Aristote et non pas de la tradition scolastique antérieure.

Ainsi, le point de départ, tout positif, est le même chez le philosophe hellénique et le docteur chrétien. On constate ensuite que leur méthode pour déterminer les conditions de la vie politique, préalablement reconnue nécessaire, concorde aussi. La hiérarchie des groupements sociaux qui, commençant par la famille et continuant par le village, aboutit au groupement politique proprement dit, la cité, est analogue (4), augmentée seulement par saint Thomas dans le *De regimine principum* de la province, qui, mieux que la cité, correspondrait à l'État tel que nous l'entendons. Il importe de noter toutefois que, sur ce sujet des conditions fondamentales de la société politique, l'accord entre saint Thomas et Aristote ne se maintient pas jusqu'au bout, puisqu'Aristote pose l'esclavage à la base de la société et fait de l'État une association d'hommes libres, nourri par un peuple d'esclaves (5). Saint Thomas accepte le servage, qui n'est pas l'esclavage, mais, en étant issu ou lui ressemblant, en diffère beaucoup juridiquement, et s'en éloigne historiquement de plus en plus; et encore la constitution de la cité telle

1. *Summ. theol.* I, q. 96, art. I.
2. Cf. q. 92, art. I, ad. 2; *Sent.* II, dist. 44, q. I, art. 2. c.
3. L. I, c. 1.
4. Cf. Aristote, *Pol.*, I, I, et S. Thomas, *De regimine principum*, L. I, ch. 1.
5. Aristote, *ibid.*, I, II.

qu'il la conçoit n'exige-t-elle pas cette institution. La divergence est sérieuse. Mais le langage est analogue et pourrait faire illusion. Saint Thomas a failli donner à croire qu'il était ici plus aristotélicien que chrétien.

## II

Original par rapport à ses devanciers immédiats en substituant à la leur la théorie aristotélicienne de la nécessité naturelle du pouvoir, saint Thomas d'Aquin fait encore preuve d'initiative en exploitant Aristote sur la question de l'origine de ce pouvoir.

Tout pouvoir vient de Dieu : c'est l'enseignement catholique, et il n'a pas manqué de le reproduire. Mais il trouvait dans la philosophie grecque d'autres données : Aristote disait, par exemple, que le fondement du pouvoir résidait dans la *vertu* de son détenteur. Saint Thomas s'est rendu compte que les deux doctrines pouvaient se juxtaposer, parce qu'elles étudiaient le sujet sous deux aspects distincts. Rappeler que tout pouvoir vient de Dieu, parce que Dieu est le maître suprême de la société des hommes et que les souverains terrestres n'y sont que ses délégués, ne dispense pas de chercher quelle est la source humaine de cette délégation divine. Et faire ainsi tout le tour de la question, c'était encore une nouveauté, mais cette nouveauté, c'est de l'influence d'Aristote qu'elle procédait, puisque saint Thomas, après avoir traité son sujet en théologien, complétait sa solution en philosophe empirique.

Son dernier mot pourtant n'est pas d'un aristotélicien pur; là même où il suit son maître de plus près, il n'accueille pas telles quelles ses conclusions. Aristote, voulant établir quel est le véritable fondement de la souveraineté, parle d'intelligence et de raison; il fait d'un principe intellectuel le principe même du droit, et il exprime en cela cette idée très juste qu'il n'y a de légitime pouvoir que celui dont la « vertu politique » procure le bien des citoyens et satisfait ainsi les vraies exigences du bien public. Saint Thomas, fortement imbu de la haute valeur de l'intelligence, s'est rallié sans peine à la thèse d'Aristote et, à ne regarder que certains passages de ses écrits, les partisans du « despotisme éclairé » auraient presque eu de quoi le revendiquer pour un des leurs. Mais justement il

ne s'en est pas tenu là, et, tout en convenant, avec Aristote, que la capacité politique est encore le meilleur titre à l'exercice du gouvernement, il a jugé indispensable d'y joindre le consentement, au moins tacite, des gouvernés. Le bon gouvernement est celui qui répond aux aspirations de la conscience nationale, fût-elle encore obscure et comme latente; mais il faut aussi qu'il soit accepté, s'il n'est pas choisi, par la volonté populaire qui, d'une façon implicite, à défaut d'une manifestation formelle, interprète ses aspirations. Cette adjonction d'un élément volontaire à l'élément purement intellectuel, la part accordée à la liberté à côté de la raison pure, le droit politique reposant, en dernière analyse, sur un contrat ou quasi contrat, ce n'est plus de l'aristotélisme. On y pourrait voir du platonisme, puisque Platon a émis dans les *Lois* des vues assez analogues; mais, comme saint Thomas n'avait pas lu ce dialogue, ce ne serait jamais que du platonisme transmis par saint Augustin, un emprunt fait à l'antiquité chrétienne plus qu'à l'antiquité païenne; en outre la proclamation de ce principe de souveraineté prend chez saint Thomas un accent particulier. C'est bien, ce semble, son apport personnel à la théorie de l'origine du pouvoir. Il n'est pas douteux que cette théorie y gagne et qu'un des vices qu'elle présentait chez Aristote ne soit par là corrigé, grâce peut-être à l'inspiration plus ancienne, et qui ne serait qu'indirecte, de Platon, mais, plus encore et plus sûrement sans doute, à celle du christianisme, aux leçons de l'histoire et au mérite propre de l'auteur.

## III

Le vice du système aristotélicien auquel on songe ici, c'est qu'il peut favoriser la tyrannie. Si la vertu fonde le pouvoir, le gouvernement idéal ne sera-t-il pas la monarchie absolue entre les mains d'un souverain parfait? Voilà le « despotisme éclairé », voilà le rêve du « bon tyran », que Platon et Aristote ont caressé, sans pourtant s'y laisser prendre, et dont le souvenir se retrouve chez saint Thomas. Mais il en a vite saisi le danger. Le « bon tyran » risque de devenir le mauvais tyran ou un tyran tout court, et voilà le plus décisif argument pour ne pas s'abandonner à l'autorité illimitée d'un homme, quelque confiance qu'inspirent ses qualités. Cette préoccupation de la tyrannie est très marquée chez saint Thomas; c'est là un thème

sur lequel il est plus d'une fois revenu. Est-ce encore chez lui une réminiscence grecque? On le penserait volontiers si l'on se rappelle combien Aristote s'est occupé des tyrans dans sa *Politique* (1). Mais les tyrans dont s'occupe Aristote ne ressemblent pas autant que la similitude des noms le donnerait à supposer à ceux qui préoccupent saint Thomas. Pour celui-ci, le tyran est le prince qui abuse de son pouvoir, et ce qui l'intéresse c'est de montrer les remèdes à ce mal; son but, en raisonnant sur la tyrannie, est tout pratique, comme la représentation qu'il s'en fait est d'ordre tout éthique : le tyran est un mauvais roi et pas autre chose. Ce n'est pas que la définition aristotélicienne de la tyrannie soit étrangère à la considération de moralité : la tyrannie, qu'Aristote appelle une déviation, παρέκβασις, de la monarchie, est la forme mauvaise du gouvernement monarchique. Mais ce régime n'est pas seulement mauvais parce que celui qui y préside est tel, il est par soi-même un type spécifique de gouvernement, mauvais par essence. Les tyrans grecs, sur lesquels Hérodote avant Aristote nous a largement documentés, ont détenu une autorité d'un genre très particulier que toute la tradition littéraire de la Grèce, d'Hérodote à Aristote, en passant par Thucydide et Platon, est d'accord pour condamner. Et, si l'on cherche quels attributs communs justifient le groupement sous une dénomination unique de ces personnages dont l'histoire est cependant assez variée, on s'aperçoit qu'il n'y en a qu'un : l'absolutisme de leur pouvoir.

Le tyran est un souverain absolu régnant le plus souvent par l'emploi de la force matérielle dans des pays inaccoutumés au despotisme. L'opposition que les philosophes helléniques mettent entre la royauté et la tyrannie n'est donc pas, ou n'est pas seulement, d'ordre moral (2), mais avant tout d'ordre politique. Ce qu'ils réprouvent dans la tyrannie, ce n'est pas exclusive-

1. Cf. surtout livres III et V (VIII).

2. Fustel de Coulanges (*La cité antique*. p. 209 et 323, 14e édit.) a soutenu que la différence était surtout d'ordre religieux : le roi est le souverain revêtu d'un caractère sacré, issu des dieux et prêtre suprême de la cité qu'il gouverne ; les anciens rois grecs sont des rois de droit divin, mais non pas absolus ; le tyran au contraire est un souverain purement laïque, représentant, à l'époque où il apparaît, cette nouveauté, le pouvoir de l'homme sur l'homme. Et de fait beaucoup de tyrans se différencient par là des anciens rois de la Grèce patriarcale ; mais il est des titulaires des plus antiques monarchies helléniques, des rois regardés comme des descendants des dieux ou des héros, chefs de familles religieuses, et que l'on a cependant mis au nombre des tyrans, comme Phidon d'Argos. auquel on a donné ce nom uniquement parce qu'il a débarrassé sa royauté des entraves traditionnelles dans les États doriens et gouverné en roi absolu.

ment, ni peut-être même principalement, l'usage mauvais, oppressif, *tyrannique*, au sens moderne du terme, du pouvoir, mais au moins autant la nature de ce pouvoir, sans bornes, sans contrôle et sans responsabilité. Lorsque Platon et Aristote paraissent un instant éblouis par la vision du régime idéal que serait la royauté absolue d'un monarque parfait, ils savent bien qu'ils sont dans la chimère ou dans l'abstraction, et l'absolutisme concret leur fait horreur. Il s'était incarné dans des faits, réalisé dans une histoire qui n'était pas encore très éloignée d'eux, qui avait du reste été mélangée de bien et de mal, mais dont on s'était rappelé le mal beaucoup plus que le bien. Il est peu surprenant que, dans ces conditions, les penseurs grecs aient été si unanimes et si constants à critiquer vivement et ce régime et ceux qui l'avaient personnifié. La tyrannie répondait, pour eux, à une réalité très précise; l'étude approfondie qu'ils en ont faite repose sur une expérience historique bien déterminée.

Pour saint Thomas, qui témoigne à l'égard des tyrans d'une égale sévérité, la tyrannie ne correspond pas à une forme gouvernementale aussi nettement définie. En faisant, dans ses considérations sur les différentes catégories de gouvernement, porter quelques-unes de ses réflexions sur la tyrannie, dont il avait lu la mention fréquemment répétée dans la *Politique* d'Aristote, il était évidemment animé du souci de suivre dans ses diverses parties le classement de son grand initiateur, mais il n'a pas, sur ce point spécial, comme sur quelques autres, en usant du même mot, entendu la même chose que lui. Il n'avait vraisemblablement des tyrans grecs qu'une connaissance superficielle, et rien n'indique qu'il ait entrevu par quelles marques distinctives le régime qu'ils avaient institué se classe à part entre ceux qui ont, depuis lors, reçu le même nom. Au surplus, ce n'est pas par le sens historique que les hommes du moyen âge ont le plus brillé. En revanche, Thomas d'Aquin connaissait des souverains du XII^e et du XIII^e siècles qui avaient mésusé de leur pouvoir, le transformant en un despotisme oppresseur de leurs sujets et se mettant en rébellion contre les lois morales et religieuses. C'étaient là pour lui des tyrans, et tel est bien le sens que le mot avait pris depuis l'antiquité grecque : on flétrit du nom de tyran le mauvais prince qui gouverne ses sujets en les opprimant. Un gouvernement de cette sorte ne demande pas tant à être étudié qu'à être combattu; la description de la tyrannie importe

moins à saint Thomas que la recherche des moyens de la faire disparaître ou de l'empêcher de naître. Moyens préventifs ou répressifs, voilà ce qui attire son attention, et c'est une des raisons de sa sympathie pour le « gouvernement mixte », monarchie tempérée ou république sagement organisée, que ce gouvernement constitue l'un de ces moyens.

## IV

Le gouvernement mixte est déjà sommairement décrit par Aristote, et ainsi saint Thomas, qui a emprunté à celui-ci deux thèses capitales, celle de la nécessité même de l'État et celle de l'origine humaine du pouvoir, mais qui l'a suivi beaucoup plus en apparence qu'en réalité en s'intéressant, comme lui, à la tyrannie, se retrouve d'accord avec lui sur un troisième point fondamental, l'esquisse d'un système de gouvernement, qui n'est pas un type spécifique arrêté et fixé, mais qui, cherchant à prendre aux autres leurs éléments les meilleurs et les combinant en modes variables, peut s'adapter aux circonstances diverses et a chance de rester longtemps le meilleur en fait, par sa capacité même d'évolution. Ici la pensée d'Aristote apparaît tout d'abord comme procédant d'une analyse plus rigoureuse que celle de saint Thomas : pour bien mesurer la supériorité du gouvernement mixte, n'est-il pas utile d'avoir au moins soupçonné la « distinction des pouvoirs »? Elle n'a pas échappé à Aristote; on lit dans la *Politique* : « Il y a dans tout gouvernement trois parties. L'une est la partie chargée de délibérer sur les affaires publiques, la seconde est celle qui exerce les magistratures, la troisième est celle qui est chargée de rendre la justice (1). » Ne dirait-on pas déjà Montesquieu enseignant à distinguer le pouvoir législatif, le pouvoir exécutif et le pouvoir judiciaire? Il n'y a rien dans saint Thomas d'Aquin de comparable à ce passage. Mais, lorsqu'il s'agit de donner une solution au problème de l'attribution du pouvoir à un seul, ou à certaines catégories, ou à la totalité des individus qui composent la société, Aristote est beaucoup moins net. Il loue l'équilibre d'un gouvernement mixte, partagé, comme celui de Lacédémone, entre la royauté, le Sénat, et les éphores pris parmi les citoyens, dans lequel sont assurées « la coopération de tous

1 *Pol.*, L. IV, chap. VI, § 1.

et la satisfaction de chacun dans sa sphère, choses qui sont nécessaires au salut de l'État (1) », et saint Thomas ne dit pas autre chose ; mais, par ailleurs, Aristote semble hésitant et l'on ne sait où vont, au juste, ses préférences : la démocratie sans unité de direction ni stabilité garantie à laquelle il a l'air de se rallier pourrait-elle correspondre à son idéal ? Saint Thomas ainsi que lui, confère le droit de suffrage au peuple et confie l'administration aux citoyens éclairés, mais, grâce au souverain ou chef d'État, l'unité du pouvoir fait dans la cité l'unité de direction que la constitution d'Aristote ne lui procurait pas suffisamment.

Aussi bien ce n'est peut-être pas uniquement Aristote ni d'autres penseurs de la Grèce et de Rome qui ont suggéré à saint Thomas sa conception du gouvernement mixte. Elle avait cependant été préconisée par bon nombre et par les plus remarquables des théoriciens de l'antiquité classique. Avant Aristote, Platon, abandonnant dans les *Lois* son gouvernement idéal de philosophes, glorifié dans la République, reconnaît la nécessité de l'union des principes des deux formes gouvernementales extrêmes, la monarchie et la démocratie ; il faut, écrit-il, que toutes les deux restreignent leur principe dans de justes limites et fassent quelque concession au principe contraire : la monarchie à l'indépendance, et la démocratie à l'obéissance ; dans l'application, le pouvoir revient aux plus sages ; mais c'est au peuple lui-même, dont le sort sera plus tard entre leurs mains, qu'il appartient de les désigner. Le mérite de l'élu et le libre choix de l'électeur, fondement de la souveraineté, cela ressemble bien à saint Thomas ; et, si celui-ci avait eu entre les mains le dialogue des *Lois*, l'influence platonicienne serait difficile à révoquer en doute. Mais nous savons qu'il n'en est pas ainsi. Polybe s'était également prononcé en faveur du gouvernement mixte, qu'il retrouvait, dit-il, dans la constitution romaine, les consuls, le Sénat et les tribuns représentant respectivement les formes monarchique, aristocratique et démocratique, s'équilibrant l'une par l'autre. Et telle est encore l'opinion professée par Cicéron dans le *De republica* où il nous montre de même le gouvernement mixte réalisé dans les institutions politiques de Rome. On voit donc que les devanciers ne manquaient pas auxquels saint Thomas aurait pu emprunter

1. *Ibid.*, Liv. II, chap. XIV.

sa conception du gouvernement mixte. Il est naturel de croire qu'il ait mis à profit ceux dont il aurait eu quelque connaissance, fût-elle indirecte, et il est évident, en tout cas, qu'il a retenu le principe posé par Aristote de « l'importance de la coopération de tous au maintien de l'État ». Mais c'est aussi à la première organisation politique des Hébreux, longuement étudiée par lui dans la *Somme* (1), qu'il paraît avoir demandé une part de son inspiration, tout en subissant fortement ou en acceptant largement l'influence de l'antiquité païenne. Il s'était, surtout au moyen d'Aristote, assimilé la philosophie antique d'aussi complète façon qu'il était loisible de le faire alors, mais il en contrôle les théories par les doctrines de la Bible et du Christianisme.

## V

Nous en aurons une nouvelle preuve si nous passons au rôle du pouvoir politique. En plusieurs passages, on constate sur ce sujet la conformité de la doctrine de saint Thomas et de celle d'Aristote, mais le fond des deux conceptions n'est pas le même et les différences sont visibles. Tous les conseils relatifs à des questions d'ordre matériel que saint Thomas adresse aux souverains sur la construction des villes, leur assainissement, leurs travaux de défense, l'agriculture, le commerce, sont déjà dans Aristote. Aristote examine « la manière dont il faut régler ce qui concerne le territoire, les travaux des ports, les communications par mer et la puissance navale (2) »; il se montre, en traitant du commerce, partisan d'un protectionnisme que saint Thomas recommande après lui; il dit un mot des importations et des exportations, s'occupe de la défense de la cité et de la colonisation. Plusieurs de ces réflexions s'appliquent à l'hypothèse d'un État à créer et non déjà organisé; on doit expliquer ces préoccupations par ce fait que, les Grecs étant un peuple colonisateur, auquel la royauté macédonienne, en se lançant dans d'immenses conquêtes, venait, au temps d'Aristote, d'ouvrir des horizons nouveaux et agrandis, il pouvait sembler bon de leur donner des indications utiles pour la fondation de cités encore à naître, car c'est surtout aux « cités »

1. *Summ. theol.* I^a II^ae, q. 105, a. 1.
2. *Polit.*. Livre VII, chap. VI.

grecques que pense Aristote en traitant de l'État. Saint Thomas paraît éprouver le même souci : son chapitre sur cette matière pourrait n'être que la reproduction sans intention particulière de celui d'Aristote, mais peut-être aussi songeait-il réellement à la création de nouveaux États; cela n'aurait rien de surprenant; il n'y avait, quand il composait le *De regimine principum*, guère plus d'un siècle et demi que les Croisés étaient allés fonder le royaume de Jérusalem; deux à peine s'étaient écoulés, depuis que Guillaume le Conquérant avait, en faisant la conquête de l'Angleterre, institué un nouvel État, et chaque jour, la Castille, l'Aragon et le Portugal enlevaient aux Maures quelques territoires. Il ne serait donc pas étonnant que saint Thomas ait voulu, à la suite d'Aristote, tracer son rôle au souverain chargé non seulement de la gestion, mais de la mise sur pied d'un établissement politique.

Mais ailleurs les oppositions se manifestent et témoignent de la différence de l'esprit qui animait Aristote et saint Thomas. Aristote confie à l'État seul le soin de l'éducation : il n'appartient qu'à lui de former la jeunesse, car, « comme il y a un but unique qui est le même pour toute la société civile, il s'ensuit que l'éducation doit être une et la même pour tous les membres de la société... car chaque individu est un membre de la cité... (1) ». Aristote approuve donc fort le système lacédémonien (2), où l'État était absolument maître de l'éducation, tandis que les parents n'y avaient pour ainsi dire point de part. Certes saint Thomas, qui proclame si énergiquement le devoir pour l'État de promouvoir sans cesse le bien social, l'invite par là même à prendre des mesures favorables au développement de l'éducation; mais il lui refuse en cette matière une puissance illimitée. Avant tout, écrit-il, l'éducation est l'œuvre de la famille, du moins l'éducation première (3); et pour ce qui est de l'éducation que nous appellerions secondaire ou supérieure, il paraît bien résulter de l'ensemble de ses idées qu'il la concevait comme devant être l'œuvre collective des pouvoirs religieux et civils en même temps que de la famille.

Les points de vue où se placent les deux penseurs sont en effet différents : c'est la notion même du rôle de l'État qui est tout autre chez Aristote et chez saint Thomas. Le premier voit

1. *Ibid.*, L. VIII, chap. I, § 2.
2. *Ibid.*, § 3.
3. *Summ. theol.*, IIa IIae. q. 10, a. 12.

dans la cité une fin en soi : les individus sont faits pour la cité et ils ne valent quelque chose que comme membres de la cité, leur devoir primordial est de devenir de bons citoyens et d'accroître leur vertu civique plutôt que de devenir des hommes et de progresser dans la vertu tout court. Saint Thomas, ou plutôt toute théorie chrétienne de l'État, propose une fin à la cité même en faisant d'elle une préparation et un moyen pour la vie divine : ainsi l'individu n'est plus resserré dans les limites de la cité et ne doit pas attendre d'elle toute sa valeur propre, ce qui l'obligerait à lui sacrifier sa personnalité; les droits du citoyen ne sont recommandables qu'en tant qu'ils lui permettent d'accomplir ses devoirs d'être moral.

Est-il la peine de souligner la différence par rapport à celle d'Aristote de cette conception de la fin, que l'antiquité n'avait guère connue. A coup sûr la notion de finalité est présente à l'esprit d'Aristote. Elle est même dominante dans sa philosophie et comme diffusée en tous ses ouvrages; saint Thomas, s'il ne l'eût trouvée ailleurs, l'aurait découverte chez lui, et il a dû s'en pénétrer davantage à son école, où il a appris tant de choses, et où il aurait appris en particulier, s'il en eût été besoin, que le pouvoir a mission de faire converger toutes les volontés vers la réalisation du bien social. Mais c'est sur la nature dernière de ce bien, par conséquent sur la nature de la finalité qui doit diriger l'État, que saint Thomas abandonne Aristote pour demander son inspiration à la seule doctrine du christianisme.

## VI

Est-ce à dire que la Politique thomiste soit en définitive beaucoup moins aristotélicienne qu'elle n'est chrétienne? On serait embarrassé pour répondre. Car des enseignements d'Aristote, on vient de pouvoir en juger, saint Thomas s'est en la matière profondément imprégné : l'affirmation de l'origine naturelle de la société, qui lui permet de coordonner une théorie de l'origine humaine du pouvoir à la doctrine de son origine divine, l'idée du gouvernement mixte, et même, si l'on veut, de ce rôle de l'État, agglutinateur de toutes les volontés en vue du bien social, sans parler de l'apparence de concession faite à Aristote à propos de l'esclavage, tout cela, c'est la part, qui n'est pas mince, de l'aristotélisme dans son système. Et cette ten-

dance même à y concilier des points de vues divers, qui l'enrichit quelquefois aux dépens de la précision, est encore une note aristotélicienne : saint Thomas fait appel au sens naturel en même temps qu'il se réclame de la tradition dogmatique, il s'efforce d'opérer la synthèse de données parfois hétérogènes au moins au premier aspect, et la construction logique qui résulte de cet effort semble défier toute objection parce que les différents éléments s'en corrigent les uns par les autres. Mais dans le détail des difficultés reparaissent qui n'ont été que reculées, non détruites. Ainsi on corrige la thèse du pouvoir au plus digne par celle de la désignation populaire, et réciproquement. Mais comment procéder pratiquement pour combiner de la meilleure façon les deux principes? La question demeure ouverte, et il n'y a pas lieu de s'en plaindre; mais c'est bien là un caractère de la philosophie aristotélicienne, qui se retrouve dans le thomisme, que certaines solutions données au problème qu'elle aborde ne sont plutôt, au fond, que des manières plus exactes de le poser. Ne nous exagérons pas néanmoins l'influence de l'aristotélisme dans la Politique de saint Thomas d'Aquin. Cette influence fait sa nouveauté par rapport à ses prédécesseurs médiévaux. Mais comment cet aristotélisme ressuscité est-il renouvelé lui-même par les enseignements de l'Écriture et du Christianisme? Nous l'avons déjà discerné, et il resterait maintenant à le rechercher d'une manière plus complète.

Fribourg (Suisse). Jacques ZEILLER.

---

# Volonté et Foi

Parmi les multiples questions que soulève l'apologétique, celle de connaître la place qui revient aux critères internes, est à l'ordre du jour des préoccupations contemporaines, si l'on en juge par le nombre des travaux qu'elle a inspirés. Trop souvent malheureusement, la discussion s'est égarée hors de son véritable terrain, car la solution du problème dépend uniquement du rôle que joue la volonté dans la foi. Tout le monde accorde bien que la volonté doit intervenir, mais on ne s'entend guère sur la *manière* dont elle agit, et c'est pourtant l'étude de ce second point qui seule peut éclairer le débat et fonder la nécessité de l'apologétique interne. Assurément, la question est fort complexe, et il serait naïvement téméraire de prétendre y faire la lumière définitive, nous pensons même que certains de ses éléments sont difficilement réductibles à ces idées claires où se complaît « notre esprit de géométrie ».

Nous voudrions cependant apporter une modeste contribution à l'élucidation du problème. Pour cela, nous croyons utile et même indispensable de procéder par comparaison. Nous étudierons donc le rôle de la volonté : 1° *dans la science,* 2° *dans l'opinion,* 3° *dans la foi naturelle,* 4° *dans la foi surnaturelle ;* 5° nous dégagerons enfin les principales *conséquences* qui en résultent relativement à la *nécessité* et aux *limites* de l'apologétique interne.

Nous nous efforcerons, dans les pages qui vont suivre, de rendre, aussi exactement que possible, la doctrine de saint Thomas sur l'action de la volonté dans le domaine de la science, de l'opinion et de la croyance, car elle nous semble, parmi toutes les théories qui ont cours, la plus complète, la mieux équilibrée entre les excès intellectualistes ou fidéistes. Ce n'est donc pas un respect servile pour le *magister dixit,* qui détermine notre choix, mais la valeur intrinsèque des arguments apportés (1).

---

1. « Philosophus argumentum assumit ex propriis rerum causis ». (*C. Gentes,* Lib. II, cap. 4.)

Pour permettre au lecteur de saisir la pensée authentique de saint Thomas, nous grouperons autour de chaque point principal les textes les plus significatifs. On pourra ainsi, malgré la manière un peu rebutante de la forme médiévale, et sous la rugueuse écorce de la terminologie scolastique, découvrir et dégager « la substantifique moelle » de l'idée.

*
* *

Quelques explications préliminaires sont ici nécessaires pour éviter toute méprise sur cette influence réciproque de l'intelligence et de la volonté dont nous aurons à parler au cours de ce travail.

Selon la doctrine de saint Thomas (1) et celle de tous les scolastiques, l'âme humaine n'est pas immédiatement opérative. Elle a besoin de puissances distinctes pour réaliser les actions auxquelles sa nature est ordonnée (2). Ces puissances se différencient suivant la diversité de l'objet formel qu'elles atteignent (3). Cependant, si elles sont distinctes, elles ne constituent point des entités séparées. On reproche souvent aux scolastiques d'avoir trop multiplié les facultés, mais on oublie qu'il les ont toujours unifiées dans le sujet, principe commun de leurs opérations. Suivant l'énergique expression de l'École, les facultés sont ce par quoi on agit, *principium quo agens agit*, elles ne sont pas ce qui agit, *principium quod*. Sans doute, nous avons besoin de puissances différentes pour aller au vrai, au bien raisonnable, aux délectations sensibles, mais c'est le même homme qui tour à tour comprend par son intelligence, veut par sa volonté, connaît ou jouit par ses sens. Il importe de ne jamais perdre de vue cette identité foncière du sujet sous la diversité de ses opérations, surtout quand on parle de ces actes d'intelligence et de volonté qui se succèdent en nous. Ceux-ci ne scindent pas notre personnalité en un moi pensant et un moi voulant, et si le langage courant supprime, pour la commodité du discours, cette permanence du moi et dit : l'intelligence comprend, la volonté veut, etc., il faut toujours la restituer mentalement. Comme nous le verrons plus loin, cette première remarque, toute

1. *Summ. Theol.* Ia P. Q. 77, A. 1.
2. *Ibid.* A. 2.
3. *Ibid.* A. 3.

simple et toute évidente qu'elle paraisse, supprime déjà, à elle seule, pas mal d'équivoques.

Observons en second lieu, qu'il n'est pas nécessaire d'avoir *pleinement* conscience de ce passage psychologique d'un acte de connaissance à un acte d'appétit, ni même, à plus forte raison, de la diversité des ordres où s'exerce la motion de l'intelligence sur la volonté et celle de la volonté sur l'intelligence (1). Il appartient à la philosophie d'immobiliser le courant de notre vie intérieure et d'y noter, dans l'exercice de nos facultés, des divergences qui, faute de réflexion, échappent au sens commun ou qu'il ne perçoit qu'implicitement et confusément. Tous les hommes, par exemple, éprouvent à des degrés divers les passions de l'amour, de la haine, de la crainte, mais tous ne sont pas capables d'en donner une notion claire et de traduire leurs propres impressions. Il en va de même ici pour cette influence mutuelle de l'intelligence et de la volonté; tous la subissent, mais ne peuvent la définir exactement.

## I. VOLONTÉ ET SCIENCE

Les paroles suivantes de saint Thomas précisent et limitent le rôle de la volonté dans la connaissance scientifique. « On peut envisager deux choses dans la science à savoir : l'*assentiment* de la science à la chose sue, et la *considération* de la chose sue. L'assentiment de la science n'est pas au pouvoir du libre arbitre; car le savant est forcé d'adhérer à raison de l'efficacité de la démonstration. Mais la considération actuelle de l'objet de science est du ressort du libre arbitre; l'homme peut en effet penser à telle chose ou ne pas y penser » (2).

« L'acte de la raison, écrit-il encore, peut se considérer à un double point de vue. En premier lieu, quant *à l'exercice* même de l'acte, et sous cet aspect, l'acte de la raison peut toujours être impéré, ainsi l'on ordonne à quelqu'un de faire attention et d'user de sa raison. En second lieu, on peut considérer l'acte de la raison quant à son *objet*, et sous ce rapport, il faut distinguer deux actes de la raison. Premièrement l'acte par lequel on *appréhende* la vérité, et cet acte n'est pas en notre pouvoir. Il se produit en vertu d'une lumière naturelle

1. Ordre d'*exercice* et ordre de *spécification*.
2. *Summ. Theol.* IIa IIae, Q. 2, A. 9, ad 2um

ou surnaturelle. Voilà pourquoi, cet acte de la raison ne dépend pas de nous et ne saurait être commandé. Le second acte de la raison est l'*assentiment* aux choses qu'elle appréhende. Si les choses appréhendées sont telles que l'intelligence y adhère naturellement, comme par exemple les premiers principes, l'assentiment ou le dissentiment n'est pas en notre pouvoir, mais dans l'ordre de la nature auquel, à proprement parler, il est naturellement soumis » (1).

Ainsi donc, pour saint Thomas, l'intelligence, dans sa première opération qui est la simple appréhension des termes dont se composera le jugement, n'est pas libre de se représenter les objets au gré de ses caprices. Les choses, dans ce contact immédiat avec notre esprit, se reflètent en nous suivant ce qu'elles sont en elles-mêmes, et il ne nous appartient pas de modifier, en quoi que ce soit, cette connaissance initiale. La volonté ne peut agir que sur l'attention.

Mais l'intelligence ne se contente pas de connaître, elle juge sa propre connaissance, elle affirme qu'elle est conforme à la réalité, que tel prédicat convient en fait au sujet, ou qu'il en est exclu. Or, dans cette seconde opération de l'esprit, il y a certains objets qui s'imposent à son assentiment avec une force contraignante. Ce sont d'abord les évidences immédiates, celles où la simple inspection des termes manifeste une relation nécessaire entre le prédicat et le sujet. Tels sont le principe de contradiction, d'identité, de raison suffisante, certaines définitions analytiques. Ce sont ensuite les évidences médiates. Lorsque notre intelligence perçoit le lien qui unit la conclusion aux prémisses, elle n'est pas libre de donner ou de refuser son adhésion, celle-ci est irrésistible et causée par l'objet seul (2).

Il est donc permis de sourire de la naïve illusion de tous ceux qui s'enorgueillissent d'être des libres-penseurs ou des penseurs libres. Non, la pensée n'est pas libre, la science n'est pas libre; l'intelligence mise en présence de son objet propre : le vrai évident, ne peut échapper à sa domination absolue, et sa grandeur consiste précisément dans cette pure passivité vis-à-vis de l'être.

La seule porte, par où la liberté puisse pénétrer dans la pen-

1. *Summ. Theol.* Ia IIae, Q. 17, A. 6.

2. On saisit, dès lors, la différence entre la doctrine de saint Thomas et celle de Descartes pour qui « assurer, nier, douter, sont des façons différentes de vouloir ». (*Médit.* IV, 9).

sée et dans la science, est celle de l'application à l'acte de la pensée, de l'exercice de la science : « *considerare vel non considerare* ». « Le bien en général qui a raison de fin est l'objet de la volonté. Voilà pourquoi, sous ce rapport, la volonté meut toutes les autres puissances de l'âme à leurs actes. En effet, nous usons de nos puissances, quand nous voulons, car les fins et les perfections de toutes les autres puissances sont comprises dans l'objet de la volonté, à titre de biens particuliers » (1). « La volonté meut l'intelligence quant à l'exercice de l'acte ; car le vrai qui est la perfection de l'intelligence, étant un bien particulier, est contenu dans le bien universel » (2). Cet acte de volonté appliquant l'intelligence à penser ou à savoir est un acte libre, car le bien qui en résulte pour le sujet demeure, en lui-même, un bien contingent, et seul, le bien absolu détermine nécessairement la volonté (3). De plus, ce bien peut quelquefois être cause d'un mal. « Connaître la vérité est en soi chose aimable, mais, accidentellement, cette connaissance de la vérité peut être haïssable, si elle nous prive de ce que nous désirons » (4).

## II. VOLONTÉ ET OPINION

Nos connaissances intellectuelles ne comprennent pas seulement les évidences immédiates ou médiates. Entre la science et la foi s'étend le vaste domaine de l'opinion. Que est le rôle de la volonté dans ce nouvel acte de l'esprit?

La volonté y intervient tout d'abord, comme dans la science, pour *appliquer* la raison à considérer les motifs qui nous font préférer telle opinion à telle autre. La connaissance même imparfaite que donne l'opinion n'en est pas moins un bien pour l'intelligence, et à ce titre, elle peut être désirée par la volonté. Toutefois, ce bien n'étant pas, cela va sans dire, absolu et sans limites, c'est toujours librement aussi que la volonté commande cet exercice de l'activité rationnelle. Mais dans l'acte d'assentiment, est-ce l'objet ou la volonté qui détermine l'intelligence à embrasser telle ou telle opinion?

Pour répondre à cette question, il importe de définir exacte-

1. *Summ. Theol.* Ia IIae, Q. 9, A. 1.
2. *Ibid.*, ad 3um.
3. *S. Th.* Ia IIae, Q. 10, A. 2.
4. *S. Th.* Ia IIae, Q. 29, A. 5, ad 2um.

ment l'état objectif de la proposition à laquelle on adhère dans l'opinion. Dans l'intuition des premiers principes et dans la science, les relations du prédicat au sujet sont intrinsèquement évidentes, soit immédiatement, soit médiatement; dans la foi, elles sont intrinsèquement inévidentes; dans l'opinion, elles ne sont ni absolument obscures, ni absolument évidentes, mais elles présentent une probabilité intrinsèque qui suffit à faire sortir l'esprit de l'état de doute. Toutefois, à raison de son imperfection objective, l'opinion ne produit pas la certitude. « Parfois notre intelligence n'est pas plus inclinée d'un côté que de l'autre, soit à cause de l'absence de motifs, comme dans ces problèmes dont nous ne possédons pas les principes de solution, soit à cause de l'égalité des raisons de part et d'autre. C'est là l'état d'esprit de celui qui doute. Parfois aussi, notre intelligence est plus inclinée d'un côté que de l'autre, cependant, ce qui incline l'esprit ne suffit pas à le déterminer totalement; il embrasse bien une des parties de la contradictoire, mais cependant il doute toujours de la fausseté de l'autre partie. C'est là l'état d'esprit que produit l'opinion, on se décide pour une des parties de la contradictoire, mais on craint que l'autre ne soit vraie » (1).

C'est l'*objet* qui dans l'opinion, dit explicitement saint Thomas, cause l'assentiment de l'esprit, encore que cet objet ne puisse produire qu'une adhésion imparfaite et incertaine. Un peu plus loin, il écrit également : « Dans la science et dans l'opinion, il n'y a pas d'inclination provenant de la volonté, mais de la raison seule » (2).

En effet, lorsqu'une opinion apparaît à mon intelligence plus solidement établie qu'une autre, je ne puis, en jetant mon libre arbitre dans la balance, modifier mon jugement et lui faire embrasser l'opinion contraire. Ma volonté est une force, elle n'est pas une lumière, cause efficiente et donc amorphe, elle ne saurait agir dans l'ordre du vrai. On peut dire en ce sens, mais en ce sens seulement, qu'il n'y a pas d'opinions individuelles libres. Les preuves qui favorisent telle opinion constituent un donné objectif sur lequel ma volonté n'a aucune prise, elles ne sont pas assez convaincantes pour détruire la probabilité de l'opinion contraire, — aussi bien n'ai-je pas le droit d'imposer à autrui mon opinion, — mais elles suffisent pourtant à engen-

1. *Q. disput. De Veritate*, Q. 14, A. 1.
2. *Ibid.* A. 3, ad. 5um.

drer un assentiment imparfait. « L'imagination ne dépend que de nous et de notre volonté, disait Aristote, et l'on peut s'en mettre l'objet devant les yeux,... Mais avoir une opinion ne dépend pas de nous » (1).

D'après Jean de saint Thomas, la foi humaine et l'opinion sont deux *habitus* intellectuels essentiellement différents, à raison de la diversité du *medium* de connaissance dans l'un et l'autre cas. « L'opinion use d'arguments produisant la probabilité et possédant une connexion intrinsèque, encore qu'elle ne soit pas nécessaire, mais seulement vraisemblable et probable, connexion qui suffit à incliner l'intelligence sans la déterminer et la convaincre totalement. La foi, au contraire, repose seulement sur l'autorité du témoin, elle n'emploie pas les preuves et les raisonnements intrinsèques. Une fois qu'on connaît l'existence du témoignage, sa crédibilité, la non impossibilité de la proposition à croire, cela suffit à déterminer l'acte de croyance. La foi et l'opinion humaine diffèrent donc essentiellement dans leurs motifs d'adhésion à leurs objets respectifs » (2). A l'objection que la foi et l'opinion ne diffèrent pas essentiellement, vu qu'elles semblent exiger toutes deux l'intervention de la volonté dans l'adhésion de l'esprit, Jean de saint Thomas répond, en montrant que si cette intervention est de rigueur pour la foi, elle n'est pas nécessaire, *en soi*, pour l'opinion. « Dans l'opinion, la probabilité des arguments n'est pas requise pour proposer le bien (comme dans la foi), mais pour manifester la vérité, encore qu'imparfaitement. Voilà pourquoi l'adhésion de l'opinion, adhésion qui n'est ni ferme, ni pleine, ne dépend pas absolument parlant (*per se*) de la volonté, on peut la trouver sans elle, déterminée seulement par la force des arguments qui l'appuyent. Si un mouvement de la volonté s'y trouve joint, il ne lui est pas *essentiel* mais *accidentel;* parfois en effet, la volonté use de l'opinion comme de la foi, par exemple quand on juge plutôt par passion que par des raisons objectives » (3).

Saint Thomas et son fidèle interprète Jean de saint Thomas disent seulement dans les textes précités — il importe de le remarquer — que l'objet de l'opinion *peut* suffire à causer un assentiment imparfait dans l'ordre de la certitude. Sans exiger rigoureusement et *en droit* l'intervention de la volonté, ils n'en-

1. *Traité de l'âme.* L. III, ch. 3. Trad. Barth. Saint-Hilaire, p. 279.
2. Jean de Saint-Thomas *Curs. Phil. Logica*, P. IIa, Q. 26, A. 4.
3. *Ibid.*

tendent point cependant l'exclure toujours *en fait*. Jean de saint Thomas vient de nous dire explicitement que la volonté agit parfois pour déterminer l'esprit à donner son adhésion à telle opinion. « L'intelligence, écrit également saint Thomas, adhère à une chose de deux manières. Premièrement, parce qu'elle y est déterminée par l'objet : objet qui peut être connu par lui-même, comme dans les premiers principes dont on a l'intuition, ou connu par un autre, comme dans les conclusions dont nous avons la science. En second lieu, l'intelligence donne son assentiment à une chose, non point parce qu'elle y est suffisamment déterminée par l'objet, mais grâce à une élection volontaire se portant d'un côté de préférence à l'autre. Et si cela se produit avec doute et crainte d'erreur, ce sera l'opinion. Au contraire, s'il y a certitude et absence de crainte, ce sera la foi » (1). Là où l'objet appréhendé n'est pas pleinement convaincant pour l'esprit, l'assentiment ou le dissentiment, dit encore saint Thomas, est en notre pouvoir et peut être librement impéré (2).

Cette possibilité de *fait* d'une intervention de la volonté, dans l'acte d'assentiment à une opinion, s'explique d'ailleurs aisément. Sans doute, nous ne sommes pas libres — et nous l'avons dit plus haut — de trouver qu'une opinion est plus solide qu'une autre. Ce sont là choses objectives, mais cependant si elles peuvent suffire à entraîner l'assentiment, elles ne sauraient l'imposer irrésistiblement. Il ne faut pas oublier en effet, que la probabilité de l'opinion contraire demeure, et contrebalance l'influence motrice de celle que nous adoptons. Celle-ci, tout en étant capable par elle-même d'incliner l'esprit, n'est pas nécessitante. Rien n'empêche dès lors l'intelligence de demander le concours du libre arbitre pour se faire *aider* par lui dans le mouvement qui la porte vers telle opinion, encore qu'à la rigueur, elle puisse se passer de cette motion suppplémentaire.

De plus, cette crainte d'erreur qui subsiste toujours dans l'opinion, a beau être causée par l'intelligence, elle n'en est pas moins subjectée dans la volonté (3). Elle pourrait donc, par sa persistance, arrêter constamment l'adhésion de l'esprit (4). La

1. *S. Th.* IIa IIae, Q. 1, A. 4.

2. *S. Th.* Ia IIae, Q. 17, A. 6; Ia P. Q. 82, A. 2.

3. « Formido formaliter quidem pertinet ad appetitum, at causaliter etiam ad intellectum refertur, in quantum intellectus cognitio inducit formidinem seu timorem in voluntate ». R. P. Hugon, *Logica Major*, Tract. II, Q. 1, A. 1, p. 255.

4. « De ratione scientiae est, quod id quod scitur, existimetur esse im-

volonté intervient alors pour couper court aux hésitations interminables, non pour créer mais pour fixer définitivement le choix (1). Si le rôle de la volonté se borne à cela, il est normal et légitime, malheureusement il outrepasse souvent ces sages limites, et n'agit sur l'esprit que par des motifs purement subjectifs aboutissant à l'erreur ou à la partialité (2).

Il nous semble, *salvo meliori judicio*, que cette distinction entre *l'abstrait* et *le concret*, *le droit* et *le fait*, permet de concilier, sans contradiction, les différents textes de saint Thomas sur le rôle de la volonté dans l'acte d'adhésion à une opinion. Disons donc que la plus grande probabilité objective *peut* suffire à causer l'assentiment, mais cette motion n'étant pas nécessitante, la volonté y intervient *parfois* pour contribuer à l'adhésion, sans en changer toutefois le caractère instable et imparfait.

## III. VOLONTÉ ET FOI NATURELLE

Dans la série de nos états d'esprit en face de la vérité, celui que la foi constitue est irréductible, dans son objet, à l'intuition immédiate, à la science, ou à l'opinion. Dans la proposition que nous croyons, les relations du prédicat au sujet ne sont ni évidentes intrinsèquement, ni même probables intrinsèquement comme dans l'opinion, mais obscures, absolument inévidentes, soit dans l'ordre d'essence, soit dans l'ordre d'existence. C'est là, d'après saint Thomas, le caractère spécifique de l'objet de foi, sa condition nécessaire et suffisante (3).

Quand saint Thomas parle de la foi, il l'entend toujours dans le sens limité et précis où elle s'oppose objectivement à la science et à l'opinion. Bien qu'il soit possible de donner au mot croyance une plus grande extension (4), nous le prendrons ce-

---

possibile aliter se habere : de ratione autem opinionis est, quod id quod est opinatum, existimetur possibile aliter se habere ». *S. Th.* IIa IIae, Q. 1, A. 5, ad 4um.

1. Cf. R. P. Schwalm, *La croyance naturelle et la science*, dans *Revue Thomiste*, 1897, p. 634.

2. Sur les principales illusions affectives qui sont souvent à l'origine de nos certitudes, on consultera avec profit l'intéressant ouvrage de M. G. Dromard, *Les mensonges de la vie intérieure*, Paris, Alcan, 1910.

3. *S. Th.* IIa IIae, Q. 5, A. 2; Q. 1, A. 4 et 5; *De Veritate*, Q. 14, A. 9, ad 4um.

4. Cf. St. Harent, Art. *Croyance*, dans le *Dict. de Théol. cath.* On trouvera dans cet article une étude approfondie et suggestive sur la définition, l'objet, les causes, la valeur, et le rôle providentiel de la croyance.

pendant — pour éviter toute équivoque — dans l'acception restreinte que lui assigne saint Thomas. Voyons d'abord la part de la volonté dans un acte de foi naturelle.

L'objet de foi, malgré son obscurité, n'en est pas moins croyable. La crédibilité avec ses trois composants : existence du témoignage, compétence et véracité du témoin, est l'objet d'une évidence intrinsèque, mais dont l'espèce et les degrés varient selon les cas. Aussi bien, dans l'enquête intellectuelle qui aboutit à l'évidente crédibilité, la volonté joue le même rôle que dans l'intuition immédiate et la science. Elle agira donc sur l'attention, mais non sur l'assentiment.

Mais la crédibilité n'est pas la foi ; lui étant extrinsèque, elle manifeste bien telle proposition comme digne de créance, elle n'y fait pas adhérer en vertu de son propre jugement, ce serait dépasser les conclusions auxquelles celui-ci aboutit. Qui va déterminer l'esprit à croire à la *chose témoignée*, car la foi est un acte de l'intelligence (1). L'objet de foi peut-il, par lui-même, causer l'assentiment ?

Lorsque, par l'entremise de la volonté, l'intelligence se trouve en présence de son objet propre : le vrai évident, celui-ci, comme nous l'avons vu, détermine nécessairement l'adhésion. Or, dans la foi, l'objet est absolument inévident ; il n'y a même pas entre le prédicat et le sujet une relation intrinsèquement probable, capable de produire l'assentiment imparfait de l'opinion. Il faut donc que la volonté intervienne, non seulement pour appliquer l'intelligence à *considérer* l'objet, mais pour *causer* l'assentiment. « L'intellect possible n'est mu que par deux choses à savoir : par son objet propre, forme intelligible ou essence, et par la volonté... Parfois, l'intelligence ne peut être déterminée à l'une des parties de la contradictoire, ni par les définitions des termes comme dans les premiers principes, ni par la vertu des principes comme dans les conclusions démonstratives, elle y est alors déterminée par la volonté... C'est l'état d'esprit du croyant » (2). « Bien que ce rôle de la volonté puisse être dit accidentel à l'intelligence, il est cependant essentiel à la foi » (3). « L'intelligence du croyant est déterminée, non par la raison, mais par la volonté ; aussi bien, l'assentiment est-il pris ici pour un acte d'intelligence déterminée par la volonté » (4). « La cause

1. *S. Th.* IIa IIae, Q. 4, A. 2 ; *De Veritate*, Q. 14, A. 4.
2. *De Veritate*, Q. 14, A. 1.
3. *De Veritate*, Q. 14, A. 3, ad 10um.
4. *S. Th.* IIa IIae, Q. 2, A. 1, ad 3um.

propre et principale de la foi est celle qui meut l'intelligence à adhérer, grâce à la volonté » (1). « Dans la connaissance de la foi, la volonté joue le rôle principal » (2). « L'intelligence du croyant adhère à la chose crue, non qu'il la voie en elle-même, ou parce qu'il la ramène aux premiers principes d'où elle dérive, mais à cause du commandement de la volonté qui meut l'intelligence » (3).

Il serait facile de multiplier les textes, et dans tous on verrait que la raison *spécifique* de cette intervention de la volonté dans la foi, se fonde exclusivement, d'après saint Thomas, sur l'insuffisance motrice de l'objet à croire. Ce n'est donc point parce que la volonté a des doutes à réprimer, qu'elle doit déterminer l'adhésion de l'esprit, mais à cause de l'inévidence totale de la proposition de foi, et par suite, de son incapacité à produire l'assentiment. Et comme l'obscurité intrinsèque de l'objet est une *condition sine qua non* de la foi, la volonté — alors même qu'elle n'aurait point de doutes à écarter — est obligée d'intervenir dans chaque acte de croyance. Le rôle qu'elle est appelée à jouer n'est plus ici un rôle accidentel et surérogatoire comme dans l'opinion, il est essentiel à la foi et ne comporte point d'exceptions.

C'est donc en définitive la distinction des facultés par leur objet formel et irréductible qui explique et légitime cette nécessaire entremise du vouloir dans la foi. L'objet formel de l'intelligence est l'*être* connu comme tel. « La nature étant toujours ordonnée à l'unité, à une faculté une, doit naturellement correspondre un seul objet, comme à la vue la couleur et à l'ouïe le son. Or, l'intelligence étant une faculté une, doit avoir un seul objet dont elle possède naturellement la connaissance. Il faut que cet objet comprenne en lui tout ce que connaît l'intelligence..., or, cela n'est pas autre chose que l'être » (4). Voilà pourquoi, là où n'apparaîtra, comme dans la foi, *aucune raison d'être* entre le prédicat et le sujet de la proposition à croire, il sera radicalement impossible à l'intelligence de faire par elle-même acte d'adhésion, puisqu'elle n'est pas en présence de son objet propre (5).

1. *De Veritate*, Q. 14, A. 3.
2. *C. Gentes*, Lib. III, Cap. 40.
3. *S. Th.* IIa IIae, Q. 5, A. 2.
4. *C. Gentes*, Lib. II, Cap. 83; *De Veritate*, Q. 1, A. 1.
5. La proposition de foi est cependant de l'être et de la vérité *en soi*, nous ne le *voyons* pas, mais nous le *croyons*, voilà pourquoi l'acte de foi demeure

On le voit, l'intellectualisme de saint Thomas, bien loin de supprimer ou de minimiser le rôle de la volonté dans la croyance, en montre au contraire l'importance capitale et l'absolue nécessité.

*
* *

La doctrine épistémologique de saint Thomas nous livre bien le *pourquoi* de l'intervention de la volonté dans la foi, mais le problème du *comment* se pose à nouveau devant l'esprit. En *quoi* consiste ce rôle de la volonté?

Si l'intelligence dépend de la volonté, dans son exercice, la volonté dépend à son tour de l'intelligence qui lui présente son objet et la meut, comme dit l'École, dans l'ordre de *spécification* (1). La volonté désire, elle ne connaît pas; dans son premier mouvement vers son objet, elle a donc besoin d'être précédée par un jugement de l'esprit destiné à éveiller les virtualités sommeillantes de l'appétit, *ignoti nulla cupido.* Sans doute, c'est le contenu de cette appréhension qui attire, mais celle-ci n'en demeure pas moins une *condition sine qua non* du dynamisme volontaire.

Mais si l'intelligence, faculté une, ne doit avoir qu'un objet : l'être connu comme tel, c'est-à-dire le *vrai*, la volonté, puissance une elle aussi, aura pour objet formel et unique le *bien* (2). Rien donc ne pourra ébranler l'appétit que sous cette raison spéciale de bien. Ce rappel de la distinction de ces deux facultés par leur objet propre, n'est pas, comme on pourrait le croire de prime abord, une vaine subtilité scolastique. C'est pour l'avoir oublié, que tant d'auteurs, ainsi que nous le verrons plus loin, se méprennent complètement sur ce rôle de la volonté dans la foi. Ils ne remarquent point que la volonté quitte l'ordre du *vrai*, pour se cantonner strictement dans celui du *bien*. Faute de distinguer les domaines respectifs où se meuvent ces deux puissances de l'âme, ils se trouvent dans l'impossibilité de comprendre ou de justifier rationnellement cette dépendance de la foi vis-à-vis de la volonté.

La volonté humaine ne doit pas seulement avoir pour objet le bien, mais un bien conforme à la nature raisonnable du su-

---

un « acte de l'intelligence », « Credere immediate est actus intellectus quia objectum hujus actus est verum, quod proprie pertinet ad intellectum ». (*S. Th.* IIa IIae, Q. 4, A. 2.)

1. *S. Th.* Ia IIae, Q. 9, A. 1.
2. *S. Th.* Ia IIae, Q. 8, A. 1.

jet qui agit. Voilà pourquoi, saint Thomas appelle souvent la volonté : *appetitus rationalis*, la différenciant ainsi de l'appétit animal qui se porte exclusivement vers le bien sensible. Sans doute, nous sommes libres de refuser obéissance aux dictées de la raison, mais nous n'avons pas à nous préoccuper ici de ces déviations possibles de la volonté, nous n'étudions pas ce qu'est parfois *en fait* l'acte de volonté, mais ce qu'il *doit* être pour mériter pleinement le nom d'acte humain. Or, si toute la dignité de l'homme est dans la pensée, toute la noblesse de ses actions vient également de leur conformité à la droite raison (1). C'est donc à l'intelligence qu'il appartient, et de révéler à la volonté les motifs qui la sollicitent à l'action, et de choisir ceux-là seulement qu'il est bon, prudent, légitime de vouloir.

En conséquence, parler de l'intervention de la volonté dans la foi c'est dire : 1° que cette intervention doit être précédée d'un jugement de l'esprit présentant à la volonté son objet, 2° que cet objet n'est pas le vrai mais le bien, 3° que ce bien doit être un bien raisonnable. Ce sont là les trois étapes antécédentes à toute motion volontaire normale et vraiment humaine. Malheuheusement, ces étapes sont souvent brûlées en fait, la volonté agit alors par entêtement, impulsivité, passion ou précipitation ; dans ce cas, le rôle de la volonté peut s'appeler « un véritable coup d'État », « une poussée aveugle », « un oukase arbitraire » ; mais si on veut bien les réaliser toutes, cette intervention demeure parfaitement légitime, car précisément, les motifs qui, dans la foi, sollicitent la volonté à presser l'assentiment de l'esprit, sont de ceux que la saine raison approuve pleinement. Il nous reste à le montrer.

*
* *

Une première raison de bien se tire de l'analyse même de l'acte de foi dont une enquête préalable nous a garanti la crédibilité objective.

L'homme doit agir conformément à sa raison. Tout acte raisonnable lui apparaît donc comme un bien et devient capable, par là même, d'être voulu par lui. Agir raisonnablement, c'est en effet conserver sa propre nature dans ce qui la constitue essentiellement, agir déraisonnablement, c'est se détruire soi-même.

1. *S. Th.* Ia IIae, Q. 18, A. 5.

Il arrive souvent hélas, que cet impératif rationnel se trouve paralysé, dans son efficacité motrice sur la volonté, par les passions qui réclament leur bien propre, alors même que ce bien — à cause du caractère immodéré de la satisfaction demandée — est contraire à celui de la raison.

Mais il est de nombreux cas, où la sauvegarde de ce principe fondamental de la conduite humaine, n'entraîne ni conséquences morales, ni obligations onéreuses, et où il conserve, par suite, une action plus décisive sur la volonté. La foi naturelle est de ceux-là. Sauf de rares exceptions, il s'agit simplement d'admettre, sur l'autorité du témoignage humain, une information vraie sans doute, mais qui n'est pas appelée à avoir de retentissement pratique sur notre vie quotidienne. Lorsque nous péchons contre les vertus morales en refusant d'obéir à la raison, ce n'est point tant cependant notre intelligence qui en porte la responsabilité, que notre volonté trop faible pour résister au mal. On est coupable certes, mais on n'est pas un sot. Au contraire, en présence d'une faute commise dans un acte de pure connaissance comme la foi humaine, il faut ici en chercher la cause dans une certaine débilité mentale. La raison se trouve atteinte en elle-même, et non pas seulement dans une de ses dépendances. Les deux travers d'esprit propres au domaine de la croyance et qui, par leur caractère outré, sont le signe d'une intelligence bornée, consistent ou à tout croire, ou à ne jamais croire à rien. La crédulité naïve qui accepte tout sans contrôle, frise de très près la sottise, l'incrédulité qui ne veut jamais se rendre qu'à l'évidence, n'en est guère plus éloignée. Ici, comme partout ailleurs, les extrêmes se touchent.

Si donc nous attendons, avant de donner notre adhésion à un témoignage, que sa crédibilité soit sérieusement établie, une fois l'enquête terminée et concluant à l'exactitude et à la sincérité du témoin, nous percevons clairement que l'assentiment à sa parole est un acte prudent et raisonnable. Refuser de croire serait absurde. « Ce qui suffit à la certitude, dit Ollé-Laprune, c'est précisément que l'on ne puisse douter sans se rendre digne de blâme, sans se blâmer soi-même, sans encourir les reproches secrets de la raison, sans avoir le sentiment qu'on fait tort à la vérité en hésitant à la reconnaître » (1). Ce n'est plus ici le cas de la volonté partagée entre le devoir et la passion et

1. *La Certitude morale*, ch. 5, p. 244. Paris, Belin, 1892, 2e édit.

qui hésite, parce que la vertu et le plaisir se présentent tour à tour à elle sous des couleurs séduisantes. Croire est un bien et n'est que cela, pourrait-on dire, parce que c'est un acte parfaitement raisonnable et dont aucune illusion ne saurait engendrer la persuasion contraire; ne pas croire est un mal, parce que c'est un acte absolument irrationnel, un mal auquel il est particulièrement difficile d'emprunter les apparences du bien, parce qu'il touche à la substance même de la raison en nous acculant à la sottise. Or, rien ne nous tient plus à cœur que de ne pas mériter ce genre de reproche.

Sans doute, c'est l'évidente crédibilité de l'acte de foi qui fonde — s'il est permis de s'exprimer ainsi — son appétibilité rationnelle; néanmoins, le jugement de crédibilité et celui de l'intelligence présentant à la volonté l'acte de foi comme un bien, se distinguent formellement dans leur objet. « Il y a, dit Jean de saint Thomas, un objet différent dans les deux jugements; dans le premier, la crédibilité se trouve représentée dans son évidence spéculative; dans le second, c'est la raison de bien, de convenance au sujet, d'attirance dans l'ordre affectif qui se trouve représentée » (1).

Ce motif de bien, tiré du caractère raisonnable de l'adhésion, existe toujours dans tout acte de foi dont on a démontré la crédibilité et il peut suffire, à lui seul, à mouvoir la volonté.

Il n'est pas nécessaire d'avoir toujours une conscience *claire* et *explicite* de ce jugement de l'esprit présentant à la volonté l'acte de foi comme un bien pour la nature raisonnable. On peut même dire que cette conscience du motif volontaire décroît en raison des degrés de la crédibilité. Quand la crédibilité est évidente et ne laisse place à aucun doute, le bien rationnel de l'acte de foi apparaît à la volonté avec une attirance si souveraine, qu'elle s'y porte d'un mouvement irrésistible et instinctif. Saint Thomas enseigne que notre volonté désire naturellement et nécessairement avec le bien parfait, le bonheur, toutes les réalités qui en sont une condition *sine qua non*, comme l'être, la vie (2); et pourtant, c'est un fait d'expérience que nous ne percevons pas toujours avec précision, au moment même où nous agissons, toutes ces fins impliquées dans chacune de nos démarches affectives. Elles s'y trouvent cependant, puisque la réflexion les découvre et les justifie. Il en va de même ici. « Cette

1. *Curs. Theolog.* De Fide, Q. 1, Disp. 3, A. 2.
2. *S. Th.* Ia IIae, Q. 10, A. 1 et 2.

intervention de la volonté est souvent, selon la juste remarque de M. Catherinet, inconsciente et fatale. Douter quand l'évidence historique est parfaite serait absurde : la volonté ne peut pas désirer l'absurde; d'un mouvement spontané, elle commande l'assentiment » (1).

Au contraire, quand la crédibilité laisse encore place à quelques doutes légers, l'action des raisons de bien et de convenance sur la volonté étant plus lente, permet à la conscience psychologique de les dégager avec plus de netteté.

Une seconde raison de bien se trouve également, non plus seulement dans le caractère prudentiel et raisonnable de l'acte de foi, mais dans l'autorité du témoin auquel nous devons faire l'hommage de notre confiance. Sans doute, la saine raison approuve, comme une chose bonne et légitime, cette confiance donnée à un témoin digne de foi, mais ce bien n'est pas de ceux dont il nous est loisible de remettre la réalisation à une lointaine échéance, il s'impose à la volonté avec un caractère obligatoire. C'est un *devoir*. La sincérité est une dette individuelle et morale envers la vérité (2), elle est aussi une dette sociale. « A titre d'animal sociable, l'homme doit naturellement à autrui tout ce qui est indispensable à la conservation de la société humaine; or les humains ne pourraient vivre ensemble, s'ils n'avaient foi les uns aux autres, comme se manifestant la vérité. De cette façon, la vertu de sincérité prend le caractère d'une dette » (3).

Si la sincérité est pour le témoin une obligation individuelle et sociale, le devoir d'y croire revêt, chez ceux qui l'entendent, les mêmes caractères (4). Je n'ai pas le droit de douter de la sincérité dûment établie d'un témoin, ce n'est pas seulement le blesser dans son honneur d'honnête homme, c'est commettre envers lui une injustice grave, le frustrer d'un bien spirituel, en l'accusant implicitement d'erreur ou de mensonge (5). Cette faute est également anti-sociale dans ses conséquences. « Dans une société humaine, un homme est obligé de se servir d'au-

1. *Le rôle de la volonté dans l'acte de foi*, ch. I, p. 37. Brignais, 1908.

2. *S. Th.* IIa IIae, Q. 109, Art. 1, 2, 3.

3. *Ibid.* A. 3, ad 1um.

4. « Et ita est dispositio credentis, ut cum aliquis credit dictis alicujus hominis, quia videtur decens ». (*De Veritate*, Q. 14, A. 1.)

5. « Quod enim alicui non credatur, ex duobus contingit, aut quia est vel reputatur ignorans, aut quia est vel reputatur mendax ». (*In Lib. de div. Nom.* cap. I, Lect. Ia.)

trui, comme de lui-même, dans les réalités pour la possession desquelles il ne se suffit pas tout seul; aussi bien, faut-il qu'un homme s'en tienne aux choses qu'un autre sait, mais qui sont inconnues pour lui... et voilà pourquoi, la foi, en vertu de laquelle un homme croit aux dires d'autrui, est nécessaire dans une société humaine » (1).

Cette seconde raison de bien fondée sur le caractère obligatoire de la croyance devrait exister dans tout acte de foi, mais nous demeurons toujours libres de donner notre confiance ou de la refuser. Dans ce dernier cas, seul le motif tiré du caractère raisonnable de l'acte, garde son empire sur la volonté.

Le contenu de l'acte de foi, l'objet à croire, fournit souvent aussi un troisième motif propre à incliner la volonté.

Quand on vient nous annoncer une nouvelle banale, sans intérêt pour nous, l'acte de foi reste toujours raisonnable et le devoir de la confiance demeure, mais l'objet du message peut renfermer une réalité qui est un bien pour le sujet. Au *decens* dont parle saint Thomas comme motif de la volonté, il ajoute l'*utile* (2). C'est le cas d'un condamné à qui on vient apporter sa grâce, d'un homme d'affaires qui apprend par un ami l'heureuse réussite d'une spéculation financière où il avait engagé de fortes sommes. Ici même, il n'y a pas tant à craindre l'insuffisance de l'action d'un pareil motif sur la volonté, que son efficacité trop rapide, au point de nous entraîner à la crédulité. En vertu de l'appétit du bonheur que nous portons en nous et qui est le secret mobile de tous nos actes, nous croyons facilement, trop facilement, ce que nous désirons être vrai et, par contre, nous avons peine à ajouter foi à un messager de mauvaises nouvelles. On peut objecter, à la vérité, que l'ardent désir d'un objet nous empêche parfois de croire que nous l'avons obtenu, mais cela arrive seulement, comme le remarque Newman, lorsque la réalisation est aussi peu probable qu'elle est plus à souhaiter (3).

Ce danger — si réel soit-il — peut être écarté par une sérieuse enquête sur la crédibilité. Dans ce cas, il y aura dans l'objet à croire un nouveau motif qui, s'ajoutant aux deux précé-

1. *In Boeth. De Trinitate*, Q. 3, A. 1.

2. « Et ita est dispositio credentis, ut cum aliquis credit dictis alicujus hominis quia videtur decens vel utile ». (*De Veritate*, Q. 14, A. 1.)

3. *Psychologie de la foi*, par H. Brémond, ch. 3, p. 146, Paris, Bloud, 1905.

dents, rendra l'acte de foi plus attrayant encore pour la volonté. Ce sera alors l'efficacité dans l'ordre du bien portée à son maximum, mais il va sans dire qu'elle n'est pas nécessairement réalisée dans tout acte de foi.

*
* *

Il nous sera facile maintenant de répondre aux objections classiques sur cette intervention de la volonté dans la foi.

« Ou nos raisons de croire nous semblent suffisantes, écrit M. Rabier, ou elles nous semblent insuffisantes. Si elles nous semblent suffisantes, il n'est que faire de la volonté pour produire la croyance. Si elles nous semblent insuffisantes, qu'on explique comment la volonté pourrait dissimuler ce manque de raison ou se prendre elle-même pour une raison » (1). M. P. Janet (2) en critiquant la théorie d'Ollé-Laprune sur la certitude morale, se figure que le rôle de la volonté consiste « à affirmer par une sorte de saltus, des conséquences non contenues dans les prémisses, des causes disproportionnées aux effets, le plus en partant du moins », de constituer « un supplément de preuve ». M. Couturat dit également : « On croit ce que l'on peut et non ce que l'on veut, il est aussi impossible de croire ce que l'on n'a aucun motif de croire que de ne pas croire ce qui paraît évident et nécessaire. On a tort d'opposer la croyance au savoir comme un phénomène d'ordre sentimental à un état purement intellectuel » (3).

Ces méprises sur le rôle de la volonté dans la croyance proviennent, selon nous, de trois sources principales.

De l'intellectualisme exagéré tout d'abord. A l'opposé des systèmes philosophiques sur la foi, on rencontre d'une part le fidéisme, de l'autre l'intellectualisme. Or, le propre de toute théorie extrême est d'être unilatérale et simplificatrice à l'excès, de couper court, il est vrai, à certaines difficultés, mais en supprimant un des éléments du problème à résoudre. C'est ce qui arrive dans la croyance ; les fidéistes ne voudront voir que son aspect moral, les intellectualistes se cantonneront dans son aspect proprement spéculatif. Les théories de juste milieu — celle

1. *Psychologie*, 5e édit., p. 271.

2. *Principes de métaphysique et de psychologie*, t. II, pp. 475 et 476.

3. *La Logique et la Philosophie contemporaine*, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1906, p. 332.

de saint Thomas par exemple qui fait une part à l'intelligence et à la volonté dans la foi — sont plus difficiles, plus nuancées, plus près aussi de la complexité du réel. Une philosophie trop exclusivement intellectualiste sera amenée, presque fatalement, à fusionner en un seul bloc ces deux éléments pourtant irréductibles : la crédibilité et l'objet à croire. Confondant là où il faudrait distinguer, elle oubliera que la réalité affirmée ne saurait jamais participer à l'évidence du témoignage qui la garantit. L'assentiment de crédibilité ne se ramène point à l'assentiment de foi. Nos raisons de croire sont bien suffisantes, dirons-nous à M. Rabier, pour rendre la proposition croyable, mais étant extrinsèques à l'objet de foi, elles ne sont pas suffisantes, par elles-mêmes, pour déterminer l'adhésion de l'esprit. L'objet à croire demeurant inévident et obscur, est incapable d'entraîner l'assentiment de l'intelligence. Il faudra donc que la volonté intervienne, aussi rapide et implicite que soit le jugement lui présentant l'acte de foi, sous forme d'attrait ou de devoir. La volonté ne crée pas la crédibilité, et en ce sens il est vrai de dire avec M. Couturat : on croit ce que l'on peut et non ce que l'on veut, mais de ce que son intervention n'est pas *antécédente* à la crédibilité il ne s'ensuit nullement qu'elle ne lui soit pas légitimement *conséquente*, puisque la crédibilité fonde précisément l'appétibilité rationnelle de l'acte de foi.

C'est une méprise plus singulière encore de se figurer la volonté « se prenant elle-même pour une raison » ou « constituant un supplément de preuve ». La volonté n'obéit qu'au *bien* comme l'intelligence au *vrai*. La volonté n'intervient donc point, parce que les raisons de croire sont insuffisantes, mais parce que ces raisons étant au contraire suffisantes pour établir la crédibilité, l'acte de foi apparaît dès lors comme un bien et un devoir. « La volonté, dit avec beaucoup de précision Jean de saint Thomas, ne surajoute pas de lumière à l'intelligence, de façon à suppléer à la motion de l'objet obscur, car si elle rendait l'objet à croire évident par ce supplément de lumière, elle détruirait la foi. La volonté est dite incliner l'intelligence, en ce sens que l'adhésion à l'objet est représentée comme une chose bonne et convenable. Si l'intelligence ne refuse pas son adhésion, ce n'est pas à cause d'une plus grande manifestation de vérité, mais à cause de la convenance de cet acte pour la volonté » (1).

1. *Curs. Ph. Log.* Q. 26, A. 4.

Dans l'acte de foi, au point de vue de l'efficacité motrice sur les facultés du sujet, c'est donc le *bien* qui l'emporte sur le *vrai*. Aussi, quand saint Thomas nous dit que la volonté a le rôle principal dans la croyance, il entend signifier par là la prépondérance du bien. Il s'en est d'ailleurs expliqué clairement. « Parfois l'intelligence ne peut pas être déterminée à l'une des parties de la contradictoire, ni par les définitions des termes comme dans les principes, ni par la vertu des principes comme dans les conclusions démonstratives. Elle y est alors déterminée par la volonté qui adhère à une des parties de la contradictoire de préférence à l'autre, et cela, à cause d'un motif qui suffit à mouvoir la volonté mais non l'intelligence, à savoir que cela paraît bon et convenable d'adhérer à cette partie. C'est l'état d'âme du croyant, lorsque, par exemple, quelqu'un croit aux dires d'autrui, parce que cela lui paraît décent ou utile. C'est de cette manière que nous sommes mus à croire, en tant qu'il nous est promis comme récompense, si nous croyons, la vie éternelle. Par cette récompense, la volonté est mue à assentir, bien que l'intelligence ne soit pas mue par un objet qu'elle comprenne » (1).

Il s'agit toutefois de bien comprendre la possibilité de cette action de la volonté sur l'intelligence. L'intelligence a pour objet le vrai, la volonté le bien et ces deux objets sont irréductibles dans leur raison formelle. Mais alors, dira-t-on, ces deux facultés vont se déployer parallèlement, chacune dans son ordre, sans se rencontrer jamais, sans par suite exercer d'influence réciproque l'une sur l'autre. Nous faisions remarquer, au commencement de cette étude, qu'à force de parler de l'intelligence et de la volonté comme de substances séparées, on finit par oublier le *sujet* où elles s'unissent et dont elles ne sont que les instruments. C'est sans doute là également ce qui explique pourquoi on récuse toute intervention de la volonté dans la foi. Le sujet est l'intermédiaire qui rend cette action mutuelle possible et intelligible. Hétérogènes l'un à l'autre dans leur objet formel, le bien et le vrai deviennent homogènes en quelque sorte, grâce au sujet un et identique qui tour à tour connaît et aime; car ce sont là des actions *immanentes* et qui, toutes deux, le perfectionnement en lui-même (2). Il est dès lors facile de comprendre qu'une même personne, principe commun de ses ac-

1. *De Veritate*, Q. 14, A. 1.
2. *S. Th.* Ia, P., Q. 85, A. 2.

tions, puisse se servir de *sa* volonté pour déterminer *son* intelligence à croire au vrai inévident.

*
* *

Ainsi donc, la nécessité de l'intervention de la volonté dans la foi se fonde sur l'inévidence intrinsèque de l'objet, et les motifs qui la déterminent à causer l'assentiment sont les trois raisons de bien que nous avons énumérées. Voilà pourquoi, il est inexact de dire, comme le font pourtant beaucoup d'auteurs (1), que la volonté intervient, *parce que* des doutes légers subsistent dans l'intelligence, et que son rôle *consiste* à les expulser, à considérer avec plus d'attention la valeur des motifs de croire, la frivolité des raisons contraires.

A coup sûr, nous ne voulons pas dire que la volonté n'ait pas à remplir cette fonction, car selon la juste remarque de Pascal, « les choses sont vraies ou fausses selon la face par où on les regarde. La volonté qui se plaît à l'une plutôt qu'à l'autre détourne l'esprit de considérer les qualités de celles qu'elle n'aime pas à voir; et ainsi l'esprit, marchant d'une pièce avec la volonté, s'arrête à regarder la face qu'elle aime et ainsi il en juge par ce qu'il y voit » (2). Mais il est de toute évidence, que si le rôle de la volonté consiste uniquement à *appliquer* l'intelligence à considérer la force des raisons de croire et la faiblesse des objections qui demeurent, il n'y a plus aucune différence entre la manière dont la volonté intervient dans la science et dans la foi. Dans la science, l'*exercice* de l'activité rationnelle dépend aussi de la volonté, mais là se borne son influence, l'assentiment est ici causé par l'objet. Dans la foi, au contraire, non seulement la volonté porte l'intelligence à considérer la valeur de la crédibilité antécédente et l'inconsistance des raisons de douter, mais son rôle *formel* et *spécifique* est de causer l'assentiment au contenu du témoignage, sous l'influence des motifs

1. Par ex. : St. Harent, Art. *Croyance*, *Dict. de Th. cath.*, col. 2387. — De Broglie, *Les conditions modernes de l'accord de la foi et de la raison*, t. I, 2e Leçon, pp. 28 et ssq. Coll. Sc. et Relig. Paris, 1903. — Roure, *Doctrines et Problèmes*, ch. 9, pp. 281 et 282, Paris, Retaux, 1900. — Maisonneuve, *Dict. de Théol. cath.* Art. *Apologétique*, col. 1518. — Saint Thomas eut certainement récusé les paroles suivantes du scolastique Ysambert, docteur en Sorbonne : « Patet affectionem voluntatis non requiri ex defectu alicujus sufficientiae in objecto ad convincendum intellectum, sed potius ex indispositione seu illo defectu intellectus quo hanc sufficientiam objecti non apprehendit evidenter ». (*De Fide*, Disp. XXIII, A. 5.)

2. *Pensées*, édit. Brunschwicg, p. 375.

de bien dont nous avons parlé. Il importe de ne pas confondre l'assentiment de l'intelligence à la crédibilité et l'assentiment de l'intelligence à l'objet de foi, le premier ne dépend pas de la volonté puisque la crédibilité est affaire de science et donc d'évidence, le second seul en dépend.

Jamais saint Thomas — et cela ressort de tous les textes que nous avons cités — ne base la nécessité de l'intervention de la volonté dans la foi, sur la permanence de doutes légers, mais uniquement sur l'inévidence de l'objet et par suite sur son impuissance à déterminer l'intelligence à croire. Jamais non plus il ne dit que le motif *formel* actionnant la volonté est la nécessité de chasser les doutes, mais le bien qui se trouve soit dans l'acte de foi, soit dans son objet, soit dans l'obligation morale de croire (1).

## IV. VOLONTÉ ET FOI SURNATURELLE

Comme le titre de cette section l'indique, laissant de côté les multiples questions que soulève le problème de la foi surnaturelle, nous nous bornerons exclusivement à l'étude du rôle qu'y joue la volonté.

Le caractère surnaturel de la croyance ne change pas les traits essentiels que l'on retrouve dans tout acte de foi. La volonté y interviendra donc également, à raison de l'inévidence intrinsèque de l'objet, et les motifs qui la détermineront à agir, rentreront dans l'une ou l'autre des grandes catégories de bien que nous avons décrites. Cependant — et c'est là chose évidente de prime abord — on ne croit pas à Dieu, à Jésus-Christ, à l'É-

1. Même dans la foi des démons, chez qui pourtant la crédibilité est parfaite, la volonté intervient à raison de l'inévidence de l'objet et le bien qui les détermine est le caractère évidemment raisonnable de cet acte et l'évidente absurdité de l'acte contraire. Cf. *S. Th.* IIa IIae, Q. 5, A. 2 et *De Veritate*, Q. 14, A. 9, ad 4um. « Etsi perfectam in attestante evidentiam supponas, écrit le P. Billot, semper verum est quod intellectus ex sese non movetur nisi ab intelligibili viso, et ideo hac perfecta evidentia extrinseca supposita, necessitatur quidem quantum in se est, ad judicandum quod testimonium sit conforme objecto, sed nondum rapitur in assensum rei secundum seipsam, eo quod ista manet in se omnino obscura. Verumtamen, quia perspicue videt intellectus absurdum fore si assensus denegetur, imo omnino inutile et ad nullum bonum etiam apparens ordinabile, voluntas non manet libera applicandi vel non applicandi intellectum ad assensum, sed necessario movet eum ad firmiter adhaerendum rei testificatae. Hoc modo intelligo id quod dicit s. Thomas de fide daemonum ». (*De Virt. inf. De Fide, Proleg.*, p. 204). Jean de saint Thomas dit également : « In daemonibus concurrit voluntas ad credendum, non quidem qua fit pia affectio, et dilectiva boni propositi, sed quae sit electiva actus credendi, ne maneat intellectus suspensus ». (*Curs. Theol. De Fide*, Q. I, Disp. III, A. I, § V.)

glise, comme on croit à l'existence de César, à un récit de voyage ou à un simple fait divers. Il y a entre la foi naturelle et la foi surnaturelle de notables différences, au point de vue de la complexité de l'acte, de l'importance de leur contenu objectif, de leurs conséquences pratiques. Ces différences auront également leur retentissement sur le rôle de la volonté, elles vont majorer son importance dans la foi divine et changer, non point le nombre ou l'espèce de ses motifs déterminants, mais leur *ordre* psychologique d'influence et leur *degré* d'efficacité.

Pour saisir dans tout son relief cette action plus étendue et plus profonde de la volonté, il faut étudier la foi divine non point *in facto esse*, c'est-à-dire dans cet état de fixité qu'elle revêt chez un croyant sincère, mais dans sa genèse psychologique, dans son *fieri*. Nous ne voulons pas dire, à coup sûr, que même dans une âme déjà en possession de la foi, la volonté ne trouve plus à employer son activité. « Lorsqu'un homme, écrit saint Thomas, a la volonté bien disposée et prompte à croire, il aime la vérité qu'il croit, il y réfléchit, afin de découvrir de nouveaux motifs d'y adhérer » (1). La volonté conserve donc la foi, et c'est elle aussi qui contribue à sa perte, car, selon le mot de J. de Maistre, « nul homme n'a cessé de croire en Dieu avant de désirer qu'il n'existât pas ». L'expérience prouve que la source de l'incrédulité n'est pas tant dans le jugement que dans une perversion de la volonté. Il n'en est pas moins vrai que, seule, la formation individuelle et concrète de la foi permet de comprendre pleinement le rôle qu'y joue la volonté. Nous n'allons donc pas attendre, pour l'étudier, que la volonté ait déjà commandé l'assentiment, mais la surprendre en pleine activité, dans la série des étapes psychologiques qui précèdent la foi.

***

Nul ne peut arriver à la foi sans avoir eu au préalable *le désir de croire* (2). C'est là un fait psychologique incontestable à raison de son évidence même; il est la source d'où dérivent toutes les autres démarches de l'âme en mouvement vers la foi. Or, quelle est la réalité objective — nous n'avons pas ici à parler de l'influence subjective de la grâce dans la préparation à la foi — capable de provoquer ce premier désir dans la volonté?

1. *S. Th.* IIa IIae, Q. 2, A. 10.
2. Nous ne parlerons ici que des conversions lentes.

Est-ce la simple curiosité historique d'établir scientifiquement l'existence d'une révélation dont nous aurions un jour entendu parler? En soi, cela n'est pas absolument impossible, toute connaissance, étant un bien pour l'intelligence, peut être désirée à ce titre par la volonté. Mais il faudrait dire alors que le christianisme n'a d'attraits que pour les érudits, et que ceux-là seuls y trouvent intérêt, qui ont le loisir et la compétence voulus pour scruter les annales du passé. Il est à peine besoin de faire remarquer que l'expérience ne confirme guère cette hypothèse, déjà toute théorique d'ailleurs.

Ce n'est donc pas le témoignage de Dieu, indépendamment de son contenu, qui *commencera* par causer dans le cœur du plus grand nombre cet amour initial de complaisance. La volonté ne désire pas communier avec un passé mort, mais avec un présent toujours vivant, et cela parce qu'elle a pour objet le concret, l'individuel, l'actuel (1). La volonté n'est pas, comme l'intelligence, en quête de pures essences universelles, abstraites du temps et de l'espace, mais de réalités existantes (2). Et cela est si vrai, remarque Cajetan, que le bien ne pourra devenir source d'appétition, qu'à la condition d'être, sinon réalisé actuellement, du moins réalisable en espérance (3). Voilà pourquoi — et nous le montrerons dans la suite — la question même des preuves historiques de la révélation sera d'un intérêt captivant pour la volonté, puisque de sa solution dépend la réalité, l'existence du bien qu'elle poursuit, mais cette recherche n'est pas le premier moteur de l'appétit, soit *dans l'ordre chronologique*, soit *dans celui de causalité*.

De plus, la crédibilité est *extrinsèque* à l'objet de la foi. Exclusivement constituée par l'existence du témoignage, la science et la véracité du témoin, elle fait abstraction, comme telle, des besoins, des tendances, des aspirations du sujet. Si donc la recherche des arguments qui la fondent peut exercer quelque attirance sur une catégorie déterminée de spécialistes, on ne saurait dire pourtant qu'elle intéresse *d'abord par elle-même et par elle seule*, tout l'homme et tout homme. Elle ne deviendra désirable qu'à titre de *moyen*, de *conséquence*.

1. « Objectum intellectus est simplicius et magis absolutum quam objectum voluntaris. » *S. Th.*, Ia P., Q. 82, A. 3.

2. « Ratio apprehendit aliquid in universali; sed appetitus tendit in res quie habent esse particulare. » *S. Th.*, Ia IIae, Q. 66, A. 3.

3. « In tantum proprium est existentiae appeti, ut ipsa existentia, non qualitercumque sed in actu exercito in re vel in spe, sit ratio appetibilis ut sic. » Caj. *S. Th.* Ia P., Q. 82, A. 3, *Comm.* no XIII.

Les paroles suivantes de saint Thomas, en nous expliquant les conditions subjectives et objectives de l'appétibilité de l'être, vont nous indiquer en même temps la réalité qui, dans la foi divine, les incarne. « Aucun être ne peut être ordonné à une fin quelconque, s'il ne préexiste en lui une certaine proportion à cette fin, proportion qui donne naissance au désir de cette fin; cela se réalise dans la mesure où se trouve en lui un certain commencement de la fin, car aucun être ne désire que ce qui lui ressemble d'une certaine manière » (1). Ces quelques lignes, malgré leur tournure abstraite et métaphysique, renferment des vues psychologiques très suggestives; elles nous aideront à comprendre d'où part la première étincelle qui allume dans la volonté le désir de croire. Si la crédibilité historique de la révélation, exclusivement envisagée au simple point de vue de l'existence du témoignage divin, laisse le sujet assez indifférent, il n'en va pas de même de son contenu, car il existe ici entre le sujet et l'objet cette proportion, cette harmonie préétablie dont vient de nous parler saint Thomas. La révélation chrétienne se présente en effet comme la satisfaction apportée aux tendances humaines les plus profondes et les plus indestructibles, la solution unique et adéquate des questions qui se posent devant la conscience et qui intéressent notre bien total. Et comme la similitude est la source profonde de l'amour, le sujet ne peut pas rester neutre et insensible devant cet objet puisqu'il s'y retrouve lui-même tout entier. La foi nous rend à nous-même, disait Bossuet. Aussi Pascal recommandait-il aux apologètes de montrer *d'abord* que la religion était aimable, et de prouver *ensuite* qu'elle était vraie. Dans un texte peu cité sur la genèse de la foi, saint Thomas adopte l'ordre psychologique fixé par Pascal. « Lorsqu'on propose à quelqu'un les biens éternels, il commence d'abord par les vouloir, il veut ensuite y adhérer par amour, puis il veut les espérer, et enfin il veut les croire, afin que les croyant, il puisse vraiment les espérer, les aimer et les posséder » (2). Le cas d'un homme désirant connaître la vérité du christianisme, *avant* de l'avoir souhaitée au fond du cœur, n'est pas rigoureusement impossible, mais ne sera jamais qu'une exception.

Nous ne pouvons pas songer à montrer ici, suivant toute l'infinie richesse de ses aspects, cette adaptation de l'objet au sujet; nous voudrions cependant dire le strict nécessaire pour

1. *De Veritate*, Q. 14, A. 2.
2. *Sent.* Lib. III, dist. 23, Q. 2, A. 5, ad 4um.

justifier *en droit* et en *fait*, cette succession dynamique des désirs dans une âme en marche vers la foi.

Diverses sont les tendances de l'homme et multiples ses besoins. La volonté, chargée de pourvoir au bien partiel de chaque faculté, veut par là même le bien total du sujet (1) Ce bien qu'elle désire n'est pas le bien relatif, mais le bien absolu, le bien parfait (2). Le vouloir-être ne saurait, pas plus que l'être, avoir de limites. La volonté voudra donc aussi tout ce qui lui apparaîtra en connexion nécessaire avec le bien universel, la béatitude objective (3). Qui veut la fin, veut les moyens. Telles sont les lignes essentielles où se déploie l'action humaine et sans lesquelles elle ne serait pas intelligible (4).

Or, l'action, à cause de son ampleur illimitée dans l'ordre du bien, soulève fatalement certains problèmes dont la solution ne saurait nous laisser indifférents. L'action individuelle pose d'abord tôt ou tard le problème de l'origine et de la destinée et, avec lui, le problème de Dieu dans ses relations avec le monde, le problème de l'immortalité de l'âme et des sanctions post-terrestres. « J'ose le dire, écrivait Jouffroy, il n'est pas un homme si pauvre que sa naissance l'ait fait, si peu éclairé que la société l'ait laissé, si maltraité en un mot qu'il puisse être par la nature, la fortune et ses semblables, à qui un jour au moins dans le courant de sa vie, sous l'influence d'une circonstance grave, il ne soit arrivé de se poser cette terrible question qui pèse sur nos têtes à tous comme un sombre nuage, cette question décisive : Pourquoi l'homme est-il ici-bas et quel est le sens du rôle qu'il y joue » (5). La vie nous met également aux prises avec cette lutte intérieure « de la grandeur et de la bassesse », si admirablement décrite par Pascal, avec la disproportion entre nos désirs et les réalités ambiantes, avec la douleur, le péché, le mal sous toutes ses formes, et nous pousse irrésistiblement à chercher non pas tant la solution de l'énigme que le remède, la délivrance, la réalité qui établira le bien moral, l'ordre, la paix en nous et autour de nous. L'action sociale où notre milieu nous engage nécessairement, nous porte

1. *S. Th.* Ia IIae, Q. 9, A. 1.
2. *S. Th.* Ia IIae, Q. 1 et 2.
3. *S. Th.* Ia IIae, Q. 10, A. 1 et 2.
4. Cf. R. P. Gardeil, *Les exigences objectives de l'action*, dans *Revue Thomiste*, mai et juillet 1898.
5. *Mélanges Phil. Le problème de la destinée humaine*, p. 411.

à réfléchir aux idées de justice, de charité et aux principes qui peuvent leur assurer un règne efficace parmi les hommes.

Évidemment, cette sèche nomenclature ne saurait donner une idée, même approchée, de la variété des aspects suivant lesquels ces problèmes se posent dans la conscience individuelle, du retentissement qu'ils y ont, des questions subsidiaires qu'ils y font naître; néanmoins, ils ont tous pour caractère commun d'être des problèmes intéressant non seulement les purs philosophes, mais *tout* l'homme et *tout* homme. « L'immortalité de l'âme, a dit Pascal, est une chose qui nous importe si fort, qui nous touche si profondément, qu'il faut avoir perdu tout sentiment pour être dans l'indifférence de savoir ce qui en est. Toutes nos actions et nos pensées doivent prendre des routes si différentes, selon qu'il y aura des biens éternels à espérer ou non, qu'il est impossible de faire une démarche avec sens et jugement, qu'en la réglant par la vue de ce point qui doit être notre dernier objet. Ainsi notre premier intérêt et notre premier devoir est de nous éclaircir sur ce sujet d'où dépend toute notre conduite » (1).

Sans doute, les expressions dont on se sert pour énoncer ou décrire ces problèmes, affectent parfois une saveur abstraite, idéologique, mais la chose signifiée par le mot n'a rien de technique ou de livresque, car elle traduit la substance profonde de notre moi pensant, sentant et voulant. « La question que l'homme se pose dans la religion n'est jamais qu'une question de salut, et s'il semble parfois y poursuivre l'énigme de l'univers, ce n'est que pour résoudre l'énigme de sa vie » (2). Pour se désintéresser complètement de toutes ces questions, il faudrait, selon le précepte bouddhiste, anéantir le désir ou parvenir à cet état chimérique rêvé par Schopenhauer « d'arrêt absolu du vouloir » (3). Au surplus, l'expérience est là pour nous dire la tristesse poignante de tous ceux qui, dans l'antiquité ou les temps modernes, n'ont point trouvé de réponse à ces problèmes angoissants. L'optimiste grec est une légende (4) et nos contemporains victimes du doute ont crié assez haut leur amertume et leur désespérance.

---

1. *Pensées*, édit. BRUNSCH., p. 416.

2. SABATIER, *Esquisse d'une Philosophie de la religion*, Liv. 1er, p. 13, Paris, Fischbacher, 1899, 4e édit.

3. *Le monde comme volonté et comme représentation*, Trad. BURDEAU t. I, § 68, p. 397.

4. Cf. B. ALLO, *L'Évangile en face du Syncrétisme païen*, ch. 2, Paris, Bloud, 1910.

Non seulement ces multiples recherches sont la manifestation de cet instinct universel et indestructible du vouloir-être, mais elles appellent aussi une solution unique. Nous avons la vague intuition que la réponse attendue ne peut pas être le résultat d'un syncrétisme que nous aurions élaboré nous-mêmes, en choisissant les meilleurs éléments des systèmes philosophiques ou des diverses religions, mais qu'elle doit constituer un bloc homogène, parfaitement un et original. La vie ne saurait avoir plusieurs buts, elle aspire à un terme dernier, explication et satisfaction des orientations intermédiaires. L'identité de l'être, du bien et du vrai n'est pas seulement un adage scolastique, mais un axiome implicite du sens commun. Une doctrine éclectique sur la destinée humaine n'aurait guère de sens pour l'esprit et encore moins de prise sur la volonté qui veut la fin ultime, l'absolu.

La solution du christianisme une en même temps que pleinement satisfaisante pour l'esprit et le cœur, l'âme privée de la foi, ne la trouve pas du premier coup, disons même qu'elle ne la cherche pas tout de suite. Notre vouloir-vivre est trop pressé de jouir, pour attendre l'invisible, et il commence au préalable par se plonger dans les réalités visibles avec lesquelles il se trouve en contact immédiat. Ce n'est qu'après avoir été déçu par elles, qu'il s'oriente vers autre chose, comme l'indique la suggestive étymologie du mot conversion. Voilà pourquoi, à l'aube de tout retour de l'âme vers Dieu, on rencontre une expérience douloureuse de l'inadéquation des objets qui nous entourent aux tendances foncières de la nature humaine. Avant de goûter « la félicité de l'homme avec Dieu », saint Augustin a connu « la misère de l'homme sans Dieu ». « Je me suis détaché de vous, mon Dieu, durant ma jeunesse, de vous qui êtes le seul soutien et l'affermissement des âmes. Je vous ai abandonné malheureusement pour m'aller perdre dans des routes égarées, et devenant moi-même à moi-même une terre stérile et infructueuse, je suis tombé dans le comble de la pauvreté et de la misère »(1). Plus près de nous, J. Joergensen avait cru trouver la félicité dans l'émancipation du moi et les jouissances d'une existence toute païenne, mais il s'aperçut vite que la chaîne de sa vie « était forgée d'un anneau de bonheur pour dix de chagrin, d'un anneau d'or pour dix de plomb » (2).

---

1. *Conf.* Livre II, ch. 6.
2. *Le Néant et la Vie.* Trad. d'Armailhacq, p. 27.

Mais les échecs répétés que subissent nos aspirations ne suppriment pas le vouloir-être, ils en augmentent au contraire l'intensité comme la faim creuse l'appétit. S'il n'a rencontré autour de lui que le désert et le néant, au lieu des eaux vives qu'il espérait, ce vouloir-être, où se synthétisent nos tendances, ne cherche qu'avec plus d'ardeur une nouvelle terre promise. C'est alors, mais alors seulement, que le christianisme révèle ses attraits à la volonté meurtrie et avide (1). Les instruments choisis par la providence pour cette présentation de l'objet au sujet sont des plus variés, toujours est-il cependant qu'à un moment donné le contenu révélé a fixé l'attention. Et voici que surgit dans la conscience le mystérieux phénomène décrit plus haut par saint Thomas, à savoir cette proportion à la fin, cette ressemblance entre l'objet et le sujet qui engendre le désir et provoque l'amour. Ici encore, la forme que revêt cette attirance change avec chaque cas individuel. Seule réponse claire, ferme et précise aux problèmes de l'origine et de la destinée, explication en même temps que remède à l'énigme vivante de l'homme, fondement solide et efficace de la morale individuelle, satisfaction la plus haute de l'instinct religieux par l'union qu'elle réalise avec Dieu, solution adéquate de la question sociale, source profonde de paix et de certitude, réparation des injustices d'ici-bas par les sanctions d'outre-tombe, consolation dans les épreuves, le christianisme peut se manifester à l'âme, suivant l'un ou l'autre de ces aspects, mais, quelle que soit leur diversité, ils sont tous la condition *sine qua non* permettant de souhaiter que cette religion si aimable soit aussi la vraie.

Ne semble-t-il pas que Jésus en répétant sans cesse, et sous les formes les plus saisissantes, que l'acceptation de la foi qu'il prêchait était pour tous une question de vie ou de mort, ait d'abord voulu secouer l'indifférence de la volonté et intéresser, par suite, le sujet tout entier aux miracles et aux prophéties qui accréditaient son enseignement? « Celui qui croira et qui sera baptisé sera sauvé, mais celui qui ne croira pas sera condamné » (Marc, xvi, 16). « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne périsse point, mais qu'il ait la vie éternelle » (Jean, iii, 16). « En vérité, en vérité je vous le dis, si quelqu'un garde ma parole, il ne verra jamais la mort » (Jean, viii, 51). Les béatitudes, les pa-

1. Cf. M. Sérol, *Le Besoin et le Devoir religieux*, ch. 4, Paris, Beauchesne, 1908.

raboles sur la brièveté de la vie et l'importance du salut, l'annonce de récompenses ou de châtiments éternels, la rédemption qu'il apporte, les promesses de réconfort spirituel au sein des tribulations ne sont-elles pas comme autant d'amorces destinées à éveiller dans l'âme ce désir de croire qui seul conduit aux démarches décisives ?

« L'être immobile, disait Aristote, meut comme objet de l'amour. Tel est le principe auquel sont suspendus le ciel et la nature » (1). Il en va de même dans la genèse de la foi, Dieu agit par mode d'attrait, et en ce sens il est vrai de dire avec Maine de Biran que toute religion commence par l'amour. Sans doute, ce désir initial de croire n'ira peut-être pas jusqu'au bout de ses exigences ; les sympathies du cœur peuvent être contrecarrées par les passions de la chair ou le scepticisme de l'esprit, elles n'en demeurent pas moins, suivant le mot de Pascal, le prélude obligé des conquêtes futures. « Dieu a voulu que les vérités divines entrassent du cœur dans l'esprit et non pas de l'esprit dans le cœur. »

***

Ces obstacles psychologiques non seulement arrêtent ce premier mouvement de l'âme vers la foi et le réduisent à une complaisance toute platonique de la volonté, mais ils sont parfois de telle nature, qu'ils le suppriment ou provoquent l'aspiration contraire. Le désir de croire n'est pas universel, c'est là un fait d'expérience incontesté et incontestable. Sans doute, cette proportion de l'objet au sujet dont nous venons d'esquisser les lignes générales, demeure bien la condition de l'attrait qu'exerce le contenu de la croyance, mais pour en être la condition suffisante, il faut de plus que la volonté soit délivrée de certaines oppositions intérieures. La nécessité de ces bonnes dispositions morales va d'ailleurs être une nouvelle preuve de l'influence prépondérante de la volonté dans la formation de la foi.

Les multiples aspirations où s'explicite le vouloir-être et les réponses qu'y apporte la révélation n'expriment adéquatement, ni *tout* le sujet, ni *tout* l'objet. Entre *certaines* tendances du sujet et *certains* aspects de l'objet il peut y avoir conflit. Oui certes, le christianisme offre seul une solution pleinement satisfaisante à tous ces problèmes où notre moi se trouve si pro-

1. *Métaph.* XI, 7.

fondément engagé, mais il humilie, par ses mystères, l'orgueil de la raison qui supporte mal le joug d'une vérité qui la dépasse, il contredit, par l'austérité de sa morale, les inclinations déréglées. La célèbre réplique de Pascal aux libertins de son siècle est d'une vérité éternelle : « J'aurais bientôt quitté les plaisirs, disent-ils, si j'avais la foi. — Et moi je vous dis : Vous auriez bientôt la foi, si vous aviez quitté les plaisirs » (1). Or, comme on juge les choses suivant l'état actuel de ses dispositions subjectives, *talis unusquisque est, talis finis videtur ei*, un esprit avide d'indépendance et infatué de lui-même, une volonté désireuse de donner libre cours à toutes les passions, n'auront pour le christianisme que répulsion ou indifférence.

On sait avec quelle insistance Jésus-Christ revient sur la nécessité d'avoir le cœur pur et humble pour entendre sa parole. « Ma doctrine n'est pas de moi, mais de celui qui m'a envoyé. Si quelqu'un veut faire sa volonté, il connaîtra si ma doctrine est de Dieu » (Jean, vii, 16, 17). « Si Dieu était votre Père, vous m'aimeriez, car c'est de Dieu que je suis sorti et que je viens... Pourquoi ne comprenez-vous pas mon langage? Parce que vous ne pouvez écouter ma parole. Vous avez pour père le diable et vous voulez accomplir les désirs de votre père... Celui qui est de Dieu écoute les paroles de Dieu; vous n'écoutez pas, parce que vous n'êtes pas de Dieu » (Jean, viii, 42, 43, 44, 47). « La semence, c'est la parole de Dieu. Ceux qui sont le long du chemin, ce sont ceux qui entendent; puis le diable vient, et enlève de leur cœur la parole de peur qu'ils ne croient et soient sauvés. Ceux qui sont sur le roc, ce sont ceux qui, lorsqu'ils entendent la parole, la reçoivent avec joie; mais ils n'ont point de racine, ils croient pour un temps, et ils succombent au moment de la tentation. Ce qui est tombé parmi les épines, ce sont ceux qui, ayant entendu la parole, s'en vont, et la laissent étouffer par les soucis, les richesses et les plaisirs de la vie et ils ne portent point de fruit qui vienne à maturité. Ce qui est tombé dans la bonne terre, ce sont ceux qui ayant entendu la parole avec un cœur honnête et bon, la retiennent, et portent du fruit avec persévérance » (Luc, viii, 11-16).

Les paroles suivantes de Newman sur la préparation subjective à la foi, forment un commentaire très pénétrant de la parabole évangélique. « Un homme religieux qui n'a pas eu le bon-

1. Pensées, éd. Br., p. 444.

heur de recevoir l'enseignement infaillible de la révélation, est amené à la chercher par cela même qu'il est religieux. Il a quelque chose, mais il n'a pas tout; et s'il ne désirait pas davantage, il prouverait qu'il n'a pas fait bon usage, qu'il n'a pas profité de ce qu'il avait. Il sera donc aux aguets... Plus l'homme s'efforce d'obéir à sa conscience, plus il est alarmé de lui obéir si imparfaitement. Le sentiment qu'il a du devoir deviendra plus vif, la perception de ses fautes plus délicate, et il comprendra de plus en plus combien de choses il a à se faire pardonner... Pour toutes ces raisons — parce qu'il sent son ignorance, son esclavage, sa faute et le péril qu'il court, — l'homme religieux qui n'a pas le bienfait de la révélation sera à la recherche de la révélation... De l'autre côté, considérons l'état d'esprit de la multitude, qui pense peu à la religion, ou qui n'y pense pas du tout, qui désobéit à sa conscience, qui prête le moins d'attention possible à ses prescriptions, qui voudrait même s'en débarrasser, si elle le pouvait.

» Pour ceux qui composent cette multitude, que sauront-ils des convictions, des craintes, des espérances et des désirs dont je viens de parler?... Qu'est-ce que la révélation pour eux? Auront-ils quelque souci de savoir comment les péchés doivent être pardonnés, eux qui ne sentent pas le fardeau du péché? Quel désir peuvent-ils avoir d'être revêtus d'une force supérieure à la leur pour dompter leurs passions ou leur orgueil comme leur véritable dignité, eux qui s'abandonnent sans frein à leurs passions... Maintenant, prenez un homme de chacune de ces deux classes, et supposez qu'en ce moment la nouvelle leur parvient à tous deux qu'il est arrivé un messager du monde invisible; quelle sera leur conduite respective? Il est facile de le dire : celui qui était à la recherche, qui vivait dans l'espérance, ou au moins dans le désir de cette miséricorde, il en sera profondément affecté, pénétré; en sorte que si, après examen, le message est propre à répondre à ses besoins, il sera fortement tenté de le croire, s'il le peut, sur de très faibles preuves, ou même presque sans preuve. En tout cas, il se mettra à rechercher quels en sont les fondements, et il fera de son mieux pour les découvrir, de quelque nature qu'ils puissent être. De l'autre côté, l'homme qui n'a pas les dispositions religieuses que j'ai indiquées n'est nullement ému par la nouvelle. Il ne prend aucun intérêt aux bruits qui circulent, et il ne se donnera pas la peine de s'en informer. Il restera chez lui, et la pensée même ne lui

viendra pas qu'il doit se mettre en mouvement et s'assurer de ce qui se passe. Il demeure dans une indifférence complète » (1).

Les principes sur lesquels saint Thomas base la Morale, mettent également en pleine lumière la nécessité de cette préparation de la volonté pour la foi. D'après saint Thomas, c'est la prudence qui préside à la genèse de la vie vertueuse (2). Elle ne donne pas leur fin propre à chacune des vertus morales, mais le moyen pratique de la réaliser concrètement (3). Si l'on considère son sujet d'inhérence, la prudence est une vertu intellectuelle, mais elle présuppose cependant de bonnes dispositions morales dans la volonté (4). En effet, ce ne sont pas de simples désirs ou des souhaits timides qu'elle propose, mais des ordres (5), et pour que ces ordres soient obéis, il faut une volonté capable d'aimer le devoir sincèrement et résolument. Voilà pourquoi, le christianisme, étant surtout une vérité pratique et d'ordre moral, ne pourra jamais apparaître comme une réalité bonne et désirable, sans ces orientations préalables d'une âme pure, simple, loyale, vers la justice, la vérité, la lumière, la force, le pardon, la consolation.

« Ce qui est appréhendé sous la raison de bien et de convenance meut la volonté par mode d'objet. Mais, qu'une réalité apparaisse bonne et convenable, cela dépend de deux choses à savoir : des conditions de la réalité proposée, et du sujet à qui on la propose. La convenance implique en effet une relation et dépend de chacun des extrême » (6). Ces paroles de saint Thomas résument avec précision le rôle que joue la volonté dans ce premier désir de la foi. Ici également, les deux extrêmes entre lesquels jaillit la relation d'harmonie et de convenance dépendent de la volonté, puisque ce désir de croire suppose et des conditions *objectives* capables d'attirer la volonté et des conditions *subjectives* la préparant à obéir à cet attrait (7).

Et maintenant que ce désir de croire est né, qu'il s'est li-

1. *Op. cit.*, pp. 285-289.
2. *S. Th.* IIa IIae, Q. 47.
3. *Ibid.* A. 6 et 7.
4. *Ibid.* A. 4.
5. *Ibid.* A. 8.
6. *S. Th.* Ia IIae, Q. 9, A. 2.
7. Cf. L'analyse si pénétrante du P. Gardeil sur les suppléances morales de la crédibilité. *La Crédibilité et l'Apologétique*, Livre II, ch. 2, Paris, Gabalda, 1908.

béré de tous les obstacles qui entravaient sa marche, vers quel terme va-t-il tendre et quelle espèce d'influence la volonté peut-elle avoir dans cette nouvelle orientation?

*
* *

« Le plus grand dérèglement de l'esprit humain, a dit Bossuet, c'est de croire les choses parce qu'on veut qu'elles soient, et non parce qu'on a vu qu'elles sont en effet » (1). Il ne suffit donc pas de désirer qu'une religion soit vraie, pour se croire dispensé de chercher les preuves qui l'établissent. Une religion *aimable* n'est pas nécessairement, et pour cette seule raison, la religion *vraie*. Exclure les motifs de crédibilité au profit unique des mobiles subjectifs d'appétibilité, remplacer dans la foi la raison par le cœur, serait du pur fidéisme. Nous n'avons pas ici à intenter un nouveau procès au fidéisme en matière apologétique — ce travail a été fait et excellemment fait — (2), on a très bien montré comment, au double point de vue de la raison et de la foi, ses prétentions étaient illégitimes. En soi, l'apologétique interne n'aboutit pas par elle-même, sans les critères externes, à établir objectivement l'existence de la révélation. Voilà un point sur lequel il est impossible de faire la plus légère concession de principe aux apologétiques subjectives, morales ou pragmatistes. Pascal dit bien que pour orienter l'âme vers la foi, il faut *d'abord* révéler les attraits de la religion pour le cœur, mais il a soin d'ajouter qu'on doit *ensuite* montrer qu'elle est vraie. Or, le vrai est objet de l'intelligence, et l'intelligence seule a qualité pour mener à bien cette nouvelle enquête apologétique. La crédibilité soit divine soit humaine est affaire d'évidence, nous l'avons dit plus haut, et la volonté y joue le même rôle que dans la science. Elle y intervient donc pour appliquer l'intelligence à l'examen des motifs de crédibilité, mais non pour produire l'assentiment, celui-ci dépend, comme de sa *cause* propre et unique, de la valeur objective des arguments (3).

---

1. *Connaissance de Dieu et de soi-même*, Liv. I, ch. 16.

2. Cf. entre autres : BAUDIN, *La Philosophie de la foi chez Newman*, *Revue de Philosophie*, juin, juillet, septembre, octobre, 1906; R. P. GARDEIL, *La Crédibilité et l'Apologétique*, Livre III, ch. 4, 5, 6; P. CHARLES, *La Foi*, Coll. *Sc. et Religion*, ch. 4. Paris, 1910.

3. Cf. sur ce point un excellent chapitre de M. CATHERINET, *Op. cit.*, ch. I, *La volonté et la crédibilité*.

Cependant, si la volonté ne saurait, sans outrepasser ses droits, déterminer l'adhésion de l'esprit à la crédibilité divine, elle n'en demeure pas moins *la condition sine qua non*, et à ce titre, son influence est considérable.

Tout d'abord, la recherche même des motifs de crédibilité dépend de la volonté, puisqu'elle est non pas *antécédente* mais *conséquente* au désir de croire. Newman a très bien montré la différence essentielle qui existe, à ce point de vue, entre un homme chez qui se trouvent de bonnes dispositions morales et celui qui ne les possède pas : « L'un est actif, et l'autre demeure passif, quand on annonce que Jésus-Christ est le Sauveur du monde. L'un court au-devant de la vérité; l'autre s'imagine que la vérité doit venir le chercher. L'un cherche à s'assurer que Dieu a parlé; l'autre attend qu'on le lui prouve » (1). Plus donc le désir de croire sera profond, grâce à ces appels intérieurs de l'âme vers la paix, la justice, la force, la vertu, plus aussi il aiguillonnera l'intelligence, ne lui laissant ni trêve ni repos qu'elle n'ait assuré, par la détermination de la crédibilité, l'existence d'une réalité qui lui tient tant à cœur. Si la crédibilité n'intéresse la volonté que secondairement dans l'ordre chronologique, cela ne diminue en rien l'intensité du désir qu'elle y provoque, tout au contraire, puisque le problème poursuivi est de ceux dont la solution captive et passionne désormais le sujet tout entier.

De plus, la rectitude morale est nécessaire pour permettre à l'intelligence de se laisser convaincre par l'efficacité objective des motifs de crédibilité. Sans doute, ces dispositions intérieures, si parfaites soient-elles, ne peuvent majorer la force des arguments, mais elles délivrent l'esprit des obstacles qui empêchent d'en pénétrer la valeur. La volonté, selon le mot très juste d'Ollé-Laprune, « ne produit pas la lumière mais elle met en état de la saisir » (2). Elle est un *removens prohibens* dirait l'École.

Les meilleurs arguments apologétiques n'auront point de prise sur un homme qui ne désire pas croire ou dont le cœur souhaite secrètement que la religion ne soit pas vraie. « Si on lui offre des preuves, écrit Newman, il dit avec froideur : je ne vois pas cela, ou bien : cela ne s'ensuit pas; car c'est un critique et un juge. Ce n'est pas un homme qui cherche la vé-

1. *Op. cit.*, p. 288.
2. *Op. cit.*, ch. 2, p. 45.

rité, et il négocie et il marchande, quand il devrait prier pour obtenir la lumière » (1). Les miracles les plus éclatants seront toujours récusés par un rationaliste; il se retranchera derrière l'objection des forces inconnues, sans que rien puisse triompher de son obstination. « Parmi ceux qui voient le même miracle ou qui entendent la même prédication, dit saint Thomas, il s'en trouve qui croient et d'autres qui ne croient pas. Voilà pourquoi, il y a une autre cause intérieure qui meut l'homme à adhérer aux choses de la foi » (2). Il suffit d'ouvrir l'Évangile pour s'en convaincre.

***

L'assentiment à la crédibilité n'est pas l'assentiment à l'objet de la foi divine. Celui-ci, à raison de l'inévidence intrinsèque du mystère, sera causé par la volonté. Les motifs qui, dans la foi surnaturelle, solliciteront la volonté à presser l'adhésion de l'esprit seront également : l'aspect prudentiel et raisonnable de l'acte, son caractère obligatoire, la réalité de son contenu. Cependant, à cause de la qualité exceptionnelle du témoin Dieu, et de la valeur hors pair de son témoignage, ces motifs de bien vont se trouver portés à leur plus haute puissance, mais ils demandent, pour atteindre ce maximum d'efficacité, l'influence persistante de cette préparation objective et subjective de la volonté que la grâce ne détruit pas mais surélève et transfigure.

Le caractère surnaturel de la foi divine majore d'abord la valeur de la raison de bien inhérente à tout acte de croyance. Si c'est une chose prudente et louable de se fier à un témoin sincère et bien informé, à combien plus forte raison, lorsque le témoin qui parle est Dieu lui-même; son infaillibilité absolue garantit ici contre toute crainte d'erreur, et abolit même ces doutes légers qui persistent toujours dans le témoignage humain le plus autorisé. Cette sécurité parfaite permet à la foi divine, comme le montre saint Thomas, d'être une véritable *vertu*. « La foi dont parle le Philosophe, s'appuie sur la raison humaine qui ne conclut pas nécessairement et qui peut être fausse; aussi une pareille foi n'est pas une vertu. Au contraire, la foi dont nous parlons, s'appuie sur la vérité divine qui est infaillible et ne peut contenir d'erreur; aussi une telle foi peut être une

1. *Op. cit.*, pp. 288, 289.
2. *S. Th.* IIa IIae, Q. 6, A. 1.

vertu » (1). Mais c'est à la volonté de maintenir l'intelligence dans la certitude où elle est du fait de la révélation, en chassant tous les doutes qui, alimentés par nos passions ou notre orgueil, tendraient sans cesse à l'ébranler.

Le devoir de croire se trouve également avoir ici un caractère exceptionnellement obligatoire pour la conscience. M. Catherinet a bien mis en lumière ce second aspect de la foi surnaturelle. « L'autorité de Dieu auteur de la Révélation, tant qu'on se borne à la considérer comme une garantie de vérité, rend donc légitime plutôt que nécessaire l'assentiment de foi; elle rend croyable la vérité proposée plutôt qu'obligatoire l'acte de foi. Mais il en va tout autrement si l'on considère que le refus de l'assentiment constitue une injure à l'égard de Dieu. Dieu nous parle; ne pas admettre ce qu'il dit, c'est équivalemment mettre en doute sa science infinie et sa véracité souveraine; à tout le moins c'est lui signifier qu'on ne se soucie nullement de ce qu'il nous dit; dans tous les cas, c'est manquer au respect que nous devons à sa perfection infinie et au souverain domaine qu'il a sur nous. Le motif qui confère à l'acte de foi son caractère obligatoire, c'est donc l'autorité de Dieu au sens plein du mot. Car l'autorité n'appartient pas seulement au maître dont la compétence et la probité professionnelle garantissent la solidité des opinions, elle appartient aussi au maître qui a le droit de commander. Et Dieu est notre Maître dans ce double sens : sa parole s'impose à nous, parce qu'il nous dépasse de toute la hauteur de sa science sans limite et de sa véracité nécessaire, mais aussi parce qu'il est notre Créateur et notre souverain Roi, dont nous dépendons absolument, et qui peut exiger l'hommage de notre intelligence comme de tout notre être... C'est là le motif de l'obligation de l'acte de foi qu'a indiqué le Concile du Vatican : « *Cum homo a Deo tanquam Creatore et Domino suo totus dependeat et ratio increata, increatæ veritati penitus subjecta sit, plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium fide præstare tenemur* »; la foi nous oblige *(tenemur)* en tant qu'elle est un hommage *(obsequium)* rendu à Dieu » (2).

Ce devoir de soumission à l'autorité divine nous est facilité — et dans une large mesure — par cette double préparation

1. *S. Th.* IIa IIae, Q. 4, A. 5, ad 2um.
2. *Op. cit.*, ch. 2, pp. 65, 66.

objective et subjective de la volonté dont nous avons parlé plus haut. A coup sûr, si Dieu nous révélait des choses indifférentes ou même pénibles à entendre, le devoir de croire à sa parole infaillible n'en serait pas moins impérieux, mais nous savons qu'en *fait* son message est tout autre, qu'il répond à toutes nos aspirations intérieures, qu'il nous apporte des paroles de salut, de paix, de rédemption, de lumière. Le surnaturel ne se présente pas à nous comme un étranger, mais comme un ami avec qui nos désirs les plus ardents nous avaient déjà familiarisés. Aussi bien, est-ce avec une spontanéité joyeuse et une allégresse du cœur que nous obéissons à une parole que nous aimions avant de la savoir vraie. De même, la rectitude morale, par l'humilité et la docilité qu'elle crée, empêche toutes ces orgueilleuses prétentions à l'autonomie de refuser à Dieu l'hommage auquel il a droit.

Enfin, quelle immense différence entre les biens contingents, partiels que nous apporte quelquefois le témoignage humain, et les biens infinis et éternels compris dans la révélation! La foi, dans le catholicisme (1), nous met en contact permanent avec la seule réalité capable de conquérir victorieusement et de rassasier pleinement le cœur humain : Dieu, et elle nous fait entrer avec ce Dieu dans une intimité que nous n'aurions même pas osé rêver. De plus, cette réalité divine est tellement *nôtre*, que si nous la refusons, nous manquons notre fin dernière, notre salut définitif et éternel. A plusieurs reprises, saint Thomas parle de cet attrait que le contenu de la croyance exerce sur la volonté. « Le commencement de la foi est dans la volonté, en tant que la volonté détermine l'intelligence à adhérer. Mais cette volonté n'est pas un acte de foi ou d'espérance, mais un certain désir du bien promis » (2). « Si on considère l'objet de foi, selon que l'intelligence est mue par la volonté, l'acte de foi consiste à croire en Dieu. La vérité première se rapporte à la volonté, en tant qu'elle a raison de fin » (3). « Nous sommes parfois mus à croire, quand on nous

1. « Le catholicisme répondrait parfaitement à mes exigences sur la simultanéité de l'aliment et du besoin. Ce qui nous est nécessaire, il affirme du moins que nous le trouvons chaque jour dans l'Église. Le protestantisme ne parle guère qu'au passé et au futur : l'Église catholique ne cesse pas de parler au présent, comme il convient à Dieu en qui subsiste, sans passé ni futur, la plénitude de l'être ». (*Lettre d'un protestant détaché à un catholique anxieux*, *Revue Hebdomadaire*, 9 avril 1910.)

2. *De Veritate*, Q. 14, A. 2, ad 10um.

3. *S. Th.* IIa IIae, Q. 2, A. 2.

promet comme récompense de notre foi la vie éternelle » (1). L'exploration antécédente du contenu révélé, condition objective du désir de croire, contribue, cela va sans dire, à montrer comment ce problème de notre destinée se trouve engagé si avant dans la foi.

Mais la foi surnaturelle, comme la foi naturelle, n'en demeure pas moins un acte de l'intelligence. Sans doute, ces raisons de bien sont nécessaires pour solliciter la volonté, mais au moment même où, sous leur influence, l'intelligence adhère au mystère, elle ne peut le faire que par un motif de *vérité* en conformité avec sa propre nature. L'*autorité divine* demeure donc, en dernière analyse, la vraie cause de notre assentiment. « Si l'on considère dans la foi la raison formelle de l'objet, dit saint Thomas, elle ne peut être que la vérité première. Personne en effet n'adhère à la foi dont nous parlons, si ce n'est parce qu'elle est révélée par Dieu. Aussi la foi est-elle basée sur la vérité divine » (2). Mais ce motif formel et dernier de notre foi surnaturelle doit être intrinsèquement surnaturel lui aussi. Il faut donc qu'il s'appuye non pas sur nous, sur du créé, sur notre évidence personnelle de l'autorité divine, mais sur de l'incréé, sur Dieu lui-même. Notre foi ne doit pas être une foi *scientifique* mais une foi d'*autorité*, c'est-à-dire, non pas un acte de confiance en nos propres lumières, mais en celles de Dieu seul, en son infaillibilité objective purement et simplement (3).

Mais cette surnaturalisation du motif formel de la foi n'est pas possible sans les bonnes dispositions morales de la volonté (4). La confiance demande l'humilité et l'amour. Les démons, nous dit saint Thomas, n'ont, pas plus que nous, l'évidence intrinsèque des mystères, mais s'ils y croient, ce n'est pas en vertu d'une humble soumission de leur esprit à l'autorité divine,

1. *De Veritate*, Q. 14, A. 1.

2. *S. Th.* IIa IIae, Q. 1, A. 1; Q. 2, A. 2. Ces différents motifs de bien et de vrai se fondent et s'harmonisent dans l'unité du sujet. Le jugement de crédibilité prouve les titres de créance de l'autorité, le jugement d'appétibilité montre que les admettre est un acte bon et un devoir. L'acte de foi consiste à donner définitivement sa confiance au témoin. Ces trois moments de la foi se distinguent nettement dans leur objet et leur motif.

3. Pour le développement et la justification des différences qui séparent la foi scientifique de la foi d'autorité, nous renvoyons le lecteur à la pénétrante et lucide analyse du P. Bainvel, *La foi et l'acte de foi*, 1re P., ch. 3, 2e édit. Paris, Lethielleux, 1908.

4. Cf. Mallet, *Qu'est-ce que la Foi?* Coll. Sc. et Relig. et *Revue du Clergé français*, 1er fév. 1908, *L'unité complexe du problème de la foi.*

mais à cause de leur confiance orgueilleuse en leur intelligence captivée par la force probante des motifs de crédibilité (1). Ils ne croient pas en Dieu mais en eux-mêmes. Leur acte de foi, à raison de leur perversité morale, n'est donc pas surnaturel. Il n'est pas libre non plus, ils voudraient bien ne pas croire, mais ils sont forcés par l'évidence des preuves, et pour les récuser, il leur faudrait renoncer à leur propre intelligence; n'étant pas libre, il cesse par le fait même d'être méritoire. Au contraire, dans une âme humble, aimante, et donc capable de confiance, le motif formel de la foi sera surnaturalisé; au moment où elle donne son adhésion au mystère, la grâce la détache pour ainsi dire d'elle-même et l'emporte, suivant la belle expression d'un théologien (2), jusqu'au sein de Dieu, puisque sa foi repose sur l'essence incréée elle-même. Surnaturelle dans sa cause, une pareille foi sera également méritoire. La confiance est essentiellement spontanée et ne saurait s'imposer de force, c'est donc toujours librement que l'on fait à Dieu l'hommage de sa confiance et de son amour. Libre, cette foi sera enfin méritoire, car « tous nos actes sont méritoires, quand ils procèdent de notre libre arbitre actionné par la grâce » (3).

Ainsi donc, l'assentiment, dans la foi surnaturelle, dépend doublement de la volonté, soit à cause des motifs de bien qui sont nécessaires pour la déterminer à agir sur l'intelligence, soit à raison des dispositions morales qui conditionnent et expliquent le caractère surnaturel du motif formel de la foi.

## V. CONSÉQUENCES APOLOGÉTIQUES DU RÔLE DE LA VOLONTÉ DANS LA FOI SURNATURELLE.

A mesure que nous avons étudié l'influence de la volonté dans la science, l'opinion, la foi naturelle et surnaturelle, nous avons vu son importance croître progressivement. Sans doute, si l'on considère le pouvoir de la volonté sur *l'exercice* de nos facultés, cette influence est la même dans ces différents états de l'esprit, mais il en va tout autrement dans *l'assentiment* à la vérité; à ce point de vue, son intervention, inutile dans la scien-

1. Cf. *S. Th.* IIa IIae, Q. 5, A. 2, corps et rép. aux obj.

2. « Ratione revelationis activae, ponitur revelatio objectum formale fidei, et dicere seu revelare in Deo ponit actionem quae est substantia Dei (*S. Th.* IIa IIae, Q. I, A. 1, Cajetan, Comm. no 9).

3. *S. Th.* IIa IIae, Q. 2, A. 4.

ce, accidentelle dans l'opinion, devient nécessaire dans la foi. Cependant, dans la foi surnaturelle, à cause de la double préparation objective et subjective qu'exige le désir de croire, des conditions que demandent les arguments pour convaincre l'esprit, de la plus-value des raisons de bien, des dispositions de rectitude morale qui assurent au motif formel de la foi son caractère surnaturel, le champ d'action de la volonté grandit en étendue et en profondeur.

Quelle est maintenant, parmi toutes ces étapes psychologiques qui précèdent l'acte de foi et où la volonté joue un rôle si considérable, celle qui fournit à l'apologétique interne les éléments qui la constituent? Il nous semble que c'est la première, à savoir celle où la volonté, ou pour parler plus exactement, le sujet tout entier se sent attiré vers la révélation par la réponse qu'il y trouve à ses aspirations les plus profondes.

En effet, l'apologétique étant une science — au moins au sens large du mot — ses conclusions doivent posséder une valeur objective et universelle. Or, dans cette double enquête qui a pour but de montrer l'harmonie psychologique entre le christianisme et les besoins de l'âme humaine, si l'on considère les procédés suivis : observation, expérience, raisonnement; les sciences auxquelles on fait appel : philosophie, histoire des religions; la qualité des résultats obtenus, rien, absolument rien, n'empêche ce prolégomène essentiel de la foi qui donne naissance au désir de croire, de s'organiser en science et de mériter ce titre. Nous avons essayé de l'établir dans notre étude sur la valeur de l'apologétique interne (1).

De plus, l'apologétique étant une préparation à la foi, comprend dans son objet l'étude des raisons intellectuelles et volontaires qui concourent à sa formation, c'est-à-dire la démonstration de *la crédibilité* et de *l'appétibilité* du christianisme. Précisément, l'apologétique interne étudie ces attraits objectifs de la révélation, elle montre la religion comme aimable. Elle est donc partie constituante d'une apologétique intégrale (2).

Il n'en va pas de même, si l'on examine le rôle de la volonté dans la rectitude morale qui ne cause pas mais conditionne

1. *Rev. des Sc. Ph. et Théol.*, juillet 1907.

2. Cf. le très intéressant article de M. W. Koch, *Zur Methode der Apologetik*, dans *Theologische Quartalschrift*, 4, 1909, pp. 574-605. L'auteur y montre qu'une apologétique intégrale ne doit pas seulement étudier les preuves historiques (miracles et prophéties) de la Révélation, mais aussi les arguments d'ordre interne.

soit le désir de croire, soit l'efficacité psychologique des motifs de crédibilité, soit le caractère surnaturel de la foi. La science prouve bien la relation de convenance entre l'objet et le sujet qui fonde l'apologétique interne, mais elle se trouve ici impuissante à libérer l'âme de toutes les oppositions intérieures à la foi; c'est affaire d'ascèse individuelle, de thérapeutique morale intéressant non pas tant le philosophe que le prédicateur ou le confesseur. Sans doute, il y a même à un certain point de vue, une science des conditions de la bonne foi et de ses principaux obstacles, mais les résultats auxquels elle aboutit sont plutôt *négatifs* dans l'ordre apologétique. Ils font voir ce qui empêche de trouver la religion aimable, ils ne la montrent pas comme telle. La volonté est purifiée, elle n'est pas attirée. Il nous semble donc que cette intervention de la volonté dans la mortification des passions, étant de caractère surtout pratique et personnel, s'éloigne davantage des conditions de la science et de l'objet partiel de l'apologétique, *le bien* du contenu révélé.

Enfin, les trois raisons de bien qui déterminent la volonté à causer l'assentiment, supposent la crédibilité déjà établie et donc le cycle apologétique définitivement clos. C'est en effet la crédibilité qui fonde le caractère prudentiel et raisonnable de l'acte de foi, son obligation pratique, l'existence d'un bien qui jusque-là n'était qu'une séduisante hypothèse.

Les « ingrédients » de l'apologétique interne sont donc d'une part l'analyse de certaines tendances et aspirations fondamentales du sujet, et de l'autre, la justification de la réponse que seul le christianisme y apporte. Il nous resterait à indiquer la *méthode* que doit suivre l'apologétique interne, mais une pareille étude exigerait de trop longs développements pour que nous songions à l'aborder ici.

L'apologétique interne, répétons-le en terminant, n'aboutit point par elle-même à prouver le fait de la révélation, puisqu'elle se limite strictement à l'ordre du bien, du désirable, et non du vrai. Néanmoins, elle forme le complément indispensable de l'apologétique externe. Sa nécessité ne repose point sur une vague sentimentalité, ou sur le souci de plaire à des préoccupations contemporaines, mais sur le rôle que joue la volonté dans la genèse de la foi, et dont nous avons essayé de montrer l'importance capitale.

Kain. A. de POULPIQUET, O. P.

# La Carrière Scolaire de Gilles de Rome

## (1276—1291).

Comme les autres théologiens du XIIIe siècle qui sont parvenus aux hautes dignités ecclésiastiques, Gilles de Rome nous est assez connu à partir du moment où il occupe les charges de Prieur général des Ermites de Saint-Augustin (1292-1295) et d'archevêque de Bourges (1295 + 22 décembre 1316). Par contre, sa carrière scolaire, comme celle de beaucoup d'autres maîtres contemporains, même renommés, est demeurée assez obscure (1).

Plusieurs biographes se sont essayés, ces derniers temps, à préciser les faits et gestes de Gilles de Rome. Néanmoins, on chercherait vainement, chez les uns et les autres, à part quelques données fragmentaires, une esquisse un peu ferme de la carrière scolaire du célèbre Ermite de Saint-Augustin.

Et cependant, rien n'est plus curieux que cette période de sa vie. Les vicissitudes qu'on y rencontre, comme celles qui survinrent plus tard, jettent un jour nouveau sur la position doctrinale du maître, et elles nous aident, on ne peut mieux, à la définir et à la comprendre. La plupart des grands événements contemporains ont eu leur répercussion dans la vie de Gilles de Rome. Ils y ont établi une suite de fluctuations que d'au-

---

1. C'est Denifle et Chatelain qui ont renouvelé la base documentaire de la vie de Gilles de Rome dans le *Chartularium Universitatis Parisiensis*. V. t. I, (1889) et t. II (1891) à l'index, au mot *Aegidius Romanus* ou *de Roma*. C'est sur ces données que les auteurs qui suivent ont en grande partie établi la trame de la biographie de Gilles. Mattioli N. *Studio critico sopra Egidio Romano Colonna*, Roma, 1896; Scholz R. *Aegidius von Rom*, Stuttgart, 1902. Cette thèse de doctorat fait partie de l'ouvrage du même auteur : *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII*, Stuttgart, 1903 (pp. 32-129). Nous citons d'après cet ouvragee en ajoutant entre parenthèses la pagination de la thèse. G. U. Oxilia-G. Boffito, *Un trattato inedito di Egidio Colonna*, Firenze, 1908. La publication de ce traité *(De ecclesiastica potestate)* est précédée d'une biographie de Gilles par Oxilia.

cuns tendent à juger sévèrement, et que l'on serait tenté de qualifier d'opportunisme, si les conjonctures difficiles dans lesquelles se trouve notre personnage ne suffisaient à expliquer, sinon à justifier, la multiplicité et le peu de cohérence de ses attitudes successives.

## I

Gilles naquit à Rome. Son lieu d'origine est le seul qualificatif ajouté à son nom par ses contemporains. Aussi est-il plus que problématique qu'il ait appartenu à la famille Colonna (1). On place communément l'année de sa naissance en 1247. Cette date est déduite de l'âge de soixante-neuf ans qu'on attribue à Gilles lorsqu'il mourut en 1316 (2). Mais on ne voit pas clairement l'origine et la valeur de cette donnée. Elle ne satisfait qu'approximativement à ce que nous savons de la vie de Gilles (3), et il est probable qu'il faut placer un peu plus haut de quelques années la date de sa naissance.

Gilles, au dire de ses biographes, serait entré à Rome dans l'ordre nouveau des Ermites de Saint-Augustin et aurait été envoyé, très jeune, étudier à Paris. Les ermites augustins s'établirent dans cette ville en 1259 (4). La donnée la plus sûre, autour de laquelle doivent se grouper ces faits, est le témoignage de Gilles lui-même qui déclare dans son testament (1315) avoir été élevé depuis son enfance, *a pueritia*, par le couvent de Paris (5). L'acte d'acquisition de la première maison, occupée à Paris par les Augustins, étant de décembre 1269, un re-

1. Aucun document contemporain parmi ceux qui sont émanés des sources les plus diverses ne donnent à Gilles le nom de Colonna. C'est l'augustin Jourdain de Saxe (+ 1380) qui le qualifie ainsi pour la première fois dans ses *Vitas Fratrum*. CORAZZINI F. *Del regimento de' principi di Egidio Romano*, volgarizzamento trascritto nel MCCLXXXVIII, Firenze, 1858, pp. I-II des *Cenni storico-critici* que l'éditeur a placés en tête de sa publication. MATTIOLI, *Studio critico*, p. 96 et suiv.

2. OXILIA-BOFFITO, p. V.

3. Ainsi, pour ne prendre que le point qui nous permet le plus de précision, nous verrons que Gilles fut bachelier en exercice, à Paris, pendant l'année scolaire 1276-77. Or, d'après les règlements universitaires, le maître ne pouvait enseigner en théologie avant trente-cinq ans. *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 79. L'enseignement du bachelier en Sentences durait deux ans. Gilles aurait dû arriver à la maîtrise en 1278 et avoir alors trente-cinq ans, ce qui reporterait sa naissance vers 1243-44, et paraît plus exact.

4. *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 405, n° 358. L'acte d'acquisition de la première maison des Augustins est de décembre 1259.

5. *Chart. Univ. Paris.*, II, p. 12, n° 716.

ligieux encore enfant, comme était Gilles de Rome, n'a pu être envoyé avant l'installation de la nouvelle colonie, c'est-à-dire avant 1260. Gilles aurait eu alors, selon la date que l'on adopte pour sa naissance, entre treize et seize ans. Il aurait été en tout cas très jeune, et le qualificatif de *puer* qu'il se donne, en parlant de ce moment, ne permet pas de porter au delà de quinze ou seize ans l'âge qu'il avait quand il fit son entrée aux Augustins de Paris. Il peut sembler étrange que les Ermites aient envoyé si loin, de Rome à Paris, un religieux si jeune. Il ne pouvait, à cet âge, suivre les cours de théologie de l'Université, les seuls fréquentés par les religieux. Son envoi à Paris paraît donc un peu sans objet. Aussi, suis-je porté à croire que Gilles est entré dans l'ordre à Paris même. On envoyait aux Universités des enfants pour étudier la grammaire et les arts. C'est à ce titre que Gilles se sera trouvé à Paris. Il se sera donné alors à la nouvelle fondation des Ermites de Saint-Augustin, vers 1260, en tout cas très peu après.

Nous ne savons rien de précis sur les premières études de Gilles. Elles durent être conformes aux usages scolaires adoptés alors par les religieux qui étudiaient. D'abord une initiation superficielle au texte de la Bible, puis l'application à la logique et aux arts libéraux à l'intérieur du couvent. L'étudiant passait alors, pendant deux années, à l'audition du livre des Sentences, après quoi il suivait, pendant une durée plus ou moins longue, les leçons et les disputes d'un maître en théologie. Ces deux dernières études durent avoir lieu pour Gilles, dans l'école d'un maître de la Faculté de théologie.

Nous savons d'une façon positive que Gilles fut l'étudiant de Thomas d'Aquin pendant le dernier séjour du saint à Paris (1269-1272) (1). Un des biographes de saint Thomas, Guillaume de Tocco, parlant de l'opposition de Gilles de Rome à la condamnation de 1277, que nous retrouverons bientôt, nous apprend que le jeune Ermite de Saint-Augustin fut l'auditeur de Thomas d'Aquin. Il l'aurait même été, d'après lui, pendant treize années : tredecim annis istum Magistrum audiverat (2). Mais il y a ici une erreur dans l'information de Guillaume de Tocco, ou dans l'édition du texte. C'est selon toute probabilité trois

1. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle*, Louvain, 1910, 1^re partie, p. 83 et suiv.

2. *Acta Sanctorum*, t. I martii, p. 672 (n° 41).

ans qu'il faut entendre, sinon il faudrait prétendre que Gilles a suivi Thomas d'Aquin en Italie et dans ses divers déplacements (1259-1269), ce qui paraît bien impossible et est contredit par le témoignage de Gilles dans son testament. Il s'y donne, ainsi que nous l'avons vu, comme élevé depuis sa jeunesse dans le couvent de Paris, ce qui implique un long séjour dans cette maison.

En tout cas, il n'est pas douteux que Gilles fut l'écolier de Thomas d'Aquin. D'après les règlements universitaires, chaque étudiant devait être attaché à un maître déterminé (1). Les Ermites de Saint-Augustin, qui n'avaient pas de maître de leur ordre à l'Université, durent, ainsi que l'avaient fait jadis les Prêcheurs et les Mineurs, utiliser les services d'un maître étranger. Thomas d'Aquin fut choisi, lors de son dernier retour à Paris, pour être le maître de Gilles. C'est alors que celui-ci acheva de s'initier au mouvement doctrinal créé par Thomas d'Aquin et auquel nous le verrons bientôt si fermement attaché.

Le départ de Thomas d'Aquin de Paris, aux environs de Pâques de l'année 1272, mit Gilles dans la nécessité de se pourvoir d'un autre maître. Il semblerait naturel qu'il se fût adressé à un des deux maîtres dominicains qui occupaient une chaire universitaire, et peut-être le fit-il jusqu'au moment où il voulut poursuivre effectivement ses grades académiques. Il devait, pour cela, remplir, sous un maître en théologie, les fonctions de bachelier et interpréter le Maître des Sentences. Il est peu vraisemblable qu'il obtint cet office dans une des deux écoles de théologie desservies par les Dominicains. Les Prêcheurs, qui devaient fournir, pour les *Studia generalia* et autres de leur ordre, le plus grand nombre de maîtres formés à Paris, ne pouvaient guère céder la place d'un de leurs bacheliers au jeune Ermite de Saint-Augustin. Gilles, d'ailleurs, serait devenu, de ce fait, professeur des religieux dominicains, ce qui était contraire aux usages reçus chez les Prêcheurs. Il dût vraisemblablement commencer à lire les Sentences sous un maître séculier. En tout cas, quel que fut son maître dont nous ignorons le nom, une chose est certaine : Gilles exerçait à l'Université de Paris les fonctions de bachelier en théologie pendant l'année scolaire 1276-1277, ainsi qu'il va paraître par ce que nous allons établir.

1. Nullus sit scolaris Parisius qui certum magistrum non habeat. *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 79.

## II

L'année 1277 marque le premier point critique dans la carrière de Gilles de Rome.

L'université de Paris fut profondément agitée pendant cette année 1277 à la suite de la condamnation portée, le 7 mars, par l'évêque de Paris, Étienne Tempier, de concert avec quelques maîtres de la Faculté de Théologie. L'enseignement averroïste de plusieurs professeurs de la Faculté des arts avait provoqué cette démarche. Les doctrines suspectes furent atteintes par les nombreuses propositions qui formèrent le corps principal de la condamnation; et Siger de Brabant et Boèce de Dacie, plus particulièrement compromis par leur enseignement, virent leur carrière brisée et se trouvèrent impliqués, de ce chef, dans un procès d'hérésie (1).

La condamnation du 7 mars atteignait directement le Péripatétisme averroïste de quelques maîtres parisiens de la Faculté des arts. Toutefois, les doctrines philosophiques de saint Thomas d'Aquin, profondément apparentées à celles d'Aristote, se trouvaient, sur quelques points, indirectement touchées par la condamnation, tout au moins, pouvaient-elles le paraître; et il n'est pas douteux que les auteurs de l'acte du 7 mars auraient voulu pousser un peu plus loin de ce côté, ainsi qu'on le verra bientôt. Ce fut cette attitude de l'évêque de Paris et de ses conseillers à l'égard du grand maître dominicain qui souleva l'indignation de Gilles de Rome, et l'impliqua par contre-coup dans cette brûlante affaire.

Le rôle de Gilles de Rome pendant cette année 1277, n'ayant pas encore été établi, et des informations d'ensemble n'existant pas sur cette question, force nous est d'y suppléer par une discussion critique et un essai de construction historique faite par pièces et morceaux.

L'information la plus explicite qui nous met sur le chemin de cette affaire est la lettre d'Honorius IV, adressée, le 1er juin 1285, à Ranulphe d'Homblières, évêque de Paris. Le pape a appris que son cher fils, frère Gilles de Rome de l'ordre des Ermites de Saint-Augustin, lorsqu'il vaquait jadis à l'étude à Paris, avait soutenu de vive voix et par écrit des doctrines, qu'É-

1. J'ai écrit en détail l'historique de cette affaire dans *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, Louvain, 1910, Ie Partie, chap. IX et suiv.

tienne Tempier, de bonne mémoire, évêque de Paris, avait soumises lui-même à l'examen avec le concours du chancelier de Paris et des autres maîtres de la Faculté de théologie, et que Gilles, sommé de se rétracter, n'en avait rien fait; bien plus, qu'il s'était même efforcé de défendre ses idées par diverses raisons (1).

L'affaire à laquelle Honorius IV se réfère ici tombe sous l'administration épiscopale d'Étienne Tempier, ainsi que le pape le déclare expressément. Or Tempier était mort le 3 septembre 1279. Nous sommes donc reportés, pour la date des démêlés de Gilles de Rome avec l'évêque de Paris, assez près de 1277. Nous verrons d'ailleurs, par des informations positives, que c'est la condamnation du 7 mars qui forme le point d'attache de toute cette histoire.

Mais à quel titre Gilles pouvait-il bien entrer en conflit, en 1277, avec l'évêque de Paris et les maîtres de la Faculté de théologie sur des matières doctrinales? A cette date, Gilles était bachelier en théologie à l'Université et enseignait déjà à raison de cet office. Les actes des chapitres généraux de son ordre le qualifient de *Baccalaureus Parisiensis* en 1281 et 1285 (2). Il avait donc été bachelier à Paris avant 1281. Mais comme Honorius IV, dans ses lettres du 1er juin 1285, demande à l'évêque de Paris qu'il confère à Gilles la licence, c'est donc que Gilles avait quitté Paris n'étant encore que bachelier. Et puisque le pape rappelle les démêlés doctrinaux de Gilles avec l'évêque, et que Gilles s'offre maintenant à faire les rétractations auxquelles il s'était jadis refusé, c'est donc que la carrière doctrinale du jeune bachelier avait été interrompue à l'occasion de son conflit avec Étienne Tempier et les théologiens parisiens dans les circonstances que nous allons déterminer.

Nous savons, par Gilles de Rome lui-même, qu'il était présent à Paris lors de la condamnation du 7 mars 1277; et la façon dont il en parle nous montre déjà son peu de sympathie pour une partie de cette œuvre. « Nous étions alors à Paris, et nous

1. Licet dilectus filius frater Egidius Romanus de Ordine fratrum Heremitarum sancti Augustini olim Parisius vacans studio aliqua, sicut intellexerimus, dixerit et redegerit in scripturam, que bone memorie Stephanus Parisiensis episcopus predecessor tuus per se ipsum examinans, et per cancellarium Parisiensem ejus temporis ac per alios theologice facultatis magistros examinari faciens, censuit revocanda, et ea minime revocavit, quin potius variis rationibus nisus fuerit confirmare. *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 633.

2. *Chart. Univ. Paris.*, II, p. 12.

pouvons rendre témoignage, comme d'une chose palpée, que plusieurs de ces articles passèrent, non sur le conseil des maîtres, mais par l'entêtement d'un petit nombre (1) ».

Quels étaient ces articles, parmi les 219 propositions condamnées, qui avaient trouvé résistance chez un certain nombre des examinateurs et qui n'avaient été inscrits dans la liste de proscription que sur l'entêtement de quelques maîtres? Il ne saurait y avoir de doute. Il ne peut s'agir que du petit nombre d'articles qui atteignent le péripatétisme commun aux averroïstes et à saint Thomas d'Aquin (2). L'ancien disciple du grand docteur dominicain ne put se contenir quand il vit l'évêque de Paris, assisté de son chancelier et d'un certain nombre de membres de la Faculté de théologie, soumettre à l'examen quelques-unes des doctrines de son illustre maître; et c'est alors, au cours de son enseignement comme bachelier, qu'il fit entendre des protestations véhémentes dont l'écho nous a été heureusement conservé. La façon de parler d'Honorius IV, dans ses lettres citées, indique d'ailleurs clairement que la protestation de Gilles avait commencé par des paroles avant de prendre la forme écrite : *aliqua dixerit et redegerit in scripturam.*

Guillaume de Tocco nous a conservé dans sa vie de saint Thomas d'Aquin des données très nettes sur cette intervention de Gilles. A l'occasion, dit-il, de l'examen qui fut fait, à Paris, des écrits de saint Thomas par quelques maîtres travaillés d'envie, Gilles tourna en ridicule les prétentions de ces correcteurs. Il fit valoir, pour établir la subtilité de génie et la sûreté de doctrine de Thomas d'Aquin, que les nouvelles opinions et démonstrations qu'il avait présentées dans ses écrits, au temps où il était simple bachelier, il ne les avait modifiées, à peu de chose près, étant devenu maître, ni dans son enseignement, ni dans ses ouvrages. Au contraire, ajoutait-il, nous les modernes, nous sommes incertains, et pour la moindre objection qu'on nous oppose, nous abandonnons les positions que nous avons déjà prises. Aussi ceux qui examinent les écrits de frère Thomas, ignorent ce qu'ils jugent et sont travaillés par le seul aiguillon de l'envie. Ils sont comme les mouches qui se jettent contre la lumière, ac-

1. Nos ipsi qui tunc eramus Parisiis, et tanquam de re palpata testimonium perhibemus quod plures de illis articulis transierunt, non consilio magistrorum, sed capitositate quorumdam paucorum. *In secundum Sententiarum*, Venetiis, 1580, p. 471.

2. Sur les principaux de ces articles, Voy. *Siger de Brabant*, l. c., p. 231 et s.

cusant ce qu'ils ignorent; ils font du jour les ténèbres, mal disposés qu'ils sont à l'égard de la vérité qui leur échappe (1).

L'information de Guillaume de Tocco est ici très précise et concorde exactement avec l'ensemble des renseignements qui nous sont parvenus de diverses sources (2).

Les critiques du jeune bachelier augustin, formulées au cours de ses leçons, ou dans quelque acte public auquel les bacheliers prenaient part, ne pouvaient que lui attirer la malveillance de l'évêque de Paris et de ses conseillers. La situation s'aggrava encore, lorsque Étienne Tempier, non content d'avoir condamné les 219 propositions du 7 mars, songea à faire un pas de plus en prohibant des doctrines qui n'engageaient en rien la foi, mais qui atteignaient plus directement l'enseignement de Thomas d'Aquin : nous voulons dire la théorie de l'unité des formes substantielles.

Déjà en 1270, lorsque l'évêque de Paris songeait à la pre-

---

1. Unde cum scripta eius [S. Thomae] ex occulta et mirabili Dei dispositione examinationi exposita essent Parisiis, quorumdam Magistrorum aemula invidia procurante, quasi de luce auderent noctuae iudicare, et per hoc scripta eius magis in veritatem clarescerent, dum in eis, quod in veritate arguerint, non haberent; quidam Magister Eremitarum Frater Aegidius, qui postmodum fuit Archiepiscopus Bituricensis, qui tredecim (?) annis istum Magistrum audiverat, de praedicto Doctore dixit, deridendo insufficientiam correptorum : In hoc mirabili et digno memoria doctore Fr. Thoma de Aquino fuit sui subtilitatis ingenii, et certitudinis iudicii manifestum indicium, quod opiniones novas et rationes, quas scripsit Baccellarius, Magister effectus, paucis exceptis, nec docendo, nec scribendo mutavit : nos autem moderni temporis, sicut incerti et dubii iudicii, opiniones, quas aliquando tenuimus, in contrarium arguti modico argumento mutamus. Unde et hi, qui scripta examinant, non intelligentes quae iudicant, solius invidiae stimulatione laborant, et in lucem muscae insiliunt, dum quod arguunt non cognoscunt, et tenebrescunt ex lumine, dum de ignota eis non bene sentiunt veritate. *Acta Sanct.*, t. I Martii, p. 672 (nº 41). C'est à tort que Tocco donne Gilles comme maître lors de cette affaire.

2. Si l'information de Guillaume de Tocco n'est pas tirée d'un écrit inconnu de Gilles, elle a pu lui arriver par l'intermédiaire de Jacques de Viterbe, un Ermite de Saint-Augustin, maître en théologie à Paris, et très lié avec son confrère Gilles. Il était déjà étudiant à Paris en 1281, et y devint maître en 1292, sinon l'année précédente. *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 62; CANTERA B. *Documenti risguardanti il beato Giacomo da Viterbo, arcivescivo di Napoli.* Napoli, 1888. Archevêque de Naples (1302+1308), il fut très lié avec les dominicains, et spécialement avec Barthélemy de Capoue, logothète et protonotaire du Royaume, qui dans sa déposition au procès de canonisation de saint Thomas rapporte divers jugements de son ancien ami sur Thomas d'Aquin. Ils témoignent de la vive admiration de Jacques de Viterbe pour le grand docteur. Nous citerons le jugement de Gilles de Rome qu'il a lui-même rapporté : Dixit etiam idem Frater Iacobus ipsi testi, quod Frater Aegidius de Roma sacrae theologiae Doctor, ordinis Augustinianorum, frequenter sibi dixerat in domestico sermone Parisiis : Frater Iacobe, si Fratres Praedicatores voluissent, ipsi fuissent scientes et intelligentes, et nos idiotae, et [= si] non communicassent nobis scripta Fratris Thomae. *Processus de Vita S. Thomae*, dans *Acta Sanct.*, t. I Martii, p. 714 (nº 83), et p. 688 (nº 6).

mière condamnation des théories fondamentales de l'averroïsme, condamnation qui fut effectivement exécutée le 12 décembre de la même année (1), il avait pensé à englober dans sa condamnation la théorie thomiste de l'unité des formes (2). Thomas d'Aquin était alors présent à Paris, et Étienne Tempier et ses conseillers n'osèrent aller jusque-là. La condamnation du 7 mars 1277 maintint cette position négative. Étienne Tempier toutefois avait pris ses mesures pour aboutir à ses fins en semblant se donner moins manifestement des airs de partisan.

Peu de jours après la condamnation de Paris, l'archevêque de Cantorbéry, Robert Kilwardby, condamnait de son côté, le 18 mars, une suite de trente propositions dont les dernières visaient directement la doctrine de Thomas d'Aquin sur l'unité des formes substantielles. Il n'est guère douteux que les condamnations de Paris et d'Oxford ne fussent faites d'entente entre les deux prélats. Couvert par l'acte de Kilwardby, qui appartenait à l'ordre des Frères Prêcheurs et représentait l'ancienne direction augustinienne, Étienne Tempier songea à rendre obligatoire à Paris la condamnation de son confrère anglais. La curie romaine, il est vrai, interposa son autorité, et signifia à l'évêque de Paris de surseoir à cette affaire (3). Mais, avant cette intervention, la question de l'adoption de la condamnation d'Oxford troubla quelque temps le monde scolaire parisien, et ce fut à ce moment que Gilles de Rome intervint par une publication qui avait toute l'allure d'un manifeste contre les desseins d'Étienne Tempier et des maîtres qui marchaient à sa suite. Gilles de Rome lança dans le public son *Liber contra gradus et pluralitates formarum* (4).

---

1. *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 486.

2. *Siger de Brabant*, l. c. p. 107 et suiv.

3. *Siger de Brabant*, p. 233 et suiv.

4. *Egidii Romani in libros de physico auditu Aristotelis commentaria. Eiusdem questio de gradibus formarum* (fol. 199-214), Venetiis, 1502. Le titre du second ouvrage est équivoque. Gilles a eu soin d'indiquer lui-même le titre véritable de son traité quand il écrit : Finem imponimus huic *libro* quem intitulari volumus *contra gradus et pluralitates formarum* (fol. 214).

Que le traité de Gilles ait été composé à l'occasion de la condamnation de 1277 et des démarches ultérieures de l'évêque de Paris, c'est ce qui ressort du contenu du traité et des circonstances qui l'ont motivé. Il serait d'ailleurs impossible de lui trouver un autre point d'attache dans la carrière de Gilles. Quand il deviendra maître à Paris, en 1285, ce sera au prix d'une rétractation. Dorénavant, il abandonnera non seulement son absolutisme sur cette matière, mais encore une partie de la doctrine, la plus importante même, puisqu'elle est relative à l'unité de forme dans l'homme : De homine enim utrum sint ibi plures formae, in nostris dictis, sub dubio relinquimus.

Cet ouvrage vise à être complet. Dans une première Partie l'auteur rapporte, en dix chapitres, les raisons alléguées par les adversaires contre l'unité des formes. Dans la seconde Partie il donne, en treize chapitres, la solution des objections proposées. Puis, dans une troisième Partie, il groupe en sept chapitres les raisons et les autorités qui établissent la doctrine de l'unité des formes. Dans chacune de ces parties, Gilles traite simultanément la question au point de vue philosophique et théologique. Il développe sa doctrine avec beaucoup d'ampleur, et la soutient surtout avec une très grande fermeté d'affirmation. Les circonstances irritantes qui présidèrent à la composition de cet écrit ont même conduit le jeune Ermite de Saint-Augustin à dépasser quelque peu la mesure. Non content de soutenir ses positions contre ses adversaires, il va jusqu'à qualifier leur doctrine de contraire à la foi chrétienne (1). C'était incontestablement aller trop loin, et l'évêque de Paris et ses conseillers ne pouvaient qu'être irrités d'entendre apprécier si durement des doctrines qu'ils se flattaient de pouvoir imposer à l'université de Paris. Lorsque, au même temps, les Dominicains avaient cru devoir prendre la défense de Thomas d'Aquin et sur le même sujet, à la suite de la condamnation de Robert Kilwardby, ils avaient adopté une attitude autrement modérée. Gilles de Lessines, qui fut leur porte-parole en l'occurrence, défendit leur point de vue avec fermeté, dans son traité *De unitate formarum*, mais sans verser dans l'exagération de son compagnon de lutte (2).

Non content de qualifier la doctrine chère à l'évêque de Paris et à ses adhérents, de doctrine contraire à la foi, Gilles de

---

Quodlib. V, Quaest., XIX, dans *Quodlibet domini Egidii Romani*, Venetiis, 1502, fol. 65v. Le traité de Gilles sur l'unité des formes est donc contemporain des débuts de sa carrière doctrinale. — Pareillement l'auteur dominicain du *Correctorium Corruptorii*, attribué faussement à Gilles de Rome, fait clairement allusion à l'opinion de ce dernier, quand il écrit : Tamen ne videar magnis hominibus, qui sunt contrariae opinionis (celle de la pluralité des formes) derogare, vel praesumptuose non deferre, nihil assero, *nec eorum opinionem contra fidem, vel philosophiam esse dico*. Neapoli, 1644, pp. 185-186. Gilles avait écrit : ponere plures formas *contradicit fidei catholice*, et contradicit his quae ex sensibilibus ortum habent. *L. c.*, fol. 211v. Or, la composition du *Correctorium corruptorii* tombe aux environs de 1282, ainsi que je l'établirai ailleurs. Le traité de Gilles de Rome est donc antérieur à cette date.

1. Declaramus itaque in hac parte tertia quod ponere plures formas contradicit fidei catholice, et contradicit his que ex sensibilibus habent ortum, propter quod, quia ponendo unam formam magis possumus salvare quod tenet fides catholica, et que sunt sensibus apparentia, quam ponendo plures: videtur omnino fatendum quod non sit ponere plures formas (fol. 211v).

2. De Wulf M. *Le traité « De unitate formae », de Gilles de Lessines*, Louvain, 1901; *Siger de Brabant*, I, p. 236.

Rome, repousse aussi, avec une extrême violence la prétention de ces mêmes hommes à juger et à condamner l'enseignement des grands docteurs qui ont illuminé l'Église et éclairé la foi catholique. On doit laisser aux hommes d'étude la liberté de penser dès que la foi n'est pas en danger; et vouloir taxer d'erreur des doctrines que l'on ne partage pas, c'est donner une preuve de sa vanité et de son incapacité de comprendre (1).

Nous ignorons si quelque autre écrit de Gilles de Rome est sorti de sa plume à l'occasion de la condamnation de 1277 (2); mais son attitude à l'égard des censeurs et de leur œuvre et, plus encore peut-être, son *Liber contra gradus et pluralitatem formarum* le mettaient dans une position critique à l'égard de l'évêque de Paris et des maîtres de la Faculté de théologie qui l'avaient secondé dans ses entreprises. Comme nous le dit quelques années plus tard Honorius IV, Gilles, non content de défendre ses idées verbalement, les avait encore défendues par écrit. Et comme il semble bien par les paroles du pape que, entre les paroles et l'écrit de Gilles, l'évêque lui avait demandé, sans succès, une rétractation, son cas était notablement aggravé. L'évêque de Paris passa à une sanction à l'égard du jeune bachelier récalcitrant. Comme Tempier cherchait à rendre exécutoire à Paris la condamnation d'Oxford, il appliqua à Gilles de Rome la pénalité que Robert Kilwardby avait attaché à sa condamnation en cas de résistance : la déposition de leur chaire pour les maîtres; le refus de promotion à la maîtrise pour les

1. Sunt autem aliqui valde proni ad dicendum dicta doctorum per quos illuminata est Ecclesia et illucidata fides catholica, esse erronea; qui non sine periculo fidei decipiuntur. Volunt enim dicta talium, qui nos posuerunt in semitas veritatis, punitorem (?) et liberum correctorem, non pestiferum detractorem. Nulli enim claudenda est via ad contrarie opinandum, ubi sine periculo fidei possumus contrarie opinari. Nec cogendi sunt discipuli ut in omnibus suorum doctorum opiniones retineant, quia non est captivatus intellectus noster in obsequium hominis, sed in obsequium Christi. Dicere enim tantorum doctorum eloquia esse inter erronea computanda, ad quantum periculum fidei disponit et manuducit, imbecillitas intellectus nostri sufficienter ostendit... Taceant ergo sic loquentes; et si doctorum opinionem aliquam teneant contrariam, errorem minime asserant; scientes quod sicut in verba prorumpere nihil est aliud quam se de sui intellectus imbecillitatem iactare. Credendo enim se in hoc et non alios extollere, suam imbecillitatem ostendunt, manifestando quod, inter determinationes et sophismata, inter rationem debilem et firmam, discernere nequeunt. *L. c.*, fol. 206v.

2. Les divers auteurs qui ont eu connaissance des difficultés de Gilles de Rome avec l'archevêque de Paris se sont interrogés, sans succès, sur la nature des doctrines qui avaient provoqué sa disgrâce. D'Argentré, *Collectio judiciorum*, I, pars I, p. 236; *Histoire littéraire de la France*, XXX, p. 429; Féret, P. *La faculté de Théologie de Paris*, Moyen âge, t. II, p. 168; Scholz, *l. c.*, p. 34 (4); Oxilia-Boffito, *l. c.*, p. XVI et suiv.

bacheliers et leur exclusion de l'Université (1). La carrière scolaire de Gilles de Rome était brisée, ou plutôt elle allait être provisoirement interrompue.

## III

L'activité de Gilles pendant les premières années qui suivirent son exclusion de l'Université de Paris, à la suite des affaires de 1277, nous est demeurée inconnue. Il est vraisemblable qu'il ne dut pas tarder à rentrer en Italie et dans sa province d'origine. Peut-être se livra-t-il à l'enseignement dans quelques-unes des maisons de l'ordre. Toujours est-il que nous le retrouvons pendant les années 1281-1285, prenant une part prépondérante dans les affaires de l'ordre et de la province romaine, à l'occasion des chapitres. Il paraît même, en 1285, avec le titre de vicaire général de l'ordre (2).

Gilles de Rome était le premier membre de l'ordre des Ermites de Saint-Augustin, en possession d'une culture académique. Le Saint-Siège qui avait groupé, en 1256, cinq congrégations diverses, menant la vie érémitique, pour constituer l'ordre des Ermites de Saint-Augustin (3), s'efforçait de promouvoir la nouvelle fondation vers la vie ecclésiastique (4), par suite aussi vers la vie scolaire. On avait, dans l'ordre et plus encore à la curie, escompté la promotion de Gilles à la maîtrise, lorsque l'affaire de 1277 avait subitement arrêté ces plans. On songea à les reprendre quand quelques années eurent assoupi cette affaire et que Étienne Tempier et divers autres figurants de la condamnation de 1277 eurent disparu.

Par ses lettres du 1er juin 1285, Honorius IV chercha à régulariser cette situation. Il écrivit à l'évêque de Paris. Après avoir rappelé les difficultés que Gilles avait eues avec Étienne Tempier et les maîtres de la faculté de Théologie de Paris, ainsi

---

1. Qui sustinet, docet, vel defendit ex intencione propria aliquid istorum predictorum, si sit magister, ab officio magisterii deponatur ex communi consilio, si bachelarius, ad magisterium non promoveatur sed ab Universitate expellatur. *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 559.

2. *Chart Univ. Paris.*, II, p. 12; Oxilia-Boffito, *l. c.*, p. XII.

3. *Chronica fratris Salimbene* dans *Mon. Ger. Hist. SS.*, XXXII, à l'index: Heremitarum Ordo, p. 715; Heimbucher M. *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche*, Paderborn, 1896, t. I, p. 444 et suiv.

4. Marquez G. *Origine delli Frati Eremitani del ordine di S. Agostino*, Tortona, 1620, p. 38.

que nous l'avons exposé plus haut, le pape fait savoir à l'évêque de Paris que Gilles s'est récemment présenté devant le Saint-Siège et s'est déclaré prêt à faire les rétractations que lui, Honorius, jugerait convenables. Le pape, touché de ces bonnes dispositions, estime qu'il est plus à propos que la rétractation ait lieu là où les paroles et les écrits ont été proposés inconsidérément. C'est pourquoi il ordonne à l'évêque de Paris et à son chancelier, ainsi qu'à tous les maîtres en théologie présents à Paris, de déterminer ce qui doit être révoqué, moyennant quoi, l'évêque pourvoira, de par l'autorité apostolique, à l'expédition de la licence en faveur de Gilles de Rome (1).

Honorius IV et son protégé pensèrent qu'il ne fallait pas hésiter à procurer à l'ordre des Ermites de Saint-Augustin l'honneur de posséder un maître en théologie, même au prix d'une démarche mortifiante. En s'en remettant à l'évêque et aux maîtres parisiens le pape semblait faire à leur endroit acte de haute considération, ce qui devait faciliter la négociation, mais il cherchait surtout à ne pas s'engager dans une affaire doctrinale dont il déclinait à l'avance toute responsabilité.

Il n'y a pas de doute que Gilles s'en vint à Paris, y fit les rétractations exigées et reçut la maîtrise en théologie. Il est qualifié maître au mois de mai 1287, dans les actes capitulaires de son ordre, et dans des circonstances que nous signalerons plus avant, et qui permettent d'affirmer qu'il avait déjà exercé ses fonctions pendant un certain temps. Selon toute probabilité il commença son enseignement à Paris, au cours de l'année 1285.

Nous ne possédons pas la rétractation de Gilles. Mais on peut établir avec quelque sécurité les points sur lesquels elle dut porter. Gilles s'était attaqué à la condamnation du 7 mars et à

1. Nuper tamen apud sedem apostolicam constitutus [frater Egidius Romanus] humiliter obtulit se paratum revocanda que dixerat sive scripserat revocare pro nostre arbitrio voluntatis. Nos vero hujusmodi ejus oblationem humilem acceptantes et moti spiritu compassionis ad ipsum, quia decentius et utilius reputavimus, ut premissa ibi consultius revocentur, ubi dicta et scripta inconsulte dicuntur, ipsum ad te duximus remittendum, fraternitati tue per apostolica scripta mandantes, quatenus dilecto filio magistro Nicolao, Parisiensi cancellario, et omnibus aliis magistris theologice facultatis Parisius commorantibus, tam actu in eadem facultate regentibus, quam etiam non regentibus, ad hoc specialiter convocatis, procedens de ipsorum consilio in predictis, dicto fratre coram omnibus eis revocanda, et specialiter que dictus predecessor tuus mandavit ut predicitur revocari, circa licentiam et expeditionem ipsius auctoritate nostra provideas, prout secundum Deum fidei catholice ac Parisiensis studii utilitati de consensu majoris partis magistrorum ipsorum videris expedire. *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 633.

la théorie de la pluralité des formes que l'évêque voulait imposer à Paris. Il dut en conséquence s'engager à rejeter les propositions condamnées, et à ne pas enseigner l'unité des formes substantielles dans l'homme, c'est-à-dire le point qui déplaisait spécialement aux théologiens augustiniens. Cela résulte de la position prise par Gilles dans les écrits publiés par lui après sa rétractation. Nous trouverons bientôt ces témoignages.

La rétractation de Gilles de Rome pouvait avoir quelques fâcheuses conséquences. Non seulement elle semblait confirmer la valeur de la condamnation du 7 mars 1277, là où elle touchait plus ou moins directement quelques points de la doctrine thomiste, mais elle paraissait encore laisser entendre que la théorie de l'unité des formes substantielles dans l'homme était virtuellement désapprouvée par le fait de la rétractation de Gilles sur ce point. Quand nous voyons Jean Peckham, archevêque de Cantorbéry, condamner le 30 avril 1286 la théorie de l'unité des formes (1), on peut croire que la rétractation de Gilles de Rome devant l'université de Paris avait dû l'encourager dans sa démarche. Nous savons par un maître parisien contemporain, Godefroid de Fontaines, qu'il ne regardait pas, et d'autres avec lui, la condamnation de 1277 comme ayant force de loi. Il nous dit cependant qu'il se trouva quelqu'un à Paris pour prétendre publiquement que la condamnation de Jean Peckham devait être observée. Mais, ajoute Godefroid, un grand nombre de maîtres ont écrit récemment qu'ils ignorent que cet article de l'unité de forme dans l'homme soit une hérésie, ni même une erreur (2).

Je ne sais s'il faut appeler une victoire ou une défaite l'accession de Gilles de Rome à la maîtrise parisienne, dans les conjonctures que nous avons signalées. Sans doute, Gilles ouvrit la voie à une série de maîtres augustins qui tiendraient une école de théologie à l'Université de Paris (3), à la façon des Prêcheurs et des Mineurs, et il était à la veille d'être lui-même sacré chef d'école; mais, par contre, sa position doctrinale, étant donné ses convictions antérieures, allait être notablement amoin-

1. *Registrum epistolarum fratris Johannis Peckham archiepiscopi Cantuariensis*, éd. C. T. Martin, London, t. III (1885), p. 221.

2. *Siger de Brabant* 1re Partie, p. 237, notes 2 et 3.

3. Huius (Honorii IV) etiam tempore promotus est Ordo Augustinensis quantum ad magistros Parisiis, qui ex certa causa ante fuerant impediti [l'affaire de 1277]; et hodie in probis viris viget, inter quos fratres, frater Aegidius magister natione Romanus, et archiepiscopus Bituricensis. Ptolomaeus Lucensis dans *Rer. Ital. Script.*, t. XI, col. 1191.

drie par les tentatives d'accommodement que lui imposait la rétractation à laquelle il s'était soumis.

## IV

La carrière magistrale de Gilles de Rome, à Paris, semble avoir été de six années. Nous avons vu qu'il a dû commencer son enseignement à l'automne de 1285. Il fut élu général de l'ordre le 6 janvier 1292 (1). Il devait donc avoir cessé ses fonctions scolaires aux vacances de l'année 1291. Le fait de ces six années est confirmé par l'existence des six disputes quodlibétiques éditées par Gilles de Rome (2). Au temps où il régentait son école, ces disputes se tenaient d'ordinaire une fois par an, ainsi qu'il appert par les dates des *quodlibeta* d'un des collègues de Gilles à l'Université, nous voulons dire Henri de Gand (3).

De ces six années d'enseignement parisien nous ne voulons relever que deux points caractéristiques.

Tout d'abord, c'est la mesure étonnante prise par le chapitre général des Ermites de Saint-Augustin, tenu à Florence au mois de mai 1287. Voici ce décret dans sa teneur : « Parce que la doctrine de notre vénérable maître Gilles éclaire le monde entier, nous définissons et ordonnons qu'il soit inviolablement observé que tous les lecteurs et étudiants de notre ordre reçoivent et embrassent les opinions, positions et sentences écrites, ou à écrire, du dit maître, et qu'ils se constituent, avec toute la sollicitude dont ils seront capables, les défenseurs zélés de sa doctrine, afin qu'illuminés eux-mêmes, ils puissent illuminer les autres (4).

Un semblable décret détonne, quand on connaît les usages ecclésiastiques et les habitudes de modestie de la littérature officielle des ordres religieux. Proclamer chef d'école, et de son vivant, un homme d'une quarantaine d'années, qui achève à peine de recevoir le titre de maître en théologie, et au prix d'une

1. Oxilia-Boffito, *l. c.* p. XIX.

2. Sur les diverses éditions, voyez Mattioli, *l. c.*, p. 171 et suiv.

3. Ehrle F. *Beiträge zu den Biographien berühmter Scolastiker : Heinrich von Gent*, dans *Archiv für Litt.- und Kirchengesch.*, I, passim ; De Wulf M. *Histoire de la philosophie scolastique dans les Pays-Bas*, Louvain-Paris, 1893, p. 62.

4. Quia venerabilis magistri nostri Egidii doctrina mundum universum illustrat, diffinimus et mandamus inviolabiliter observari ut opiniones, positiones et sententias scriptas et scribendas predicti magistri nostri omnes nostri Ordinis lectores et studentes recipiant eidem prebentes assensum, et ejus doctrine omni qua poterunt sollicitudine, ut et ipsi illuminati alios illuminare possint, sint seduli defensores. *Chart. Univ. Paris.*, II, p. 12.

rétractation mortifiante; imposer non seulement les doctrines qu'il a soutenues, mais encore celles qu'il soutiendra, car la carrière littéraire de Gilles n'est pas, à cette heure, très avancée, il y a là incontestablement une démarche tout à fait insolite. On ne peut en donner que deux explications : la préoccupation des supérieurs de promouvoir vers la vie doctrinale les Ermites de Saint-Augustin, et celle de fournir un appui à l'école thomiste, les doctrines fondamentales de Gilles s'identifiant avec celles de saint Thomas. Ce double point de vue devait être d'ailleurs celui de l'Église romaine. La démarche d'Honorius IV, en 1285, près de l'évêque de Paris, et l'acte du chapitre général de 1287 s'éclairent mutuellement.

Lorsque Gilles de Rome vint à Paris en 1285, les esprits y étaient fort agités, à la suite de la bulle *Ad fructus uberes* concédée par Martin IV, le 13 décembre 1281, aux Prêcheurs et aux Mineurs, et étendant leur privilège de prêcher et de confesser. Quelques évêques dans le nord de la France et les maîtres séculiers de la Faculté de Théologie de Paris entreprirent une longue lutte pour s'opposer au privilège pontifical (1). Gilles, arrivant au milieu de la bataille, dut prendre position. Le nouveau maître semble avoir voulu faire tomber les préjugés qui devaient exister contre lui à raison de son ancienne attitude, et il passa du côté des évêques contre le privilège pontifical et les deux ordres mendiants. Nous ne connaissons pas toutefois cette détermination magistrale. Il ne s'en trouve aucune trace dans ses *Quodlibeta;* mais à en juger par le rapporteur du fait, témoin oculaire des événements, la chose n'est pas douteuse (2). Resterait toutefois à savoir dans quelle mesure et sous quelle forme Gilles a pu se prononcer. Quand il eut, plus tard, au concile de Vienne (1311), à toucher la question des religieux exempts, il maintint le privilège pour les ordres mendiants, mais demanda que les moines riches et les chanoines réguliers fussent placés sous la juridiction épiscopale (3). La position de Gilles, mem-

1. Paulus C. *Welt- und Ordensklerus beim Ausgange des XIII. Jahrhumderts in Kampfe um die Pfarr-Rechte*, Essen-Ruhr, 1900, p. 20 et suiv.

2. Super his postea (vraisemblablement en 1287) disputatum fuerat a magistro Egidio de Ordine Augustini, qui modo melior de tota villa in omnibus reputatur, et determinatum fuit ab eodem quod episcopi essent il parte longius saniori. Quarum determinationum copiam propter novitatem habere ad presens non potui. Sed tamen si habere potuero, mittere non tardabo. *Chart. Univ. Paris.*, II, p. 10.

3. Scholz, *l. c.*, p. 42 (12);

bre d'un ordre religieux exempt et envoyé par le pape à Paris, était donc équivoque dans l'affaire des séculiers et des réguliers. Il semble que dans ce cas, comme dans un certain nombre de ses positions doctrinales, il était un peu la victime de la situation ambiguë où l'avait placé sa rétractation.

La suite de l'histoire de Gilles de Rome n'appartient pas à cette étude, mais elle n'alla pas sans vicissitudes, ballotté que fut Gilles, devenu archevêque de Bourges, entre le pouvoir royal et le pouvoir pontifical dans la crise où se débattit l'Église sous Boniface VIII et ses successeurs.

## V

Il n'est pas dans notre dessein de tracer ici une esquisse des positions doctrinales prises par Gilles de Rome; ce serait sortir de l'objet limité de cette étude. Cependant, comme la carrière scolaire de Gilles nous apparaît désormais plus clairement après la connaissance de ses polémiques de 1277 et sa rétractation de 1285, il est nécessaire de montrer le contre-coup de ces faits dans la direction prise successivement par sa pensée. C'est même parce que nous étions convaincus que l'on ne pouvait bien entendre la position générale de Gilles qu'à la lumière des événements retracés plus haut, que nous avons abordé cette étude.

Tout d'abord, pour Gilles comme pour les autres auteurs médiévaux, une question préalable doit être posée : la fixation de leurs productions littéraires. Un travail critique n'a pas été entrepris pour Gilles, non plus que pour bon nombre d'autres écrivains de cette époque. On comprend sans peine le peu d'autorité et de valeur d'une construction historique basée sur des matériaux suspects ou étrangers. Il en est ainsi pour Gilles. On a fait d'ordinaire entrer des écrits qui ne lui appartiennent pas et dont les doctrines ne sont pas les siennes, dans l'exposé de ses idées. Tel est le traité anonyme du XIII^e siècle qui porte en titre *De erroribus philosophorum*, qui ne peut appartenir à Gilles puisqu'il rejette la théorie de l'unité des formes, alors que Gilles l'a défendue, en 1277, en allant à l'excès (1). Tel est aussi le *Correctorium corruptorii S. Thomae*, souvent attribué à notre

1. J'ai édité ce traité dans *Siger de Brabant*, II^e Partie, pp. 1-25. On trouvera dans l'introduction de ce même volume une étude sur ce traité, pp. XV-XXX. Elle a aussi paru dans la *Revue Néo-scolastique* sous ce titre : *Le traité De erroribus Philosophorum*, 1907, p. 533 et suiv.

auteur, bien qu'il soit étranger à cette oeuvre, ainsi que je l'établirai plus explicitement ailleurs (1).

Sous le bénéfice de cette observation préalable, nous pouvons cependant nous faire une idée assez précise de la position doctrinale de Gilles parmi ses contemporains.

Gilles est un disciple de Thomas d'Aquin et l'on doit, sans forcer la note, le ranger parmi les thomistes, non pas en ce sens qu'il faille passer par lui pour aller au fond de la pensée de Thomas d'Aquin, mais en ce sens qu'il a adopté toutes les grandes thèses du docteur dominicain, et qu'il le suit, même dans des détails très précis. Gilles est incontestablement au premier rang des théologiens de la fin du XIII^e siècle, mais il n'a pas de loin les qualités d'esprit de Thomas d'Aquin, lors même qu'il en professe les doctrines. Il ne possède ni son esprit synthétique, ni sa sobriété, ni sa précision. Gilles n'a produit aucune œuvre créatrice comparable à la *Somme Théologique* ou à la *Somme contre les Gentils*. Ses exposés doctrinaux sont toujours fragmentaires, et d'une exposition un peu encombrée. Avant de toucher le point précis, il énumère de nombreuses distinctions qui, tout en paraissant apporter plus d'exactitude dans la question, retardent surtout la solution. Quelquefois des traités disproportionnés prennent place au cours d'une œuvre dont les parties demanderaient plus d'équilibre et de mesure (2).

On pourrait croire que saint Augustin a dû exercer sur Gilles une influence prépondérante. Il n'en n'est rien. Alors même qu'il paraît défendre une doctrine nettement augustinienne, c'est Aristote ou saint Thomas qui est son guide (3). Aussi ne faut-il

---

Qu'il me suffise d'indiquer deux points qui excluent Gilles comme auteur de cette composition. L'auteur en effet nous apprend qu'il a d'abord soutenu la pluralité des formes avant de se convaincre de la vérité de l'opinion contraire (éd. de Naples, 1644, p. 186); Gilles, au contraire a été un partisan un peu excessif de l'unité des formes, et s'il atténue plus tard, on le verra, son attitude première, il ne l'abandonna pas pour le fond. — L'auteur du *Correctorium* en répondant au parallèle que son adversaire a tracé de la pratique de la pauvreté chez les Mineurs et les Prêcheurs, laisse clairement entendre qu'il est dominicain (p. 296).

2. C'est le cas, par exemple, pour l'article qu'il traite dans son commentaire sur le second livre des Sentences : An demonstrari possit mundum incepisse et aeternum esse potuisse (Dist. I, Q. IV, a. II, Venetiis, 1581, Pars I, pp. 54-70) où il emploie plus de trente colonnes serrées pour aboutir à une conclusion incohérente qu'on trouvera plus loin.

3. C'est ce qui paraît par l'exposé de la question II, Dist. XVIII du second livre des Sentences où Gilles examine au long cette théorie, essentiellement augustinienne *De rationibus seminalibus*, mais dont l'inspiration est ici surtout aristotélico-thomiste. (Pars II, p. 73 et suiv.)

pas toujours se fier aux premières apparences, ou à l'énoncé d'une thèse, pour saisir la véritable pensée du maître.

Le thomisme de Gilles de Rome peut paraître quelquefois douteux, car il n'est pas toujours très cohérent avec lui-même. Nous l'avons entendu plus haut louer saint Thomas d'avoir professé, à peu de chose près, toujours les mêmes doctrines pendant sa carrière doctrinale, tandis que Gilles et ses contemporains abandonnaient aisément leurs premières positions. Notre auteur semble faire ici son examen de conscience à haute voix : il sent qu'il a lui-même varié. Il a subi tout d'abord cette première variation qui n'est que le progrès dans la science (1). Ses idées de jeunesse ont mûri. Malheureusement la rétractation de 1285 a amené, sur un certain nombre de points, des modifications doctrinales qui n'ont rien de spontané (2). De là

1. C'est ainsi par exemple que Gilles dans son commentaire sur le 1er Livre des Sentences, qui est de 1277, définit ainsi la nature de la théologie par rapport aux autres sciences : Theologia nec speculativa, nec practica proprie dici debet, sed affectiva; quia ad affectionem principaliter inducit: et ideo bene dictum est quod magis est sapientia ex eo quod ad saporem divinorum inducit, quam ex eo quod divina sapere facit (fol. 8). Saint Thomas avait dit au contraire : Licet in scientiis philosophicis alia sit speculativa et alia practica, sacra tamen doctrina comprehendit sub se utramque... Magis tamen est speculativa quam practica. *Sum. Theol.*, I Pars, Q. I, art. IV. Chez saint Thomas le concept de la sagesse est principalement spéculatif et secondairement pratique. *L. c.*, art. VI. Gilles au commencement de son commentaire sur le second livre des Sentences, composé beaucoup plus tard, abandonne cette conception de l'affectivité comme fin de la théologie et se range aux idées de saint Thomas.

2. Dans son second Quodlibet, Quaest. VIII, Gilles se demande si Dieu peut faire plusieurs anges de la même espèce. Respondeo dicendum quod de hoc est articulus parisiensis : sic enim dicitur in articulis quod error est dicere quod speciei facere. Vellemus autem quod maturiori consilio articuli illi ordinati essent quia intelligentiae non habent materiam et quod Deus non posset plures eiusdem et adhuc forte de eis in posterum habebitur consilium sanius. *Ad praesens autem quantum possumus et ut possumus articulum sustinemus* (fol. 14v). Gilles se considère donc comme lié par la condamnation du 7 mars 1277. Il défend l'article par acquit de conscience, par suite très mal. Il ne le laisse pas ignorer, car il ajoute à la fin de sa question : Sic ergo aliquo modo evasimus difficultates contingentes si ponatur possibile posse esse plures angelos in eadem specie. *Hanc autem evasionem non omnino approbamus*, quia non est omnino clarum quomodo angelus possit habere esse perfectum et diminutum modo quo dictum est. Dicimus ergo esse possibile quod articulus dicit modum tantum impossibilem, datum magis posuimus ad exercitandum legentium mentes quam ad il quod dictum est pertinaciter asserendum (fol. 15v). —

Dans le cinquième quodlibet, question XIX, Gilles est conduit à parler de l'unité des formes substantielles. Il maintient la théorie générale mais déclare ne pas déterminer la question pour l'homme, lui qui avait été si absolu dans son *Contra gradus et pluralitatem formarum*. De homine enim utrum sint ibi plures formae, in nostris dictis sub dubio relinquimus, asserendo in aliis unam formam. Pour que Gilles abandonnât ainsi une doctrine qui lui était si chère, il faut que cet article ait fait part de sa rétractation.

La question Utrum animae humanae sint aequales in naturalibus, met aussi

certaines hésitations dont il est aisé de voir l'origine, mais qui, en somme, n'atteignent que quelques questions de détail sans changer le fond du système. Les dissonances doctrinales de Gilles d'avec saint Thomas parurent toutefois suffisantes pour que quelques Frères Prêcheurs tentassent de le rectifier (1). Néanmoins Gilles demeure un réel Thomiste, un peu teinté d'éclectisme, mais souvent plus en apparence qu'en réalité.

Fribourg (Suisse). P. MANDONNET, O. P.

---

Gilles dans l'embarras, à cause d'un article condamné à Paris. Il traite ce sujet dans son second quodlibet, Quaestio XVIII (fol. 21) et dans son Commentaire sur le Second livre des Sentences, Dist. XXXII, art. III (I Pars, p. 470). Citons un fragment de ce dernier endroit, on y voit l'indécision habituelle de Gilles quand il se trouve en face des propositions condamnées : Cum ergo quaeritur : Utrum animae a sui creatione sint aequales, vel inaequales quantum ad sua naturalia, quia hoc quaerit quaestio, cum hoc sit articulus damnatus Parisiis : licet possit esse opinabile apud multos, omnes illos articulos non esse bene damnatos (nam nos ipsi tunc eramus Parisiis, et tanquam de re palpata testimonium perhibemus, quod plures de illis articulis transierunt non consilio Magistrorum, sed capitositate quorumdam paucorum) tamen quia articulus dubius est, non est bonum esse singularis opinionis in talibus ; sed bonum est recitare, quae alii dixerunt. Nam aliqui, et magni scribentes super Sententias post damnationem dictorum articulorum protulerunt haec verba in hac materia, quod omnes animae in essentia sunt aequales, et ex consequenti in proprietatibus naturalibus ratione sui activi totam speciem consequentibus : Non tamen hoc est verum de proprietatibus naturalibus individuis. Hanc ergo sententiam approbantes, dicamus, quod animae sunt aequales quantum ad ea, quae sunt speciei : non quantum ab ea, quae sunt individuorum. Hanc ergo veritatem illam triplici via declarabimus videlicet prout animae comparantur ad suos actus. Et tertio prout comparantur ad sua superiora, id est, ad ipsa intelligibilia, quae sunt Deus, et Angeli, secundum quam triplicem viam probabimus animas esse eiusdem speciei, probabimus animas sic aequales, et inaequales ut dictum est (pp. 271-72).

Pareillement, sur la doctrine de saint Thomas d'Aquin touchant la possibilité de la création du monde ab aeterno, Gilles exécute une longue dissertation pour aboutir à des conclusions entièrement incohérentes : Concludamus ergo, et dicamus, quod rationes factae quod mundus non potuerit esse ab aeterno, videntur nobis esse solubiles, et non esse demonstrationes : tamen ut supra tangebamus, quia multa sunt vera, quae demonstrari non possunt, et multa sunt demonstrabilia, ad quae nondum inventae sunt demonstrationes ; ideo *non tenemus quod mundus potuerit esse ab aeterno :* nec quod non possit demonstrari, sed quod rationes ad hoc factae non videntur nobis esse demonstrationes. Si ergo in hac quaestione aliquando visi sumus dicere quod mundus potuit esse ab aeterno : non tanquam hoc asserentes diximus, sed gratia disputationis hoc assumebamus, ut possemus ostendere rationes contra hoc factas non concluere. *Certum est tamen, quod Deus potuit facere mundum ab aeterno,* quia ab aeterno potentiam habuit, et non accepit eam in tempore, ut mundum faceret. *In secundum Sententiarum*, Dist. XXXII, art. III, (II^a Pars, p. 471-72).

1. Le ms. Vatic. lat. 772, fol. 4, contient la réfutation suivante : Incipiunt impugnationes Bernardi claromontensis contra fratrem egidium contradicentem thome super primo sententiarum. V. GRABMANN M. *Die Lehre des heiligen Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk*, Regensburg, 1903. La Tabula Scriptorum Ord. Praed. indique aussi Robert de Herford comme ayant écrit contre Gilles de Rome. *Archiv für Litt.- und Kirchengesch.*, t. II, pp. 227 (9) et 239 (95).

# Notes

## sur les Averroïstes latins

### BOÈCE LE DACE

L'ÉNERGIE des répressions officielles et des polémiques qui le poursuivirent prouve surabondamment l'importance et l'extension que prit le mouvement averroïste à Paris de 1260 à 1280. Si Albert le Grand et saint Thomas, si l'Université et l'Évêque de Paris, si le Légat lui-même entrèrent successivement en campagne, ce ne fut point contre des fantômes sans doute ni contre de rares sectaires sans autorité. Les témoignages des contemporains sont d'ailleurs assez clairs : le nombre des averroïstes, le talent supérieur de quelques-uns ne peuvent être mis en doute.

Or, de cette foule c'est à peine si nous connaissons trois personnages!

Quand Le Clerc eut découvert ce mystérieux Siger, il ouvrit sa notice de l'*Histoire Littéraire* en rappelant le mot d'un vieil érudit : « Voici que j'ai retrouvé un ancien roi d'Israël qui s'était perdu! » Mais ni lui, ni Renan, ne poussèrent plus loin leurs découvertes.

Depuis, il est vrai, nous avons marché à grands pas, et grâce aux travaux d'Hauréau (1), de Denifle (2), et surtout du R. P. Mandonnet, O. P. (3), Siger de Brabant est nettement identifié, et nous possédons ses œuvres. La réédition que le P. Mandonnet vient d'en donner a enrichi encore la littérature averroïste, et la nouvelle Introduction qu'il prépare, nous apportera sans doute de précieuses lumières.

Ce présent travail n'est qu'une modeste contribution critique à ces études. Tout le mérite en revient aux maîtres dont je n'ai fait que poursuivre l'exploration. Je n'ai pas découvert « un an-

1. *Histoire Littéraire de la France*, t. XXXI.

2. *Chartularium Univ. Paris.*, t. I.

3. *Siger de Brabant*, 1re édit. Fribourg, 1899; et réédition de la 2e partie, Louvain, 1909.

cien roi d'Israël », j'ai essayé seulement de préciser l'examen de quelques pièces du dossier averroïste.

## I

Et d'abord, pour représentatif que soit Siger de Brabant, et pour caractéristiques que soient ses œuvres actuellement publiées, il y a lieu de ne pas trop exclusivement concentrer son attention sur lui, mais de chercher à retrouver à ses côtés d'autres personnages oubliés, mais intéressants.

Que Siger soit *un* chef du parti averroïste, c'est ce qu'a fort bien mis en lumière le P. Mandonnet; peut-être même en est-il bien *le* chef. Mais il n'est certes pas tout l'averroïsme. Je n'en voudrais développer qu'une preuve.

On voit un peu généralement en Siger *l'*adversaire visé par saint Thomas dans le *de unitate intellectus;* et cependant il est bien certain que saint Thomas poursuit aussi, peut-être surtout, d'autres averroïstes.

Que les arguments du grand docteur portent contre Siger, l'examen des textes le prouve mieux encore que certains témoignages historiques; et le P. M. a soigneusement relevé dans le *de anima intellectiva* les thèses combattues par saint Thomas. Seulement certaines identifications résistent à l'effort et bien souvent il n'y a qu'une ressemblance lointaine entre Siger et l'adversaire de saint Thomas.

1° Quoique saint Thomas cite plusieurs fois textuellement, semble-t-il, les dires de son adversaire, je n'ai pas trouvé une citation même approchée du *de anima.*

2° Dans l'ensemble on ne remarque pas dans le *de unitate* ce *reflet* du *de anima*, cette action qu'exerce toujours le réfuté sur la pensée et l'expression du réfutant. Les expressions communes sont assez rares et un peu banales; saint Thomas ne suit pas l'ordre de Siger; il n'attaque qu'un petit coin du *de anima*, et d'ailleurs dit clairement qu'il songe à *plusieurs* adversaires. Je ne puis refaire ici la comparaison des textes parallèles signalés, tout lecteur la fera facilement, s'il le désire (1).

---

1. (Cf. MANDONNET, *Siger de Brabant*, 1re édition. Fribourg, p. CXCII). A titre seulement de spécimen plus important je m'arrête un instant au chapitre final du *de unitate :*

*A.* — « Est... maiori admiratione... dignum quod *aliquis* (il s'agit donc d'un personnage déterminé) christianum se profitens, tam irreverenter de christiana

De ces comparaisons il résulte :

1° Ou que saint Thomas réfute le *de anima* de Siger sans l'avoir sous les yeux, (je ne puis croire qu'il dénature et force un texte sciemment).

2° Ou qu'il réfute un *autre* ouvrage de Siger, (cela est peu probable).

3° Ou qu'il attaque avec Siger d'*autres* averroïstes auxquels il semble accorder plus d'attention qu'à l'auteur du *de anima*.

Cette troisième solution est à mon avis la plus probable; et je crois que cette constatation provoque des recherches qui peuvent être intéressantes.

*Quels seraient ces autres averroïstes?*

La tradition associe deux noms à celui de Siger, ceux de Boëce le Dace et de Bernier de Nivelles.

Je dois dire immédiatement que ni le second, — qui est un personnage assez effacé, — ni le premier, — *tel que nous le*

---

fide loqui presumpserit sicut *cum dicit* quod « *Latini pro principiis eorum haec non recipiunt* », scilicet quod sit unus intellectus tantum, « *quia forte lex eorum est in contrarium* », ubi duo sunt mala : 1° quia dubitat an hoc sit contra fidem; 2° quia alienum se innuit ab hac lege. »

Le P. M. renvoie au *de anima* de Siger, pp. 94-97 (1re édition), où je n'ai trouvé de semblable que ce seul paragraphe, p. $96^{17}$ :

« Quaerimus, dit Siger,... hic solum intentionem philosophorum et praecipue Aristotelis, etsi forte Philosophus senserit aliter quam veritas se habeat, et per revelationem aliqua de anima tradita sint quae per rationes naturales concludi non possunt. Sed nihil ad nos nunc de Dei miraculis, cum de naturalibus naturaliter disseramus. »

La pensée est identique, — mais le texte de saint Thomas semble bien inclure une citation et non pas une allusion seulement, et assez vague.

*B.* — Saint Thomas continue :

« Et quod postmodum dicit : « *Haec est ratio per quam catholici videntur habere hanc positionem.* » Ubi sententiam fidei, *positionem* nominat.

Le texte signalé par le P. M., p. $112^{11}$, n'a, me semble-t-il, aucun rapport avec celui de saint Thomas; Siger désigne seulement son adversaire par ces mots : « *positionem* custodiens ».

*C.* — « Nec minoris praesumptionis quod *postmodum* asserere audet : Deum facere non posse quod sint multi intellectus, quia implicat contradictionem. »

Siger exprime, il est vrai, en d'autres termes, cette idée, — mais c'est à la page $108^{32}$, quatre pages *avant* et non après le texte précédent.

*D.* — « Adhuc autem gravius est quod postmodum dicit: « Per rationem concludo *de necessitate*, quod intellectus est unus numero; firmiter tamen teneo oppositum per fidem », etc.

Siger dit, en effet, p. $112^{25}$, quelque chose d'approchant, mais tandis que l'adversaire cité (?) par Thomas dit très fermement qu'il conclut *de necessitate*, Siger exprime seulement un doute et une hésitation.

*E.* — Saint Thomas reproche à son adversaire de discuter des questions de pure théologie, par exemple : « *quod anima patiatur ab igne inferni* », — et de dire qu'il faut rejeter les affirmations des Docteurs sur cette question.

Siger dit, en effet, qu'il faut mépriser les incompétences (p. $106^{28}$), mais s'il parle des peines infligées aux âmes séparées ce n'est point pour nier le supplice du feu de l'enfer (p. $106^{12-27}$).

*font connaître les œuvres conservées aujourd'hui*, — ne sont l'adversaire de Thomas; ils ne supplantent en aucune façon Siger. Je laisse donc complètement de côté cette question, et conduit à dépouiller les œuvres de Boëce le Dace, je veux étudier ce personnage pour lui-même. On pardonnera la minutie de cette étude critique, si l'on songe que c'est au prix de semblables explorations que se préparent les trouvailles; peut-être aussi excusera-t-on la longueur des citations justifiée par la difficulté d'aborder cet unique ms. inédit.

## II

Je n'ai pas à redire ce que Hauréau et le R. P. Mandonnet ont déjà fait connaître de Boëce, je suppose notamment bien établie l'identification du personnage. Amené par la question précédente à chercher si Boëce était visé par le *de unitate intellectus*, j'ai eu l'occasion de sonder l'averroïsme de Boëce, ce sont les très modestes résultats de cette enquête que je voudrais préciser.

*Un fait* assez certain est que Boëce a été condamné avec Siger par Étienne Tempier en 1277. On trouvera ailleurs (1) les témoignages historiques qui associent Boëce à Siger en cette affaire : l'un d'eux affirme même que Boëce a été le *principalis assertor* des propositions condamnées. — Ceci donné et supposé acquis, il s'agit de savoir : *Pourquoi Boëce a-t-il pu être condamné par Tempier?* c'est-à-dire : quels sont de ces 219 articles ceux que professait Boëce? — La réponse à cette question dira si Boëce était averroïste.

Après une rapide lecture d'un de ses ouvrages, Hauréau a jugé que Boëce : 1° *était nominaliste;* 2° *soutenait plusieurs propositions condamnées par Tempier;* 3° *mais n'était pas averroïste.* Le P. Mandonnet corrige Hauréau en ce troisième point, et, d'après les citations mêmes données par Hauréau, voit en Boëce un averroïste. La triple sentence est en effet révisable, d'abord parce que Hauréau ne connaissait qu'une très petite partie des œuvres de Boëce, et parce qu'il semble s'être plusieurs fois mépris.

Peut-être une lecture plus attentive corrigera-t-elle ces méprises, ainsi qu'une information portant non plus seulement sur

1. Mandonnet, *op. cit.*, p. CCXXXV.

les Commentaires des Topiques, mais sur les Commentaires des Analytiques et les Sophismes (1). Nous n'atteindrons encore ainsi que les ouvrages les moins intéressants de Boëce, car, s'il a commenté *tous* les ouvrages d'Aristote, et en particulier le *de Anima*, s'il a écrit surtout un traité *de aeternitate mundi*, il n'est pas douteux que c'est sur eux que devrait porter notre enquête. Faute de pouvoir interroger ces témoins disparus, il ne faut peut-être pas mépriser les résultats précaires que nous fournissent les documents actuellement connus, et la question se précisera ainsi : *Que savons-nous de Boëce d'après ses seuls ouvrages de logique?*

1° *Boëce est-il nominaliste?* Oui, dit Hauréau, mais Tempier n'a condamné aucune proposition nominaliste. — Et Hauréau cite deux textes : « Universalia non sunt a singularibus separata secundum esse, sed secundum considerationem solum » (P f. 63, v° c. 2; B f. 11 c), et « le genre n'est pas un être hors de l'intelligence » (P f. 65, v° c. 1; non identifié dans B).

Mais ces textes sont loin d'être concluants. Ils affirment que l'universel n'*existe* pas séparé des individus, à la façon « des *Idées* de Platon », car c'est à ce réalisme que s'oppose Boëce. Il nie avec Aristote (*In post. anal.* B f. 68 b) « que les universaux soient des substances, comme le veut Platon, pour qui les universaux sont des substances per se existentes, separatae secundum esse a particularibus, quas substantias appellavit ydeas ». Plus loin (B f. 69 b), où il traite ex professo cette question :

---

1. J'ai dépouillé à cet effet le ms. 509 de Bruges, qui me semble le plus riche recueil connu des œuvres de Boèce. Voici sa description sommaire :

Fol. 1-31. *Questiones m. boetii de dacia supra librum topicorum.* — Incip. : Cum honorandi viri videlicet patres nostri... ; f. 10 a, livre II; f. 15 c, liv. III; f. 18 a, liv. IV; f. 24 a, liv. V; f. 25 c, liv. VI; f. 28 b, liv. VII; f. 28 d, liv. VIII.

Fol. 31-76. *Commentaires sur les Analytiques,* (au fol. 59 commence le liv. II). Incip. : Primum oportet dicere circa quid et de quo est intentio...

Fol. 76-107. *Sophismata.* Incip. : Animal est omnis homo.

Cette copie est du XIVe-XVe siècle. Pour ce qui est des Questions sur les Topiques elle reproduit *à peu près* le texte de Paris-Nationale, ms. lat. 16 170. (Pour la commodité j'appellerai P le ms. de Paris, et B celui de Bruges). Les différences minimes semblent provenir du fait que P serait une copie d'élève, et B une rédaction définitive. — Je n'ai pas retrouvé dans B les textes signalés par Hauréau, où Boèce renvoie à sa Grammaire. (Cf. P f. 63. v° c. 2. et f. 64. v° c. 2. — Dans ce dernier endroit B supprime uniquement les mots : « Sicut in grammatica nostra docuimus ». (f. 11 c.)

Par contre, d'après B, nous apprenons que Boèce a composé une *Rhétorique* (f. 1. d.) et un traité de Logique qu'il intitule : *Ars de modis argumentandi sophistice et de solutionibus eorum.*

« Utrum universale sit separatum a suis singularibus? » Boëce répond :

« Dicendum quod Plato voluit quod sint separata; quod est falsum... Ideo dicendum est *cum Aristotele* quod universalia secundum esse non sunt separata a suis singularibus, cum ipsa universalia sint natura et quidditas suorum singularium. Illud autem quod est natura et quidditas alterius non est separatum ab eo. » — A l'adversaire qui objecte: « Universalia sunt in intellectu, ergo sunt separata a singularibus; quia quidquid est in singularibus est corporale, » il répond : « dicendum quod non est in intellectu, sed est in re per se. Sed ratio seu similitudo ipsius universalis qua intellectus intelligit ipsum universale est in intellectu. Haec ratio vel similitudo est separata a singularibus, non tamen ipsum universale quod est in re. »

Il distingue d'ailleurs l'universel *in potentia*, qui est la nature des choses particulières, et l'universel *actu* « quod habet actu rationem universalem, et haec est ipsa ratio secundum quam intellecta est; sic est in anima una ratio... abstracta ab ipsis singularibus ».

C'est la théorie de tous les réalistes modérés. Boëce n'est donc pas un nominaliste.

2° *Quels articles du syllabus professait Boëce?*

Hauréau signale trois thèses relatives : à la connaissance de Dieu, à l'immutabilité des substances séparées, à la non-séparabilité des accidents. Sur chacun de ces points, il rapproche un texte de Boëce d'un des articles condamnés.

*a*). Connaissance de Dieu.:

Article 215 : *quod de Deo non potest cognosci nisi quia ipse est, sive ipsum esse.* Boëce : (P fol. 59, c. 1) *Deus perfecte non potest intelligi a nobis, per consequens non potest diffiniri.* (Je n'ai pas retrouvé exactement ce passage dans B).

Il est clair que l'art. 215 nie qu'on puisse connaître de Dieu *quid est.* (Les deux connaissances de la simple existence et de l'essence sont d'ailleurs très nettement distinguées par Boëce, cf. *In post. anal.* B fol. 60 d).

Ceci donné, Hauréau a vraisemblablement raisonné ainsi : définir, c'est dire la quiddité, *quid est;* nier que nous puissions définir Dieu, c'est nier que nous en puissions connaître la quiddité; nous n'en connaissons donc que l'existence, *quia est.* C'est précisément ce que condamne Tempier. — Le P. Mandonnet accepte (p. CCXXIII) cette assimilation.

A lire le texte intégral on comprend mieux la pensée de Boëce; cf. in Topic. B f. 6 c :

« Utrum diffinitio significat quidquid est rei, seu quidditatem rei? — 1° videtur quod non... si diffinitio indicaret quidditatem rei, tunc omne quod haberet quidditatem posset diffiniri. *Cum ergo Deus habeat quidditatem... tunc posset habere diffinitionem; quod falsum est, quia diffinitive non potest cognosci Deus*, ut dicitur in libro de causis, *quia omnis mens deficit a cognitione eius; ergo Deus non potest diffiniri;* et sic non omne habens quidditatem potest diffiniri; ergo diffinitio non indicat quidditatem. — 2° Oppositum dicit aristoteles in littera; et argumentatur ratione,... quia, etc. Ad rationem dicendum : *quod si Deus perfecte (?) non possit cognosci nec intelligi a nobis, et per consequens non diffiniri... hoc tamen non* concludit quin definitio indicet quidditatem rei quae potest diffiniri. Et considerandum quod *diffinitio est* MAXIMA *cognitio quae potest haberi de re, quia substantiam* COMPLETE exprimit.

Donc, que nous ne puissions pas définir Dieu, cela veut dire seulement que nous ne pouvons avoir de Dieu une science si *parfaite* et si *complète* que nous en embrassions *tout* l'être. Il y a un abîme entre cela et l'article 215.

*b*). Substances séparées.

En ce point l'identité de doctrines est bien établie par Hauréau, elle est indiscutable. Une lecture plus étendue de Boëce montre qu'il professe non seulement l'article 71, mais encore les articles 69 et 72, conséquences nécessaires de sa thèse.

Je ne discute donc pas le rapprochement opéré par Hauréau : en cette question de l'immutabilité des substances séparées, Boëce est atteint par cinq ou six condamnations de Tempier (1).

*c*). Séparabilité des accidents.

Ici encore Hauréau a raison; il eût même dû ajouter à l'article 139, les articles 140 et 141 : quod facere accidens esse sine subjecto habet rationem impossibilis implicantis contradictionem; — quod Deus non potest facere accidens esse sine subjecto (2).

1. D'ailleurs pour Boëce l'acte de ces substances est leur essence même. — Cherchant : « utrum substantiae separatae possit inesse accidens», il répond : 1° videtur quod sic; quia substantiae separatae inest potentia, operatio, voluntas agendi, quae videntur accidentia, 2° [respondendum] quod non : cui potest inesse accidens sibi inest potentia passiva; substantiis separatis non potest inesse potentia passiva; ergo nec accidens... Ad rationem : potentia, operatio, voluntas in substantia separata non sunt accidens sed sua substantia, ut accepta in relatione ad diversa ». (B f. 16 a).

Et ailleurs (f. 23 b) il dit que pour la substance séparée, la connaissance qu'elle a d'elle-même est sa substance même; (ce qui se rapproche assez des articles 76 et 79).

2. Cf. P f. 68, col. 2. — B f. 16 a, b.

Ainsi donc deux des identifications faites par Hauréau sont certaines. Mais il aurait dû en faire une dernière, plus importante peut-être, et je m'étonne qu'ayant remarqué la thèse de Boëce sur la spécification des substances séparées, il n'ait pas mieux vu que, tenant la doctrine de saint Thomas sur le principe d'individuation, Boëce tombait sous le coup des condamnations de Tempier : art. 81, 96, et 97. — Il importe de préciser ce point.

*d*). Individuation.

Les contemporains ont reconnu dans les articles de 1277 un bon nombre de thèses thomistes, et en particulier dans les art. 81, 96, 97 sa théorie du principe d'individuation :

*97 : Quod individua eiusdem speciei differunt sola positione materiae ; d'où :*

*96 : Quod Deus non potest multiplicare individua sub una specie sine materia ; d'où :*

*81 : Quod, quia intelligentiae separatae non habent materiam, Deus non posset facere plures eiusdem speciei.*

Or Boëce tient très fidèlement ces mêmes thèses.

Il pose (in Topic. B f. 18 d) la question : utrum individua sub una specie differant solo accidenti ? — et répond : 1° videtur quod non... 2° videtur quod sic : *quae conveniunt in forma similiter et in materia, illa non possunt differre nisi solum accidente.* — En effet : *ce n'est pas la forme qui individue*, elle est identique dans toute l'espèce, — *ni la matière*, car les parties de matière sont de même essence dans les différents individus. Ainsi donc il faut en venir à un principe essentiellement diversificateur : ce sera la *quantité :* et ideo dicit Philosophus in V° metaphysicae : quantitas est quae dividit in partes quae sunt in ea, et hoc dicit quod per se et primo est diversibilis.

Ainsi Platon et Socrate sont deux substances, — mais ils ont deux formes, quae seipsis non sunt duae, et deux matières, quae seipsis non sunt duae ; sed duae formae receptae in duabus partibus materiae, et illae duae partes materiae sunt duae *per quantitatem*, quae per se est diversibilis.

Et plus loin (B f. 27 d) cherchant si c'est la *matière qui est principe d'individuation*, il répond : 1° videtur quod non : car alors les substances séparées ne seraient pas individualisées ; 2° quod sic : l'individuation ne provient pas de la forme, ni de la matière pertinens ad totam speciem, mais de la *materia accidentalis seu signata.*

Lui demande-t-on si Dieu pourrait faire deux substances séparées dans une même espèce? (B f. 18 d) il répond en demandant si Dieu peut faire id quod non potest fieri nec esse. — Non, Dieu ne peut faire ce qui répugne dans les choses, hoc dicto salva secreta divina sapientia quam nemo potest pertingere.

Ainsi donc si Boëce fut condamné par Tempier, ce fut pour avoir enseigné :

1° l'immutabilité des substances séparées;

2° l'inséparabilité des accidents et de la substance;

3° l'individuation par la materia signata.

Je n'ai dans ses ouvrages de Logique trouvé trace d'aucune autre des thèses condamnées en 1277. De ces 219 thèses il professait directement six : 71, 139, 140; 81, 96, 97; et par voie de conséquence : 69, 71, 76, 79, 141. A tout prendre c'est peu, et cela ne prouve pas encore que Boëce ait été le *principalis assertor* des propositions réprouvées.

3° *Boëce est-il averroïste?*

Hauréau répond : Non, les thèses averroïstes qui se rencontrent dans le Syllabus de Tempier, « *cela va sans dire,* n'appartiennent pas à notre docteur. L'Église elle-même ne les réprouve pas plus vivement que lui. » (*loc. cit.* p. 275).

Le R. P. Mandonnet proteste contre cette affirmation (*loc. cit.* p. CCXLIII) : « Hauréau a rapproché de trois des propositions condamnées en 1277 quelques courts passages de Boëce. Ce sont des points secondaires, mais ils vérifient, ce que l'on pouvait pressentir déjà, que Boëce se mouvait dans le même cercle d'idées averroïstes que Siger. *On a peine à comprendre* qu'après avoir fait cette constatation Hauréau n'ait non seulement pas soupçonné un averroïste dans Boëce, mais ait même positivement déclaré le contraire; (et en note) : [Ces trois articles] appartiennent certainement au péripatétisme averroïste, mais non aux théories fondamentales. »

En effet le procédé de Hauréau est déconcertant, et l'on se demande où il a pu voir dans Boëce une répudiation si ferme de l'averroïsme. Par contre on regrette que le P. Mandonnet n'ait pas eu l'occasion de développer sa conclusion et de la justifier en détail.

Or avant de dire si Boëce fût averroïste, il faudrait sans doute définir l'averroïsme. Cette question ne se traite pas par l'éty-

mologie. Je ne prétends point la résoudre, je voudrais seulement préciser certains éléments du problème.

L'*Averroïsme* vu de l'extérieur est un mouvement philosophique se réclamant de l'intégral et « authentique » Aristote, c'est-à-dire de celui d'Averroès; hétérodoxe en plusieurs points et d'allure très peu soumise au dogme, il fut pour cela condamné par l'autorité religieuse après qu'il eut fait de nombreux partisans à la faculté des Arts. — Les *averroïstes* prétendirent esquiver les anathèmes grâce à leur thèse de la double vérité, où ils trouvaient, peut-être sincèrement, l'équilibre de leur esprit.

*A s'en tenir à cette description, est averroïste tout philosophe qui prolonge le péripatétisme sans se soucier de la théologie et des requêtes philosophiques du dogme.*

En ce sens Boëce est averroïste, comme aujourd'hui, aux yeux d'un public qui juge par approximations, est moderniste quiconque manque d'une façon quelconque à l'orthodoxie.

Mais, si en cette fin du XIII^e siècle, l'averroïsme n'était pas seulement une libre-pensée ouverte, s'il était un système fermé, une doctrine spécifiée et cataloguée en thèses, il n'est pas aussi clair que Boëce ait été un averroïste.

Sans doute il appartenait à la faculté des Arts très entamée par la philosophie nouvelle; mais tout un clan d'artistes, le plus considérable, semble-t-il, luttait contre Siger. On dit bien que Boëce fut lié avec Siger, et le P. Mandonnet (*op. cit.* p. CCLXIX) voit en lui le compagnon d'infortune et de prison de Siger mourant. Mais la chose n'est pas encore prouvée. Le fait même que le nom de Boëce soit inscrit avec celui de Siger en tête de quelques mss. du syllabus de Tempier n'est pas concluant. Le nom de Thomas eût pu y figurer aussi bien, puisque un grand nombre de condamnations visait sa doctrine. Cela prouverait-il que saint Thomas fût averroïste?

Il faut donc suivre les événements depuis 1270 et examiner l'attitude de Boëce en ces circonstances.

En décembre 1270 le même Tempier condamnait 13 propositions. C'est, je crois, l'acte le plus directement dirigé contre l'averroïsme.

Or, je n'ai trouvé dans les ouvrages de *Logique* de Boëce aucune des thèses condamnées : rien même qui, de près ou de loin, se rapporte au déterminisme, à l'unité de l'intellect, à la négation de la providence et de la science divine. — On peut il est vrai se demander si quelques-unes de ses affirmations ne

le conduisent pas à soutenir l'éternité du monde et l'impossibilité pour les âmes de souffrir du feu. Qu'on se rappelle en effet sa doctrine sur l'immutabilité des substances séparées. Quant à l'éternité du monde, certains textes pourraient faire croire que pour Boëce la création du monde se ramènerait à une simple éduction des formes (1). Mais ce sont des conjectures, et en matière d'hérésie il est particulièrement injuste de continuer la logique d'un système pour convaincre d'hétérodoxie un penseur.

Saint Thomas a passé sa vie à dévier, ou à corriger, si l'on préfère, la logique du péripatétisme, pour l'accommoder au dogme; rien ne nous permet de dire que Boëce ait agi différemment en ces deux questions; — il en serait peut-être autrement si nous pouvions retrouver son traité *de aeternitate mundi.*

Par ailleurs je remarque que, dans ses ouvrages de logique, Boëce ne prête aucunement aux reproches fréquemment adressés aux artistes rebelles, à savoir de se risquer dans des questions qui dépassent leur compétence, notamment dans le domaine de la théologie.

Sans doute parmi les questions de dialectique formelle se glissent des discussions de philosophie *réelle*, de métapyhsique, de psychologie et de morale; c'est en général le texte même d'Aristote qui les provoque; mais jamais Boëce ne touche à l'objet propre de la théologie, et lui-même recommande, — serait-ce un écho du décret de 1272? —, une grande réserve à l'endroit des problèmes *réels* trop difficiles où ne doivent pas se risquer les dialecticiens (cf. B f. 8 c). Il ne m'a pas paru qu'il se départît jamais de cette attitude pour tomber dans l'excès visé par les divers statuts de la faculté et du Légat (2), et si habituel aux averroïstes.

A considérer enfin le Syllabus de 1277, et surtout les ouvrages notoirement averroïstes et antiaverroïstes (Albert le Grand et saint Thomas), si l'on tente de dresser un epitome doctrinal

---

1. Cf. *in Post. anal.* B f. 61 a, où sur la production de choses naturelles, il rapporte trois opinions :

1° Formae naturales non fiunt ex materia nec ex nihilo; antequam fiant latent in materia.

2° Formas esse a datore formarum et causari.

3° Antequam generarentur formae sunt in potentia in ipsa materia et per agens extrinsecum ad actum reducuntur.

C'est à cette troisième opinion, celle d'Aristote, qu'il se rallie. (Comp Averroes in XII. Metaph. f. 344 v°, ap. Renan, 1re édit., p. 83).

2. Denifle, *Chartul.*, I, 499.

de l'averroïsme, il faut bien reconnaître que des thèses sigériennes spécifiques de l'averroïsme (éternité du monde, unité de l'intellect, et théorie de la double vérité, laquelle est moins une doctrine qu'un « esprit »), on ne trouve pas trace dans les ouvrages de logique de Boëce (1).

Que si l'on voulait instituer un procès de tendances fondé sur l'attitude de Boëce à l'endroit d'Aristote et surtout d'Averroès, on ne pourrait ici encore arriver à une conclusion solide.

Boëce est péripatéticien fidèle : ses traités ne sont que des commentaires d'Aristote (2); dans la discussion il invoque sans cesse son autorité, et je n'ai pas vu qu'il le contredît une seule fois. Mais ces constatations ne suffisent pas, il eût fallu le voir sollicité en sens nettement contraire par le dogme et par le Philosophe pour voir où allaient ses préférences.

D'autre part il connaît Averroès, et le cite assez souvent; mais il ne semble pas partager l'attitude un peu servile des averroïstes à l'égard *du Commentateur*.

Ici encore il n'est pas possible de trouver actuellement des arguments certains dans un sens ou dans l'autre. La découverte et l'étude des autres ouvrages de Boëce trancheront seules le problème.

Peut-être cette enquête n'aura-t-elle pas été complètement inutile si elle a déblayé un peu la place, précisé les données et marqué les points obscurs. D'autres feront sans doute un travail positif plus fécond, et nous espérons que les travaux promis par le R. P. Mandonnet renouvelleront les découvertes faites jadis par lui en ce mystérieux domaine de l'averroïsme latin.

Enghien (Belgique).. P. DONCOEUR.

1. Il est même curieux de voir Boèce passer à côté de questions brûlantes sans faire la moindre allusion aux polémiques du jour.

Dans le *Commentaire sur les Topiques* (B f. 23 b), il cherche comment l'âme se connaît elle-même. Il part d'un texte d'Averroès (III° de anima) : dicit duas esse intellectus operationes, scilicet formare intelligibilia, quod pertinet ad intellectum agentem, et recipere ea, quod pertinet ad intellectum possibilem. Ideo... intellectus agens format intelligibile, quod recipit intellectus possibilis, quod intelligit, et ex intelligibili suo percepto percipit suam potentiam ex virtute, et... per suam considerationem incurrit in suam substantiam.

A l'adversaire qui disait que l'âme est une substance séparée, il répond : dicendum quod anima intellectiva omnino non est separata *si sit* actus et perfectio corporis.

2. Boèce cite le 12e livre de la métaphysique, mais semble ne pas connaître la traduction des derniers livres. Ce fait signifierait que son traité des Topiques est antérieur aux années 1270/4.

# Bulletin de Philosophie

## VI

## MORALE

La morale est-elle, oui ou non, dépendante de la religion? Et si elle en est indépendante, ou du moins si sa dépendance à l'égard de la religion n'est plus qu'une question de temps, sur quoi reposera-t-elle désormais? Son fondement sera-t-il sociologique, rationnel, métaphysique, ou psychologique? Et à supposer que l'analyse ne trouve à la morale aucun fondement, quelle attitude faudra-t-il prendre à son égard? L'ironie devra-t-elle l'emporter sur la sympathie, ou la sympathie sur l'ironie? En fin de compte la morale ne sera-t-elle pas obligée de donner sa démission? Telle est la série des principales questions que les moralistes de toutes les opinions, et de tous les pays se sont posées au cours de l'année qui vient de s'écouler. Les réponses sont multiples et contradictoires. Et si l'on éprouve un certain sentiment de fierté à constater que la question religieuse demeure, malgré tout, au premier plan des préoccupations intellectuelles, on ne peut non plus se défendre d'une profonde impression de tristesse devant l'impuissance de tant d'efforts à la résoudre.

Cette impression augmente encore lorsqu'on essaye d'analyser les résultats d'une pareille anarchie doctrinale dans l'œuvre si importante de l'éducation. Sur ce terrain aussi les opinions les plus divergentes s'entre-choquent. La lumière finira-t-elle par jaillir d'un tel conflit d'idées et de systèmes?

Peut-être, mais, jusqu'à preuve du contraire, il est permis d'en douter. Car l'anarchie des mœurs paraît être le résultat le plus clair de cette anarchie de doctrines. Le problème de la criminalité en particulier, ne s'est jamais posé avec une pareille acuité, et la criminalité dans l'adolescence commence à donner de réelles inquiétudes aux sociologues les plus optimistes.

Nous voudrions consacrer les pages qui vont suivre à l'analyse des principaux ouvrages relatifs à ces questions.

### I. — Les Théories Morales.

#### 1. — La Religion et la Morale.

Des conférences ont été données l'an dernier à l'École des Hautes Études sociales, qui viennent d'être réunies en volume sous ce titre

suggestif : *Morales et Religions* (1). Le but de ces conférences est d'analyser les rapports de la morale et de la religion. Doit-on les considérer comme des fonctions de la vie primitivement indépendantes, ou dérivent-elles l'une de l'autre, et dans quel ordre?

Il ne paraît pas, à la lecture de ce volume, que les conférenciers aient atteint leur but, ni répondu clairement à la question. Ceux qui, comme M. Croiset, se sont placés au point de vue historique, en parlant par exemple des rapports de la morale et de la religion en Grèce, nous ont sans doute éclairés sur une question *de fait*. Ils nous ont montré qu'en fait la morale et la religion sont inséparables. Mais le sont-elles *en droit*, et à laquelle des deux revient la priorité? M. Belot, que la question historique n'a jamais embarrassé, et qui préfère en tous cas la dialectique à l'histoire affirme *à priori* que la morale et la religion sont des fonctions indépendantes, encore que dans le passé elles aient toujours été étroitement associées. L'avenir selon lui prouvera le bien-fondé de sa thèse. Soit, mais en attendant, il eût été plus scientifique de confirmer par des faits une induction aussi hâtive. Et c'est ce qu'ont parfaitement compris MM. Durkheim et Lévy-Bruhl.

M. Durkheim a publié dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* (2) un article intitulé *Sociologie religieuse et théorie de la connaissance* qui doit servir d'*Introduction* à un livre en préparation sur *Les formes élémentaires de la pensée et de la vie religieuse*.

L'auteur se propose d'y étudier la religion la plus primitive, non pas pour le seul plaisir d'en raconter les bizarreries et les singularités, mais parce qu'elle lui a paru plus apte que toute autre à faire comprendre la nature religieuse de l'homme, c'est-à-dire à nous révéler un aspect essentiel et permanent de l'humanité.

Par *religion primitive*, M. Durkheim entend celle qu'on rencontre dans des sociétés dont l'organisation n'est dépassée par aucune autre en simplicité, et qu'on peut expliquer sans faire intervenir aucun élément emprunté à une religion antérieure.

Aux yeux de M. Durkheim, c'est un postulat essentiel de la sociologie qu'une institution humaine ne saurait reposer sur l'erreur et sur le mensonge : sans quoi elle n'aurait pu durer. « Quand donc » nous abordons l'étude des religions primitives, c'est avec l'assurance » qu'elles tiennent au réel, et qu'elles l'expriment ». Sous le symbole extérieur, et parfois déconcertant, il faut savoir atteindre la réalité qu'il figure et qui lui donne sa signification véritable.

Il n'y a pas des religions qui sont vraies par opposition à d'autres qui seraient fausses. Toutes sont vraies à leur façon : toutes répondent, quoique de manières différentes, à des conditions données de l'existence humaine.

Mais pourquoi accorder aux religions primitives une sorte de prérogative, en les prenant de préférence à d'autres comme objet d'étude?

---

1. *Morales et Religions*, par M. R. Allier, Belot, Croiset, Monod, etc. — Paris, Alcan, 1909, 1 vol. in-8° de III-290 p.

2. *Rev. de Mét. et de Mor.*, 1909, pp. 733-758.

*C'est uniquement pour des raisons de méthode.* L'histoire en effet, qui nous montre la manière dont les religions les plus récentes se sont progressivement composées, est la seule méthode d'analyse qu'il soit possible de leur appliquer.

En outre, s'il est utile de savoir en quoi consiste telle ou telle religion particulière, il importe à un bien plus haut point de déterminer ce qui constitue la *religion* d'une manière générale. Or toutes les religions peuvent être considérées comme les espèces d'un même genre. Elles renferment toutes des éléments essentiels et permanents qui constituent ce qu'il y a d'éternel et d'humain dans la religion. Par quel procédé abstraire ces éléments essentiels, ce contenu objectif de l'idée que l'on exprime quand on parle de la *religion* d'une manière générale? Ce n'est certainement pas en observant les religions complexes qui apparaissent dans la suite de l'histoire. Ce sera donc en recourant à l'étude des *religions primitives.* Celles-ci ne permettent pas seulement de dégager les éléments constitutifs de la religion; elles ont aussi ce très grand avantage qu'elles en facilitent l'explication. Parce que les effets y sont plus fraîchement sortis de leurs causes, ils en portent plus intégralement et plus ostensiblement la marque qui sert à guider la recherche.

A la méthode dialectique de M. Belot, à l'explication psychologique de William James, M. Durkheim oppose la méthode historique. Que nous réserve cette méthode? Nous attendrons pour le dire que l'ouvrage annoncé de M. Durkheim ait été livré à la publicité.

Mais déjà nous pouvons le prévoir par l'analyse de celui que vient de publier M. Lévy-Bruhl sur *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1).

L'auteur commence par faire remarquer que rien ne serait moins scientifique que de vouloir conclure de la constitution de notre esprit humain individuel à la constitution de l'intelligence des collectivités sauvages. Les sociétés primitives n'ont pas en effet comme nous un mode de représentations individuelles, mais collectives; une mentalité logique, mais prélogique. Et cependant il ne faudrait pas pour autant se hâter d'opposer l'une à l'autre la société actuelle et la société primitive. Dans la mentalité primitive, l'élément logique et l'élément prélogique coexistèrent, avec sans doute une prédominance du second sur le premier; mais, s'il est vrai de dire que l'élément logique domine l'élément prélogique dans notre mentalité actuelle, la coexistence de ces deux éléments ne s'en impose pas moins. D'où l'on peut conclure — et je crois bien que c'est à quoi tend l'effort d'analyse de M. Lévy-Bruhl — que toute la religiosité des temps modernes, tout le spiritualisme, tout l'idéalisme, ne sont que des survivances de la philosophie des sauvages, définie comme il la définit.

Comment donc la définit-il? Les sauvages ont un mode de *représentations collectives.* Mais d'abord il s'agit de s'entendre sur ce mot de « représentation » que l'on ne peut conserver qu'en en modifiant

1. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures,* Paris Alcan, 1910, 1 vol. in-8° de 461 p.

le sens « Il faut entendre, par cette forme d'activité mentale chez les » primitifs, non pas (ainsi que nous le faisons aujourd'hui), un phéno- » mène intellectuel ou cognitif pur, ou presque pur, mais un phé- » nomène plus complexe, où ce qui pour nous est proprement « re- » présentation » se trouve encore confondu avec d'autres éléments de » caractère émotionnel ou moteur, coloré, pénétré par eux, et impli- » quant par conséquent une autre attitude à l'égard des objets re- » présentés » (pp. 28-29). En outre, ces représentations complexes sont *collectives*, c'est-à-dire qu'elles ne sont pas chez l'individu le résultat d'un besoin d'explication rationnelle, commun à tous, mais elles lui sont imposées comme du dehors, par le groupe social dont il fait partie. « L'objet n'en est pas simplement saisi par l'esprit sous forme d'idée » ou d'image; selon le cas, la crainte, l'espoir, l'horreur religieuse, » le besoin et le désir ardent de se fondre dans une essence commune, » l'appel passionné à une puissance protectrice sont l'âme de ces re- » présentations, et les rendent à la fois chères, redoutables, et pro- » prement *sacrées* à ceux qui y sont initiés » (p. 29).

Les représentations collectives des primitifs diffèrent donc profondément des nôtres. Leur activité mentale n'est pas intellectuelle, mais *mystique*, au sens où « mystique » se dit de la croyance à des forces, à des influences, à des actions imperceptibles aux sens, et cependant réelles. La réalité où se meuvent les primitifs est elle-même mystique. Par exemple, pour le « primitif » qui appartient à une société de forme totémique, tout animal, toute plante, tout objet même, tel que les étoiles, le soleil et la lune, fait partie d'un totem, d'une classe, d'une sous-classe. Par suite, chacune a des affinités précises, des pouvoirs sur les membres de son totem, de sa classe, de sa sous-classe, des obligations envers eux, des rapports mystiques avec d'autres totems, etc. Les primitifs ne perçoivent donc rien comme nous. Leur mentalité s'exerce en sens inverse de la nôtre.

Elle peut être dite *prélogique* à aussi juste titre que *mystique*. De ce qu'elle est *prélogique*, il ne s'ensuit pas qu'elle soit *antilogique*, ni même *alogique*. Cela signifie seulement qu'elle ne s'astreint pas avant tout, comme la nôtre, à s'abstenir de la contradiction. Elle obéit à la *loi de participation*, en vertu de laquelle, dans les représentations collectives de la mentalité primitive, les objets, les êtres, les phénomènes peuvent être, d'une façon incompréhensible pour nous, à la fois eux-mêmes et autre chose qu'eux-mêmes. En d'autres termes, pour cette mentalité, l'opposition entre l'un et le plusieurs, le même et l'autre, etc., n'impose pas la nécessité d'affirmer l'un des termes si l'on nie l'autre, ou réciproquement (pp. 77-79). La loi de participation détermine la représentation collective que le groupe social a de lui-même, des groupes humains ou animaux qui l'entourent. La représentation des esprits individualisés ne semble pas être primitive.

L'élément logique et l'élément prélogique coexistent dans la mentalité prélogique. Mais l'élément prélogique y est prépondérant. Les synthèses qui constituent cette mentalité n'impliquent pas, comme celles qu'opère la pensée logique, des analyses préalables dont le résultat est enregistré dans les concepts. Elles y paraissent primitives, presque tou-

jours indécomposées et indécomposables. Le caractère fixe, invariable des représentations collectives leur vient de ce que la mentalité primitive, *quoique* non soumise à un mécanisme logique, ou plutôt précisément *parce qu'elle* n'y est pas soumise, n'est pas libre. Son uniformité est le reflet de l'uniformité de la structure sociale à laquelle elle correspond et qu'elle exprime.

Après avoir essayé de fixer ainsi la *complexité* et la *collectivité* des représentations primitives, M. Lévy-Bruhl étudie la mentalité des primitifs dans ses rapports avec la langue qu'ils parlent (pp. 151-196), avec la numération (pp. 204-235); il analyse très minutieusement les institutions où sont impliquées des représentations collectives réglées par la loi de participation, telles que la chasse, la pêche, les cérémonies analogues relatives à la guerre, celles ayant pour objet d'assurer la régularité de l'ordre naturel, la couvade; (pp. 196-296), la maladie, la mort, la divination, la naissance, etc. Le caractère mystique qui accompagne toutes ces institutions est puissamment mis en relief par l'auteur, dont le sens historique, et la pénétration psychologique se sont rarement affirmés avec autant de vigueur.

Toutefois, il est permis de faire des réserves sur les conclusions qu'il tire lui-même de son analyse. Après avoir lu attentivement les trois premières parties de son ouvrage, on est tellement persuadé de l'hétérogénéité qui existe entre la pensée primitive et la mentalité moderne, que toute commune mesure paraît impossible. Rien cependant n'est moins exact, d'après M. Lévy-Bruhl. « Les caractères pro-
» pres de la pensée logique se distinguent si nettement de ceux de la
» mentalité prélogique, que le progrès de l'une semble impliquer *ipso*
» *facto* la régression de l'autre. On est tenté d'en conclure qu'à la li-
» mite, si la pensée logique impose sa loi à toutes les opérations de
» l'esprit, la mentalité prélogique aura dû disparaître tout à fait. Con-
» clusion hâtive et illégitime » (p. 451). M. Lévy-Bruhl croit en effet à la persistance de l'élément prélogique à côté de l'élément logique dans la mentalité actuelle et future. La raison qu'il en donne est que la mentalité prélogique est à la fois imperméable à l'expérience, et indifférente à la contradiction. Sans doute, mais ce n'est pas le cas pour la mentalité logique qui voisine avec elle. Comment dès lors ne pas croire qu'avec les progrès de l'analyse rationnelle, et de la pensée scientifique, l'élément logique finisse par absorber l'élément prélogique? M. Lévy-Bruhl sur ce point essentiel ne nous a pas du tout convaincu. Nous nous refusons à penser que la religion catholique en particulier n'est qu'une survivance du mysticisme des sociétés primitives, et cela, non seulement au nom de notre foi, mais au nom de la raison, et de l'histoire. Les conflits de mentalité aussi aigus, parfois aussi tragiques que les conflits de devoirs, peuvent s'expliquer autrement que par la survivance de la mentalité prélogique.

D'un autre point de vue, plus spécialement psychologique, WUNDT (1) s'est efforcé de déterminer les rapports du mythe et de la religion.

---

WILHELM WUNDT : *Mythus und Religion*, 2e partie de la Völker-psychologie, tome III. Leipzig, W. Engelmann, 1909. 1 vol. in-8° de 792 p.

Le mythe est la tige dont la religion est en quelque sorte la fleur. Pour expliquer l'origine du mythe, Wundt a recours à l'hypothèse *animiste* que M. Lévy-Bruhl combat dans son introduction, en reprochant à l'école anglaise de s'y être trop exclusivement arrêtée. On retrouve, selon lui, dans le mythe toutes les conceptions de l'homme primitif à l'état embryonnaire, à ce stade d'aperception animiste et de causalité magique qui précède la religion aussi bien que la science. C'est le culte qui différencie la religion du mythe, tout en en conservant l'aspect. D'une part les religions historiques se constituent au fur et à mesure que la croyance aux démons impersonnels et le rite magique inéluctable font place à la croyance aux dieux personnels et au culte proprement dit, (sacrifice, prière, sanctification, etc.); elles évoluent en même temps que les conceptions de la divinité, et tendent de plus en plus à se rapporter à un monde suprasensible, où se trouve réalisé le plus haut idéal de l'esprit. D'autre part, et par un phénomène inverse, il se forme une légende du culte qui ramène la religion sur la terre, et crée de nouveaux intermédiaires entre l'homme et le dieu visible. Telle est la légende de l'homme-dieu.

Pour Wundt, le catholicisme est une encyclopédie de toutes les religions, dont le protestantisme, par la force des choses, est devenue l'antithèse. En se libérant du dogme, et de toute contrainte confessionnelle, celui-ci pourrait servir d'expression à la libre conviction personnelle dans l'unité du « culte raisonnable en esprit et en vérité ».

A vrai dire, les historiens et les psychologues se donnent bien du mal pour donner de la religion en général, et du catholicisme en particulier, une explication scientifique. Heureusement les faits ne se plient pas facilement à leurs hypothèses, et semblent plutôt défier leurs sombres prophéties.

Dans un long article de la *Rivista di Scienza* (1), M. Rignano s'est aussi appliqué à définir le *phénomène religieux*, et à prophétiser à son sujet. Voici sa conclusion. La religion en tant que *phénomène social* doit disparaître. Elle est peu à peu remplacée, dans sa fonction *moralisatrice*, par la *conscience collective*. Mais on ne saurait en dire autant de la religion en tant que *manifestation psychique* et *fait individuel*. Une élite mystique demeurera toujours, qui transmettra d'une génération à l'autre le sacré flambeau de la religion dans les millénaires futurs, aussi longtemps que durera la vie humaine elle-même (pp. 101-130).

## 2. — La Morale et les Morales.

M. Brugeilles n'est pas de l'avis de M. Rignano (2). Pour lui, le catholicisme est bien mort, sans aucun espoir de résurrection. « Il » a eu le tort, écrit-il, de ne pas modifier les croyances qu'il impo- » sait dans la mesure où la science lui en faisait une nécessité. » «Il est

1. *Il fenomeno religioso* dans *Rivista di Scienza*. Vol. VII, Anno IV ; n° XIII-1, 1910.

2. *L'idéalisme social*, dans *Revue Philosophique*, août 1909, pp. 150-180.

vrai, ajoute M. Brugeilles, qu'il ne le pouvait sous peine de mort ». Mais alors pourquoi le lui reprocher?

Le peuple a transporté son idéal du domaine religieux dans le socialisme. Si, à la vérité, il ne croit plus bien fermement dans les promesses des têtes du parti, il sent vaguement qu'il y a là quelque chose auquel il doit s'attacher.

Quel est donc cet idéal socialiste? Pour l'établir, il faut poser en principe que l'homme n'est pas une *fin* en lui-même, mais qu'il est — sous la réserve de ses droits individuels — un *moyen* pour la société. La nation est aussi un *moyen* par rapport à une autre société plus vaste que nous ne connaissons pas. Et parce que la moralité consiste à rechercher le but de l'univers et à nous y soumettre, elle porte sa récompense en elle-même. Il résulte des données de la science que l'univers entier est une hiérarchie de sociétés, depuis la molécule qui est une société d'atomes jusqu'à la nébuleuse. De ces sociétés ainsi hiérarchisées, les unes sont purement *mécaniques*, les autres *finalistes*, c'est-à-dire douées de liberté (p. 155). Cela paraît répondre à la distinction de la matière et de l'esprit. Mais il n'en est rien. Esprit et matière,c'est l'endroit et l'envers d'un même phénomène. Entre la société humaine et la nébuleuse, il n'y a qu'une différence de degrés. Celle-ci est aussi morale que celle-là; elle échappe seulement à l'observation. La moralité étant donc définie par la soumission à un but supérieur, la souffrance et la mort nous font rentrer dans la moralité en nous faisant entrer dans de nouvelles combinaisons qui seront peut-être plus morales. Être immoral, c'est ne pas soumettre à ce but supérieur, ne pas se laisser absorber par des sociétés plus vastes, y compris la nébuleuse!

A ce stade des résultats scientifiques(?) on peut définir l'*idéal social*. Le but du socialisme est de prouver le plus grand bonheur possible aux masses, non aux individus : ainsi le but patriotique, ainsi la constitution de la science. Il faut aboutir à la constitution d'une *conscience sociale* et à son unification. Unir les volontés et les cœurs, leur donner le maximum de puissance, c'est un but assez élevé pour constituer un idéal social. La conscience ne peut se réaliser par la raison; il y faut l'entraînement, la conviction et l'adhésion de tout l'être. Le premier devoir et la grande force d'un homme d'état est de déchaîner l'enthousiasme. Vive Napoléon! crie en passant M. Brugeilles. Mais il se reprend aussitôt pour nous avertir que la convergence des esprits ne doit pas se produire sur des hommes éminents. Le socialisme sur ce point a dépassé le monarchisme.

Mais il est temps de conclure, et l'on va voir que les conclusions ne dépassent pas en valeur ni en précision les prémisses. 1° Les cellules des êtres vivants sont des sociétés; 2° Les êtres vivants, notamment l'homme, sont des sociétés de cellules; 3° les sociétés sont composées d'êtres vivants et de groupes d'êtres vivants. Que s'ensuit-il, sinon que la *société est l'essence de l'être?* Elle est donc un but nécessaire pour l'individu, et ce dernier doit constater sa subordination, et travailler à la réalisation progressive de la conscience sociale. Il fera bien pour cela de se syndiquer (p. 178).

Aux termes « conscience collective », « contrainte sociale » plus

fréquemment employés par les sociologues français, M. Tönnies préfère celui de *Volonté sociale* (1). Les mœurs ne sont que les manifestations de cette volonté. Elles ont sur les mœurs individuelles cet avantage qu'elles sont *normatives* (p. 12). On doit voir en elle des règles posées par une Volonté supérieure aux volontés personnelles : ce qui explique d'ailleurs l'obligation morale qu'elles entraînent. Si l'on consulte l'histoire, on remarquera que les prescriptions de la conscience collective sont presque toutes éthico-religieuses. Elles reposent en partie sur une consécration de certains éléments sociaux, sur l'adoption de certains rites, sur la détermination de ce qui est sacré ou tabou. De là, les relations étroites des mœurs avec la vie féminine, la moralité sexuelle, le mariage, la naissance, l'hospitalité, la civilité, les convenances, le costume lui-même. Les mœurs ont une valeur morale et esthétique que la raison, de plus en plus occupée d'organisation sociale, ne saurait méconnaître. La vraie moralité consiste à se soumettre à la Volonté sociale manifestée par les mœurs, à chaque moment de leur évolution.

Comme on le voit, la conception fondamentale de l'Éthique a changé. M. James H. Tufts en profite pour nous dire que nous devons aussi changer de *méthode* pour la solution des différents problèmes sociaux (2). La philosophie morale *classique* a vécu. Il faut lui substituer la *méthode scientifique*. La question de la liberté en particulier doit être résolue de ce point de vue. Elle n'est pas une question de *oui* ou de *non*, mais une question de degrés.

Cependant est-il sûr que notre conception fondamentale de l'Éthique ait changé, et que la philosophie morale classique ait vécu?

M. Dunan ne semble pas de cet avis, et il n'est pas le seul. Dans un article intitulé *La morale positive*, et publié par la *Revue de Métaphysique et de Morale* (3), il revendique pour la Métaphysique le droit de fonder la morale. Le plaidoyer de M. Dunan en faveur d'une morale métaphysique me paraît être la revanche de la raison et du bon sens contre les divagations littéraires de la pseudo-science, dont nous venons de donner quelques échantillons.

En premier lieu, M. Dunan critique la *méthode* employée par les partisans de la *morale scientifique*, ou plus exactement de la *morale positive*. On veut de parti-pris une morale *positive*, c'est-à-dire sans attache avec aucune métaphysique, ni aucune religion. Mais de quel droit se permet-on une décision aussi tranchante au sujet du problème le plus considérable qui existe, puisque c'est le problème de la destinée suprême de l'homme? Supprimer d'un trait de plume ce que précisément les hommes ont coutume d'appeler l'*ordre moral*, il faut laisser cela aux métaphysiciens. Car c'est leur affaire de décider en ces matières. Ignorer même cet ordre moral, c'est l'exclure; et l'exclure, c'est, sous

1. F. Tönnies : *Die Sitte*. (25e vol. de la collection *Die Gesellschaft*). Rütten und Lœning, Francfort-s-M., 1909.

2. *The present task of ethical theory*, dans *The International Journal of Ethics*, janv. 1910, pp. 141-151.

3. *La morale positive*, dans *Revue de Mét. et de Mor.*, janvier 1910, pp. 37-78.

couleur de science, faire de la métaphysique. La morale positive repose donc en définitive sur une pétition de principe.

Je ne suivrai pas M. Dunan dans son analyse scrupuleuse des principaux systèmes de morale positive, ceux de MM. Durkheim et Belot. J'ai moi-même consacré à cette analyse une grande partie de mes précédents Bulletins (1). Par contre, la critique qu'il fait des points essentiels de la morale positive mérite d'être signalée. Elle est à la fois forte et originale.

M. Dunan reproche surtout à MM. Durkheim et Belot de n'avoir pas réussi d'une part à préciser le *principe social du devoir*, et à déterminer d'autre part le devoir lui-même, *quant à son objet*.

Car enfin qu'est-ce que cette *société* mise par M. Durkheim à la base de son système? Il semble bien que ce soit le milieu social actuel où je vis. Mais d'abord comment une pression exercée sur l'individu par le milieu social, pression d'ordre purement empirique, pourra-t-elle donner lieu au sentiment d'obligation qui est d'ordre moral? Ensuite le groupe social auquel j'appartiens, et dont les principes moraux doivent déterminer ma conduite, est nécessairement un groupe défini, et par conséquent délimité. Quel est ce groupe? Est-ce mon voisinage immédiat? mon faubourg? ma ville? ma nation? Mais tous ces groupes sont soumis au changement, et moi-même je puis changer de groupe. Alors ce sera l'humanité? Mais, dans ce cas, il est clair que la loi dont l'observance donne à l'homme la moralité est une *loi impersonnelle* qui n'est d'aucun temps, ni d'aucun lieu, et dont l'origine est, non pas dans les contingences des groupements qui peuvent se former entre les hommes à la surface de notre globe; mais dans la *nature humaine* en ce qu'elle a de nécessaire et d'éternel.

Voilà pour le principe social du devoir. Mais le devoir lui-même, en quoi consistera-t-il? « Le devoir essentiel, répond M. Belot, c'est de vouloir vivre en société ». Telle est aussi la pensée de fond de M. Durkheim. A coup sûr, cela signifie que l'individu doit s'adapter à son milieu social. Mais lequel encore une fois? Est-ce l'Europe? Est-ce la France? Est-ce seulement ma province? La moralité se conçoit tout aussi bien — et même mieux — comme ayant son fondement dans la nature humaine que comme l'ayant dans le fait que l'homme vit en société.

Au surplus, dans l'hypothèse d'une morale positive, les règles sociales ne peuvent atteindre que l'extérieur. Or, un peu de cœur, remarque M. Dunan — et les plus mauvais n'en sont jamais tout à fait dépourvus — a, moralement, plus de valeur que toute cette obéissance aux règles sociales, obtenue, on ne sait comment, et certainement d'une manière artificielle.

On fait de la société une fin. Elle n'est pas une fin, mais un moyen. Pour remplir sa destinée, l'homme a besoin de vivre socialement, mais sa destinée n'est pas de réussir à faire vivre et prospérer la société.

Ainsi donc la moralité est incompréhensible comme fait d'origine sociale, si l'on veut ne voir dans la société qu'un fait empirique, sans

1. *Revue des Sciences Phil. et Théol. Bulletin de Philosophie. Morale.* Juillet 1907, 1908, 1909

caractère idéal et métaphysique d'aucune sorte. Dans la même supposition, elle cesse également d'être un fait rationnel, parce qu'elle implique suppression de l'autonomie du jugement et de la volonté, sans laquelle il n'est point de raison.

En réalité, la force des systèmes de MM. Durkheim et Belot leur vient de la part d'idéal et d'absolu qu'ils sous-entendent sans l'exprimer. Telle que la conçoit M. Durkheim, la société est *immanente* aux consciences individuelles en même temps qu'elle les dépasse, et que par là elle leur est *transcendante*. Il y a donc, suivant lui, dans les consciences individuelles un *transcendant immanent*. Or c'est là justement le caractère essentiel de l'*Idée*. Et chez M. Belot, l'idéalisme latent ne transparaît pas moins. Il parle en effet d'un « vouloir fondamental » : un pareil vouloir peut-il être un vouloir empirique? De la sorte, la métaphysique, par l'idéalisme, s'infiltre et pénètre dans les esprits les plus décidés à l'exclure, et les plus capables de l'exclure en effet, si la chose était possible.

Mais M. Dunan ne croit pas la chose possible. La moralité ne peut pas s'inventer, non plus que Dieu, quoi qu'en ait dit Voltaire. Il faut donc la prendre telle qu'elle est, telle que l'a faite la conscience spontanée du genre humain. Reste à savoir si c'est en empiriste, ou en idéaliste que le genre humain a procédé en la faisant. Or, le doute à cet égard n'est pas possible.

« Le genre humain, en donnant pour armature à sa morale des » idées telles que celles du devoir et de son autorité suprême sur toute » conscience vraiment morale, de l'honnête par opposition à l'utile, » de la responsabilité de la personne humaine, d'une fin ultime proposée » à la raison de l'homme, idées qui n'ont dans l'expérience aucun pro- » totype, dans les faits constatables aucune sorte d'analogie, a agi » en parfait et pur idéaliste. Mais de telles idées, puisqu'aucune repré- » sentation n'y correspond, ne peuvent être des objets de pensée. Ce sont » seulement des *formes* de la pensée, au sens qu'Aristote a donné à » ce mot. Ces formes supposent une *matière*. Cette matière, ce sont » les actions qu'il faut accomplir pour obéir à la loi du devoir, et » naturellement, chaque époque, chaque peuple, chaque degré de ci- » vilisation les conçoit à sa manière, ce qui donne lieu à une foule » de morales identiques par leur forme, diverses par leur matière. » Voilà l'œuvre que le genre humain a faite en morale. La nouvelle » école ne peut rejeter cette œuvre sans manquer à tous ses principes. » Elle est toute disposée à l'accepter; mais — qu'elle nous pardonne » de l'avoir avertie sur ce point — c'est une morale idéaliste qu'elle se » donne en l'acceptant (1) ».

M. Parodi n'est guère plus tendre que M. Dunan à l'endroit de la *morale positive* (2). Lui non plus ne croit pas à son absolue efficacité. Il reconnaît et admet ce qu'il y a de juste et d'acceptable dans les données de la biologie et de la sociologie relatives à la morale, mais il en rejette les excès. Voici quelles sont, selon lui, les données du

1. Dunan Ch., *art. cit.*, p. 77.

2. Parodi. *Le problème moral*, Paris, Alcan, 1910, 1 vol. in-12 de 210 pages.

problème moral. Et d'abord, lorsqu'il s'agit d'action et de moralité, force nous est de prendre notre point de départ dans la conscience de l'honnête homme qui délibère, et de nous refuser à remonter au-delà. Il n'y a pas de moralité concevable sans rationalité; la rationalité se confond sous la forme la plus haute avec la finalité; et ainsi le rationalisme peut seul être le point d'appui d'une morale positive. « Ce qui est pleinement rationnel est moral en tant que tel » (p. 108).

Cette formule de M. Parodi nous donne la clé de son système. Pour fonder la morale, la biologie et la sociologie sont impuissantes; mais la métaphysique non plus n'est pas nécessaire. Entre la position de M. Durkheim, et celle de M. Dunan, il y a une position moyenne que l'auteur croit avoir découverte. Il faut partir — et cela suffit — de la conscience de l'honnête homme qui délibère; inutile d'en sortir. Délibérer, c'est faire œuvre rationnelle, et donc œuvre morale. L'exigence rationnelle, en effet, se présente comme un instinct, et « puis- » que l'intelligence nous apparaît engagée dans la nature, comme un » instinct, les besoins de la raison ont donc une valeur de fait analo- » logue aux autres besoins ». De la sorte, la morale demeure positive à son point de départ. Mais, en cela même que la raison est un besoin de nature, comment fonde-t-elle la morale, ou mieux encore comment impose-t-elle aux mœurs la moralité? « Il y a pour nous, une » obligation et un devoir, il y a une morale, parce qu'il y a un jugement » à porter sur le meilleur parmi les possibles à venir, et que ce ju- » gement, s'imposant à toute raison saine, s'impose du même coup à » toute volonté droite, puisque la volonté doit bien s'efforcer de s'en » inspirer en agissant, dans la mesure de ses forces, si elle veut rester » d'accord avec la raison. La raison qui a porté ce jugement est » par là même, en quelque mesure, législatrice et constructive. » (p. 170).

Je vois bien le rôle tout formel que M. Parodi attribue à la raison. Mais qui me garantira le contenu de la moralité? Il y a un cercle vicieux, prétend M. Parodi, à vouloir donner une justification rationnelle du *fait primitif* de la raison. Soit, mais le cercle vicieux n'est pas moins grand à donner d'emblée une valeur absolue à une raison qui se présente simplement comme un fait. Ces jugements synthétiques *a priori* que sont les jugements moraux ne me garantissent en rien leur valeur morale. Qu'ils manifestent un *besoin* de la raison, peut-être. Mais si ce besoin n'est qu'un fait, au nom de quoi en faire un devoir? Ce passage du fait au droit est illégitime. Envisagée comme fait brut, la raison n'a pas plus de valeur qu'un autre fait. Jamais de ce *fait* je ne ferai sortir, par l'analyse, le *devoir*. *Cela est* n'est pas synonyme de cela *doit être*. Il faut sortir du fait pour trouver le devoir. En d'autres termes il faut rattacher la raison à son contenu, la faculté à son objet, et dans cet objet lui-même, trouver la raison d'être du devoir, du « devant être fait ». Pour cela, la métaphysique s'impose? objectera M. Parodi. Mais la mauvaise opinion que M. Parodi a de la métaphysique ne s'impose à personne.

C'est pourquoi nous avons vu M. Dunan revendiquer les droits de la métaphysique à fonder la morale, comme nous allons voir M.

Piat les revendiquer à son tour, mais d'une manière plus précise, en poussant l'analyse des exigences de la moralité jusqu'à l'idée de Dieu qui, seule, en définitive, peut servir de point d'appui au devoir (1).

C'est au *bonheur* que nous rapportons toutes choses comme à leur fin suprême, celle au delà de laquelle nous ne souhaitons plus rien; le bonheur est la rive où vient mourir tout le tumulte de nos appétits. Voilà le *fait* le plus intime, le plus constant, le plus universel de l'activité humaine. Or, la *science* est radicalement impuissante à donner une raison de ce fait, et à satisfaire cette tendance au bonheur. Il faut donc dépasser la science, et remonter à une réalité qui, en qualité de *Souverain Bien*, soit la *fin suprême* vers laquelle tend l'humanité de toute la force de ses aspirations et de ses besoins. Ainsi l'analyse de notre tendance au bonheur pose nécessairement le problème d'une morale religieuse. « Vue à la lumière de l'idée de Dieu, la vie prend » une signification. Le *bien* n'est pas un préjugé, il existe. Mais com- » ment le *bien* devient-il le devoir? Comment se transforme-t-il en » obligation? »

Notons d'abord que l'*obligation*, qui ne se confond ni avec « la crainte sublimée de l'école évolutionniste, ni avec une simple contrainte intérieure envisagée comme besoin d'expansion vitale, peut se définir « la nécessité morale où nous sommes de respecter les » conditions du bonheur en ce qu'elles ont d'essentiel ».

« Nous avons droit au bonheur; autrement notre existence perdrait » toute espèce de signification. Par suite, nous avons droit à la vie; » par suite également, nous avons droit au respect des conditions » en dehors desquelles la vie devient impossible, et même dans une » certaine mesure à celles qui concourent à son développement har- » monieux. De l'idée du bonheur dérive une série d'exigences essen- » tielles qui valent ce qu'il vaut lui-même, et s'imposent de ce chef » à toute volonté. Il y a une obligation qui vient directement de » l'ordre des choses : il y a une obligation naturelle. Mais cette obli- » gation repose sur une base beaucoup plus large que l'ont pensé cer- » tains spiritualistes de notre temps ».

« Pour savoir où se fonde la signification de la vie et par là même » l'ordre des valeurs, il faut pénétrer en plein dans la philosophie de la » finalité. Ce problème ne se résout que si l'on suppose au delà des » phénomènes une volonté libre qui crée le monde et le gouverne » d'après la loi du meilleur. Admettez qu'il existe un Dieu, que ce Dieu » a fait l'ordre rationnel des choses, qu'il l'a fait parce qu'il est bon » et que le bonheur doit en sortir. Tout alors s'éclaire du même coup, » et rien ne s'éclaire que par là... »

» Dieu, en tant que cause efficiente de la nature, est le fondement » ultime du devoir. Il l'est aussi et, d'une autre manière, à titre de » suprême législateur ».

Quiconque lira l'ouvrage de M. Piat ne résistera pas au charme littéraire qui s'en dégage. Le premier chapitre en particulier se re-

1. C. Piat, *La Morale du Bonheur*. Paris, Alcan 1910. 1 vol. in-8° de 263 p.

commande à ce point de vue. L'observation psychologique est aussi un des principaux attraits de cette étude. Qu'on lise plutôt le chapitre troisième relatif aux préceptes. La faculté d'analyse de M. Piat s'y révèle à plein. Mais par contre, la rigueur philosophique est loin d'être irrésistible. M. Piat, dans le chapitre consacré à la nature et au fondement de l'obligation morale, emploie indifféremment les mots « bonheur » et « bien ». Le premier a une saveur subjective que ne comporte pas le second. Et cette équivoque verbale se retrouve fatalement dans les idées.

Du *fait* que nous avons une tendance au bonheur, M. Piat conclut à notre *droit* au bonheur, et l'obligation morale, envisagée dans sa source immédiate qui est ce droit au bonheur, il la définit « la nécessité morale où nous sommes de respecter les conditions du bonheur en ce qu'elles ont d'essentiel ».

Ce raisonnement n'est pas rigoureux. D'un *fait* ne sort pas un *droit*, et le *devoir* ne saurait se ramener à la nécessité de se conformer à ce fait. L'obligation naturelle, dont parle M. Piat, loin d'avoir sa source immédiate dans le *fait* de tendre au bonheur, se tire de la nature du bien rationnel auquel en droit, comme en fait, nous devons tendre, parce que *naturellement* nous sommes des êtres *raisonnables*. Il y a ici une priorité de la *cause formelle* sur la *cause finale*. La fin est au point de vue dynamique, c'est-à-dire dans l'ordre de l'agir, ce que la forme est au point de vue statique, dans l'ordre de l'être.

J'accorde que pour avoir la pleine signification de la vie, il faut dépasser la *science* qui constate le *fait*, et la *raison* qui nous en découvre la valeur. De toute nécessité, pour expliquer le fait et fonder l'obligation qui le caractérise, il faut remonter jusqu'à Dieu. Mais ici encore, c'est la *raison divine*, et non la *volonté divine* qui est le fondement ultime du devoir. La volonté de Dieu, en nous créant, ne fait que manifester pratiquement le droit de la raison de Dieu à fonder l'obligation morale. La cause efficiente, comme telle, est amorphe, et la promulgation de la loi qui en dépend, ne tire sa *valeur objective* que de la cause formelle à laquelle la cause efficiente est subordonnée, et dont elle reçoit sa spécification. *Cause formelle, cause efficiente, cause finale :* tel est l'ordre des concepts auxquels se rattache l'obligation morale lorsque, par delà la science et la raison, nous cherchons en Dieu son fondement ultime.

Nous venons de voir, par l'analyse des principaux ouvrages en cours de publication, quelles sont actuellement les deux positions extrêmes de la morale : ou elle est scientifique, et s'en tient au fait moral ; ou elle est métaphysique, et cherche au fait moral essentiellement relatif son fondement absolu.

Entre ces deux extrêmes, les théories morales s'éparpillent pour ainsi dire à l'infini. Les uns, avec M. Joussain, défendent la *morale de la sympathie;* d'autres, avec M. Faguet, la *morale de l'honneur*. M. Paulhan, que les contradictions de la pratique et de la théorie ont surtout frappé, nous propose une *morale de l'ironie*. Enfin M. Rodrigues ramène le problème moral à l'action morale elle-même, au moment d'agir, sans s'inquiéter d'autre chose. Nous ne dirons qu'un

mot de toutes ces théories, juste assez pour en relever le caractère essentiel, et l'essentielle fragilité.

Pour posséder un caractère moral, écrit M. Joussain, une action doit exciter notre *sympathie* (1). Mais quelle sympathie? Un acte est moral chaque fois que la pensée du bonheur d'autrui en est le principe. Mais c'est seulement dans la sympathie *active* et *réfléchie* qu'il faut chercher l'origine des sentiments moraux. Elle seule peut d'ailleurs rendre compte du double caractère de l'action morale qui doit être *désintéressée dans sa cause*, et *utilitaire dans sa fin* (p. 21). Cependant la sympathie peut-elle rendre compte de *l'objectivité* de la morale, et *fonder une loi universelle?* S'il s'agit d'une universalité de fait, la sympathie peut en rendre raison. On établira d'une part que la diversité des croyances morales chez les différents peuples tient à des causes psychologiques et sociales qui compriment ou développent les sentiments sympathiques, et d'autre part que l'objectivité de la morale a sa source dans une évolution rationnelle du sentiment. Le *fondement de la morale est donc psychologique.* Tout l'ouvrage de M. Joussain tend à le prouver. Il est une restauration habile, et souvent prenante, de l'utilitarisme. Mais sous les formules plus souples, on retrouverait facilement la théorie de l'*arithmétique des plaisirs* de Bentham. M. Joussain ne dit-il pas qu'on doit juger de la moralité d'une action par le calcul de plus en plus exact des conséquences heureuses ou malheureuses qui en sont le résultat?

Cet utilitarisme ne dit rien qui vaille à M. Faguet (2). Car une morale utilitaire n'est plus une morale. Le devoir s'impose sans raison. Toutefois le devoir proprement dit, le devoir d'action, le « agis de telle ou telle façon », n'est pas le seul impératif dont nous entendions la voix. Il y a l'impératif du *bien*; il y a l'impératif du *vrai*; il y a l'impératif du *beau*. M. Faguet analyse avec sa pénétration et son humour habituels chacun de ces impératifs, et leurs relations mutuelles. Il en dénonce les conflits, et trouve que seul des trois, l'impératif du bien a un caractère absolu et catégorique. Seul il se présente sans raison, et de là lui vient sa valeur. On doit se soumettre à lui, et mettre son *honneur* à s'y soumettre. D'où la *morale de l'honneur.*

Les contradictions que M. Faguet découvre dans les rapports du bien, du vrai, et du beau, M. Paulhan (3) croit les apercevoir dans l'homme, sans qu'il soit possible d'ailleurs d'y porter remède. Individu, l'homme vise nécessairement à sa conservation personnelle et à son développement; être social, il subit l'action de son milieu. Mais pourquoi l'intérêt privé doit-il céder à l'intérêt général? On n'en aperçoit pas de raisons sérieuses. Le devoir se présente sans doute comme un fait, mais un fait qui n'apporte pas avec lui sa raison d'être. La raison est impuissante à porter des jugements de valeur et à donner

1. Joussain. *Le fondement psychologique de la Morale.* Paris, Alcan, 1909, 1 vol. in-16 de 141 p.

2. Faguet E. *La démission de la morale.* Paris, Soc. franç. d'imprimerie et de librairie, 1910; 1 vol. in-18 jésus de 360 p.

3. Paulhan. *La Morale de l'ironie.* Paris, Alcan, 1909. 1 vol. in-16 de 170 p.

des règles pratiques. Le mieux est de ne pas se révolter puisque la moralité est un fait, et qu'il faut bien subir la contrainte sociale. Alors que faire? Faire comme tout le monde, mais avec le sourire aux lèvres, puisqu'on ne peut faire autrement. La vertu n'est pas plus rationnelle que le vice. Tout est relatif. Il n'y a d'absolu que le sourire.

Pour compléter le livre de M. Paulhan, il resterait à relever les contradictions qui y fourmillent. Cela rentrerait assez dans sa thèse, et s'il s'en fâchait, pour être fidèle à sa doctrine, on aurait encore la ressource du sourire et de l'ironie.

M. Rodrigues (1) ne veut pas non plus se dissimuler les contradictions internes et externes des actions, ni les conflits de devoirs. Mais parce que, selon lui, le problème moral est celui même de l'action, « à l'instant précis où elle se décide », ces contradictions sont normales. La morale est faite de tâtonnements, d'approximations et d'efforts. Il n'y a pas le *devoir*, mais des *devoirs*, comme il n'y a pas la *vérité*, mais des *vérités*. On doit procéder en morale comme en science, faire des hypothèses successives, à mesure que les faits moraux échappent à l'une pour mieux rentrer dans une autre. Il n'y a pas une morale, mais une direction morale qui consiste, pour l'homme, à se réaliser en tant qu'homme, à affranchir son humanité de son animalité. Le point de convergence de tous les systèmes éthiques est, en définitive, l'homme, l'homme réel et vivant, l'homme individuel. « La moralité part de l'homme et va à l'homme. »

Si on n'est pas satisfait après cela, c'est qu'on est bien difficile. Du moins, M. Rodrigues le pense. Pour nous ce qui nous rassure, en présence de tous ces systèmes, c'est leur extrême fragilité. On aura beau faire. Tant qu'on ne reviendra pas au fondement rationnel et religieux de la morale, on n'aboutira à rien de solide. Malheureusement, en attendant ce retour à la saine tradition, les conséquences de cette anarchie doctrinale ont leur retentissement douloureux dans l'œuvre de l'éducation, ainsi que nous allons le montrer.

## II. — L'Éducation et les Théories Morales.

### I. — Théorie de l'Éducation.

M. Delvolvé vient de réunir en volume sous ce titre : *Rationalisme et Tradition* (2) les remarquables articles qu'il a publiés l'année dernière dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, et dont il a été rendu compte dans un précédent Bulletin (3). Il y est question des conditions d'efficacité d'une doctrine morale. Les conclusions de l'auteur ont été reprises par lui, et soutenues avec infiniment d'à-propos devant les membres de la *Société française de Philosophie* (4).

1. Rodrigues. *Le Problème de l'action*. Paris, Alcan, 1909. 1 vol. in-8° de 203 p.
2. Delvolvé. *Rationalisme et Tradition*. Paris, Alcan. 1910. 1 vol. in-16 de 180 p.
3. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Juillet 1909.
4. Séance du 20 Mai 1909. — Cf. *Bulletin de la Soc. franç. de Philos.*, 1908-1909, p. 193.

Les protestations qu'elles ont soulevées de la part des moralistes contemporains les plus en vue nous obligent à y revenir. Rien n'est plus capable de démontrer à quel point l'anarchie des doctrines morales a déteint sur la question de l'Éducation.

Pour qu'une idée soit *effectivement motrice*, soutient M. Delvolvé, il importe principalement qu'elle ait un rapport réel et direct aux tendances existantes, qu'elle soit apte à s'*intégrer aux tendances;* secondairement une idée est d'autant plus motrice qu'elle est à la fois plus *générale* (c'est-à-dire qu'elle enveloppe un plus grand nombre de déterminations volontaires possibles) et plus *concrète* (c'est-à-dire qu'elle met plus directement l'esprit en rapport avec une forme réelle d'existence); qu'elle est plus *intense* (la vérité n'étant qu'un des éléments de l'intensité), plus fortement *liée à un système d'idées motrices* se prêtant constamment un mutuel appui (ce qui est tout autre chose que la liaison d'une idée à un système de vérités).

A ces conditions de motricité, le type doctrinal traditionnel à base religieuse répond de manière frappante. Une idée centrale, l'idée absolument générale et concrète du rapport de l'homme à Dieu, à laquelle les préceptes particuliers se rapportent, fait la forte unité systématique de la doctrine. Cette unité n'est pas celle d'un système logique, mais d'un système dynamique.

Les doctrines éducatives du type laïque ne paraissent au contraire tenir nul compte des conditions psychologiques de motricité. Elles présentent un tableau analytique des règles morales, s'attachent à les *déterminer* rationnellement, à en *démontrer* l'existence ou la valeur. Les idées qu'elles proposent ainsi à l'esprit sont abstraites par rapport aux tendances, et unies entre elles, quand elles le sont, par un lien purement logique.

Pour donner aux doctrines du type laïque une efficacité analogue à celle de la doctrine traditionnelle, il faudra leur trouver un équivalent dynamique de la notion du *divin*. M. Delvolvé croit l'avoir trouvé dans la foi *à l'unité réelle de l'être, à la communauté réelle des fins, à leur réalisation certaine.*

J'ai déjà noté ailleurs que la partie constructive de l'étude de M. Delvolvé est loin de valoir celle qu'il consacre à l'analyse des conditions d'efficacité des doctrines morales, religieuse et laïque. Jamais la foi à l'unité réelle de l'être et à la communauté des fins ne remplacera la foi en Dieu. L'idée d'être est sans doute *générale*, mais elle demeure *abstraite* par rapport aux tendances. Au surplus, elle ne fournit par l'équivalent *subjectif* de la grâce que comporte l'idée de Dieu.

Quoi qu'il en soit, cette critique des doctrines morales laïques, au point de vue de leur efficacité, a eu le don de mettre en émoi M. Belot.

Il y a vu comme une attaque de son propre système, et il a tout de suite crié à l'injustice. M. Belot estime en effet qu'il « s'est ef-
» forcé (dans ses études) de déterminer empiriquement et inducti-
» vement la signification de l'idée de moralité dans ses plus diverses
» applications, et [qu'il] a maintes fois insisté sur la nécessité de

» rapporter nos actions à cette forme de motivation sociale qui [lui] » paraît constituer le motif moral, vrai, par opposition aux motifs » faux et extrinsèques » (1).

Ces motifs faux et extrinsèques sont précisément, pour M. Belot, ceux-là même dont M. Delvolvé a pris la défense : *les motifs religieux*. Il sont faux, parce qu'il n'y croit pas; et ils sont extrinsèques, parce qu'il ne les comprend pas. Cela se voit manifestement à la façon superficielle dont il en parle.

Dieu, proclame avec assurance M. Belot, est un principe tellement lointain, tellement étranger au contenu des devoirs particuliers qu'il est impossible de tirer de ce principe, même supposé admis sans discussion, aucune détermination de ces devoirs. Dieu proclame dix commandements sur le Sinaï, et ces dix commandements n'ont ou pourraient n'avoir rien de commun entre eux sinon d'être écrits sur la même Table. Que dire en outre des soi-disant précisions dogmatiques qui s'ajoutent à l'idée de Dieu pour renforcer sa puissance motrice? « Qu'on se représente la difficile et lente élaboration, à travers les » discussions scolastiques des Pères et des Conciles, de dogmes issus » en grande partie de philosophies diverses et abstruses, péniblement » mis d'accord entre eux et avec les Écritures : la Création, la Chute, » la Rédemption, l'identification du Christ avec le Verbe divin, fina- » lement la Trinité ou la Transsubstantiation; comme il paraît étran- » ge qu'on trouve là le type nécessaire d'une doctrine de vie », propre à « capter les sources de l'activité spontanée! » (2).

Et cependant, répond-on à M. Belot, ces « motifs faux et extrinsèques » ont été efficaces. Voilà vingt siècles que, moralement parlant, la doctrine catholique mène le monde après l'avoir renouvelé.

Mais cette réponse n'est pas faite pour embarrasser un homme infaillible comme l'auteur de la « Morale positive ». Prophète du passé, il affirme que la doctrine catholique n'a dû, au début, son efficacité qu'aux conditions historiques exceptionnelles dans lesquelles elle s'est imposée, et que depuis lors l'éducation et l'habitude ont fait le reste. Prophète de l'avenir, il assure que le règne de cette doctrine est à son déclin, et que désormais ses *Études de morale positive* remplaceront l'Évangile.

« Le dogme chrétien a bénéficié de conditions exceptionnellement » favorables et joué, comme on dit, sur le velours : pas de science, pas » d'esprit critique, même dans l'élite; des esprits passifs et comme » enfants dans la foule; une anarchie barbare aisément dominée par une » culture infiniment supérieure; des gouvernements autocratiques tout » prêts à opprimer aussitôt convertis. » Au surplus, « si le caractère » organique attribué aux morales religieuses ne résulte pas de la » structure même de la doctrine, c'est donc que le lien entre la doc- » trine et l'action est un pur effet de l'éducation et de l'habitude » (3).

Dans cette même séance, M. Le Roy a essayé de répondre à M. Belot

1. *Bulletin de la Soc. franç. de Philos.*, p. 204.
2. *Ibidem*, p. 207.
3. *Ibidem*, p. 206, 207.

en séparant la *morale religieuse* de la *théorie théologique de la morale*. On a vécu la morale religieuse avant de l'exprimer en langage dogmatique. Le dogme répond seulement à un besoin de penser ce que l'on croit, mais il n'est pas à la base de la croyance. La base de croyance religieuse que requiert la morale n'est pas si savante. Historiquement la morale était constituée avant qu'existât aucune théologie proprement dite, avant que fussent formulés et même clairement conçus les dogmes. Ceux-ci dépendent de la morale chrétienne plutôt qu'ils ne la fondent: Ils analysent, en langage théorique, une réalité morale antérieurement donnée (1).

Mais alors, répliqua pour une fois fort justement M. Belot, il est clair que si vous faites abstraction des dogmes et des pratiques, vous supprimez les deux obstacles essentiels qui arrêtent les partisans d'une *morale positive*. Nous nous trouvons en face d'une simple morale philosophique, et, sous le nom de religion, il ne reste plus qu'une vague et générale aspiration vers la perfection, un certain sentiment de l'universel et de la solidarité humaine, ou encore une sorte de sympathie avec tous les êtres, un sentiment de l'unité de la nature où l'homme est compris (2).

Pie X n'aurait pas mieux parlé, et, pour l'essentiel, il n'a pas dit autre chose en condamnant le modernisme.

Mais cette réponse de M. Belot à M. Le Roy est la condamnation de son propre système. Car si, avec son armature dogmatique, la morale chrétienne s'est imposée à la conscience morale pendant vingt siècles, de deux choses l'une : ou bien c'est *malgré le dogme*, par un pur effet de l'éducation et de l'habitude, ou bien c'est à *cause du dogme*.

Or à qui fera-t-on croire que l'éducation et l'habitude suffisent à rendre efficace une doctrine fausse et incohérente, dont les idées sont réfractaires à toute intelligence saine?

M. Delvolvé s'est refusé pour sa part à admettre une pareille hétérogénéité entre la théorie et la pratique. MM. Parodi et Durkheim se sont ralliés à cet avis. Reste donc que la morale catholique, si elle a été et si elle est encore efficace, elle le doit en partie à la vérité de sa doctrine, à son armature dogmatique.

Et que propose M. Belot en échange? Une doctrine *sociale* dont la puissance d'efficacité, nous l'avons montré plus haut, ne lui vient que de la part d'idéal et d'absolu qu'elle sous-entend sans l'exprimer.

Ainsi donc, la critique de M. Delvolvé demeure entière. Les doctrines morales du type laïque, aussi longtemps qu'elles ne reviendront pas à une idée centrale de valeur universelle et absolue autour de laquelle se concentreront les idées particulières, seront condamnées à demeurer inefficaces. Leur force éducative sera nulle. Et le lamentable spectacle continuera de doctrines qui, faute de vérité, se contrediront les unes les autres, pour le plus grand dommage de l'éducation.

Aussi bien, s'efforce-t-on de tous côtés de réagir. Mais les efforts ne répondent pas toujours à la difficulté de la tâche.

---

1. *Bulletin de la Soc. franç. de Philos.*, p. 212.
2. *Ibidem*, p. 215.

M. Dugas (1) par exemple, que la *méthode éclectique* semble séduire par-dessus tout, nous propose un système d'éducation qui serait comme la quintessence des systèmes connus, préalablement critiqués et conciliés en une doctrine unique. Une pareille méthode est pour le moins artificielle. « En pédagogie, écrit-il, il n'y a peut-être de faux » que ce qui est exclusif. Par suite le point de vue de l'éducation » intégrale est le vrai point de vue pédagogique » (p. 338). Il ne manque à chacun des systèmes d'éducation que nous voyons surgir chaque jour que de ne pas viser à une *éducation intégrale*, c'est-à-dire caractérisée par l'unité de direction ou de but, cohérente dans toutes ses parties prises ensemble, et dans chacune d'elles prise isolément. Pas de spécialité prématurée en matière intellectuelle, mais un savoir universel qui porte *sur toutes choses* et qui s'adresse à *tous les esprits*. Pareillement en morale. A la suite d'Auguste Comte, il faut viser à une éducation complète qui prenne l'homme tout entier, et, en dirigeant ses sentiments, cultive aussi sa raison, développe le cœur par la culture des arts, l'esprit par celle des sciences.

J'accorde à M. Dugas qu'on ne puisse être *spécialiste* en morale, encore qu'il soit avantageux de l'être au point de vue intellectuel. Une doctrine morale, pour être efficace, doit s'adresser à l'homme tout entier, s'intégrer à toutes ses tendances intellectuelles, volontaires, et sensibles. Mais pense-t-il que l'intégrité d'une doctrine morale doive s'obtenir par la *somme* de tous les points spéciaux de morale envisagés dans les différents systèmes qu'il critique? On n'additionne pas des pensées qui s'excluent. Du moins on n'obtient rien d'une pareille addition. Au contraire, M. Dugas veut-il dire qu'en dégageant l'âme de vérité qui se cache sous tous les systèmes erronés d'éducation, il est possible d'arriver à constituer un système d'éducation intégrale? Mais alors nous revenons à l'idée d'une morale métaphysique, où une idée centrale absolue groupe autour d'elle les idées secondaires, et revêt un caractère *organique*. Il ne semble pas que ce soit là la thèse soutenue par l'auteur. Car une *éducation organique* est précisément le contraire d'une *éducation intégrale*. Elle est un *tout systématique*, et non une *somme de systèmes*.

Il y a dans l'ouvrage de M. Dugas un livre intéressant — le livre troisième — consacré tout entier à l'*éducation attrayante* comme moyen de réhabilitation de l'effort et du travail. Cette thèse a déjà été soutenue par M. Clarapède dans « *Psychologie de l'enfant et Pédagogie expérimentale* » (2), dont il vient de nous donner une seconde édition. Mais elle n'intéresse que médiocrement la morale. Car il n'est pas du tout prouvé que les jeux des enfants les préparent aux activités sérieuses de l'homme. Le jeu a sa place dans l'éducation de l'enfant, comme le sport dans celle de l'adolescent. Mais si, jusqu'à un certain point, le jeu a une valeur morale, il serait puéril d'en vouloir faire un système d'éducation morale.

---

1. Dugas. *Le problème de l'éducation*. Paris, Alcan, 1909. 1 vol. in-8° de 342 p.

2. Claparède. *Psychologie de l'enfant et Pédagogie expérimentale*. Kündig, Genève. 1 vol. in-12 de 282 p. ; 2e édition.

A quoi donc se réduit l'*art de l'éducation?* (1) Telle est la question à laquelle s'efforce de répondre M. MARCERON. Trois thèses, selon lui, contestent la possibilité de l'éducation morale : celle de l'*hérédité psychologique* qui déclare l'éducation impuissante à lutter contre les influences ancestrales, la thèse *sociologique* qui fait dépendre exclusivement la formation de l'enfant du milieu social où il est engagé; et enfin la thèse *métaphysique* en vertu de laquelle « notre individua- » lité, fixée par un être supérieur ou choisie par nous dans une exis- » tence antérieure ne fait ici-bas que dérouler ses modes et ne peut » donner prise à l'action de l'éducateur » (p. 177).

Les deux premières sont fort connues; elles courent les manuels. Mais où M. Marceron a-t-il pris la troisième? Elle repose, à l'en croire, sur cette vieille formule scolastique, qu'il cite d'ailleurs inexactement : *sequitur operari ex esse*, et qu'il traduit ainsi : l'*existence découle de l'essence* (?). D'après cette thèse, « ancienne et redoutable » la personnalité serait une juxtaposition du corps et de l'âme qui précisément s'opposerait au développement de la personnalité, en séparant artificiellement, comme deux entités irréductibles, des éléments qui doivent être unis d'une façon vivante et agissante. Si c'est la thèse traditionnelle de l'union de l'âme et du corps que vise M. Marceron, ses attaques portent à faux. Car jamais les scolastiques de la bonne école n'ont « juxtasomatisé » l'âme. Pour expliquer des phénomènes physiologiques et psychologiques irréductibles, ils ont conclu à l'existence de deux principes : l'âme et le corps; mais la façon même dont ces phénomènes s'enchaînent les uns aux autres, les a poussés à admettre entre l'âme et le corps une union aussi intime que possible, c'est-à-dire vivante et agissante. Il plaît à M. Marceron d'envisager cette union, non sous l'aspect d'une union « substantielle », mais simplement comme « un ensemble de représentations ». Libre à lui, mais encore ne suffit-il pas, pour combattre une doctrine, de la déformer, voire même de la ridiculiser.

En tous cas, les scolastiques n'ont jamais tenu l'éducation morale pour impossible, en vertu de cette doctrine métaphysique. Ils ont toujours soutenu au contraire, contre les déterministes de toute espèce, la possibilité pour l'âme de s'assujettir le corps par l'intermédiaire de la liberté. Et quand ils déclarent que l'opération reflète les caractères de l'être : *operatio sequitur esse*, cela veut sans doute dire qu'un être composé de corps et d'âme se retrouve corps et âme dans ses actes, mais cela ne signifie nullement que « fixé une fois pour toutes dans son individualité, il ne fait ici-bas que dérouler ses modes », sans que l'éducation ait sur lui aucune prise.

Quoi qu'il en soit d'ailleurs des thèses hostiles à l'éducation morale, M. Marceron estime que « le principe de l'activité morale, de » tous les devoirs, est... de vouloir et de s'efforcer d'assurer le main- » tien et le développement de la « personne » en soi-même et en au- » trui » (p.179). C'est la « loi » et les « prophètes » de la morale. « La

1. MARCERON. *L'art de l'éducation*, dans *Revue Philosophique*, février 1910 ; pp. 173-198

» plus haute rationabilité possible présentée à l'individu comme fin à » atteindre pour lui, le maximum de justice, c'est-à-dire de respect » entre les personnalités déjà accusées et formées, l'effort incessant » — qui s'appelle charité — pour faire naître à la pleine conscience et » à la pleine liberté des individualités inexistantes encore ou à peine » dessinées, ou entravées dans leur développement, tels sont les cadres » généraux de la vie morale » (p. 179).

Poussez à fond cette doctrine, montez de la « rationabilité » qui fonde la morale individuelle et sociale jusqu'au fondement même de cette rationabilité, à savoir Dieu, et vous avez la thèse traditionnelle de la morale métaphysique. Alors était-ce bien la peine de s'appliquer d'abord à la dénaturer et à la démolir! Avant de se livrer à cette opération qui reflète bien les caractères de certaines mentalités philosophiques modernes : *operatio sequitur esse*, M. Marceron eût mieux fait d'essayer de nous comprendre, sans recourir à des formules de manuel, comme nous essayons nous-même de dégager sa pensée, en ne nous fiant qu'à son texte.

C'est aussi une morale à base de « rationabilité » que nous propose M. Albert Leclère (1), mais à la fois ferme et complexe. S'il n'aborde pas la question d'une religion positive se superposant en quelque sorte à une pédagogie rationnelle, on aurait tort de s'en scandaliser. Car il ne le fait, en dépit de « ses préférences précises et motivées », que pour pouvoir s'adresser à tous, partisans ou adversaires sincères de la religion, et exprimer des idées que tous peuvent prendre en considération et discuter ensemble (p. 8). Voici d'abord le point de départ d'une éducation morale qui doit rallier tous les suffrages. « C'est à ce Dieu intérieur qu'est notre *raison*, qu'il faut demander » la définition de l'idéal moral, comme c'est à la *science*, c'est-à-dire à » l'expérience interprétée par cette même raison, qu'il faut demander » les principes et le détail de la mise en pratique de cet idéal » (p. 11). Comme la morale vraie est la morale rationnelle, la pédagogie vraie est la pédagogie rationnelle, qui s'appuie d'abord sur cette morale; la science fournit le reste de ce qu'elle requiert. Quant à l'art pédagogique lui-même, il doit tenir *du dressage* et de la *politique*, être tout ensemble *autoritaire* et *libéral*.

Mais quel est précisément l'idéal d'une éducation morale rationnelle? Celle-ci « doit créer des hommes libres, ou, ce qui revient au même, » susciter *des hommes de caractère* », le caractère n'étant que l'aptitude à se déterminer soi-même, en chaque occurrence, d'une façon raisonnable, avec rapidité et fermeté, à agir toujours d'une manière cohérente, suivant des règles qui peuvent être ramenées à une seule, que l'on suit sans hésiter, même s'il faut de l'héroïsme pour n'y point faillir (p. 15).

La vraie pédagogie morale se définit donc par le libéralisme de sa méthode et de sa fin, et en outre par le *caractère synthétique* de l'enseignement théorique et pratique qu'elle doit dispenser.

---

1. Leclère A. *L'Éducation morale rationnelle*. Paris, Hachette et Cie. 1909. 1 vol. in-12 de 291 p.

## 2. — Pédagogie et éducation.

Mais nous abordons ici un aspect nouveau du problème de l'éducation : son aspect technique. La technique de l'éducation comporte la formation de l'intelligence des enfants par l'*enseignement* de la morale, et la formation du *vouloir* par tous les moyens appropriés.

A la question de l'enseignement se rattache premièrement une question de *méthode*. Qui doit se charger de cet enseignement? — puis une question d'*objet* : Que doit-on leur enseigner?

**L'enseignement.** — Pour M. Leclère (1), l'enfant s'appartient à lui-même avant d'appartenir à la famille, et il appartient à la famille avant d'appartenir à l'État. En fait comme en droit, c'est la famille qui a la part la plus grande à l'éducation de l'enfant; c'est à elle que « revient la partie morale de l'éducation en ce qu'elle a d'essentiel » : la perfection personnelle. Mais pour assurer la fécondité de cette tâche, l'éducation de la famille elle-même devrait précéder celle que donne la famille.

Le rôle de l'École est complémentaire de celui de la famille. Cependant son éducation n'est pas *directement* moralisatrice. Il n'y a pas de morale d'État. L'éducation scolaire s'arrête au seuil de la conscience individuelle. Elle est *sociale*, et non *individualiste* comme celle de la famille. Et encore, au nom de l'État, les maîtres ne peuvent prescrire que des devoirs *sociaux négatifs*.

Une éducation morale rationnelle, par le moyen de l'instruction, comporte l'enseignement de la science, de l'art, et aussi de la religion. La religion ne saurait être passée sous silence .Mais elle est chose purement individuelle, l'État n'a pas à l'enseigner et encore moins à la combattre : la neutralité scolaire est de droit.

Cette thèse a été reprise récemment, avec force, par M. Taudière, dans un brillant article de la *Revue de philosophie* (2). L'État n'est pas lui-même éducateur à aucun titre. Il n'a pas davantage d'aptitudes éducatrices. C'est à la famille, avant tout, qu'incombe le devoir de l'éducation Et parce que l'enfant a droit à une éducation intégrale qui satisfasse tous ses besoins intellectuels, moraux, et religieux l'Église doit aussi compléter l'œuvre de la famille. A l'État qui donne l'instruction de favoriser l'œuvre éducatrice de la famille et de l'Église.

En fait, la laïcisation de l'École par l'État pose le problème de la « neutralité scolaire ». Mais, aussi longtemps que le monopole de l'enseignement ne sera pas aux mains de l'État, d'une part les catholiques devront en s'accommodant du fait imposer à l'État le respect de cette neutralité, — c'est la thèse de M. Fonsegrive (3) et d'autre part en combattre les abus par l'établissement d'écoles libres, où l'enseignement de la morale religieuse sera donné avec soin.

---

1. *Ouv. cité*, p. 30, sqq.

2. *Des droits en concours dans l'œuvre de l'éducation;* dans *Rev. de Philos.*, février 1910 ; pp. 113-132.

3. Fonsegrive G. *L'État moderne et la neutralité scolaire.* Paris, Bloud. 1910. 64 p.

Ainsi se pose la question des *manuels de morale*, sous son double aspect : *laïc* et *religieux*. Du point de vue laïc, M. E. Boirac (1) a rédigé, à l'usage de l'École normale, ses *Leçons de Morale*. Ce livre est nettement divisé, simplement écrit et conforme aux programmes. Il est bourré d'extraits empruntés aux ouvrages philosophiques, mais où les moralistes chrétiens ont vraiment une place fort minime. Est-il besoin d'ajouter que la question des devoirs envers Dieu est complètement passée sous silence? C'est vraiment dommage.

Les *Leçons de Logique et de Morale* de M. Hourticq (2) s'adressent plus spécialement aux classes de Philosophie et de Mathématiques, aux classes préparatoires à Saint-Cyr, à l'École normale et à l'École polytechnique. Le devoir consiste, écrit l'auteur, dans la *suprématie de la volonté* raisonnable et disciplinée *sur les sentiments* impulsifs et incohérents. Il est double : individuel et social. Le sentiment qui résume le devoir quel qu'il soit est le *sentiment de la dignité personnelle:* à l'égard de nous-mêmes, nous reconnaissons une supériorité absolue à notre volonté raisonnable et libre sur les penchants irraisonnés; à l'égard d'autrui, le devoir consiste à aimer les autres. Tout cela n'est ni très original, ni très neuf. Quant au *fondement du devoir*, il faut le chercher dans la *science*, et non dans une *métaphysique* incertaine. A la notion de *Dieu*, on doit substituer l'idée de la *société* telle que l'enseigne M. Durkheim, auquel d'ailleurs l'ouvrage de M. Hourticq est dédié. Les chapitres consacrés à la sanction, au devoir, au bonheur (216-225); à la responsabilité (226-232); au droit, à la justice, à la charité, etc. sont imprégnés de cette doctrine sociale. Au sujet des rapports de la justice et de la charité, M. Hourticq a reproduit, sans le dire, la distinction des devoirs *stricts* et des devoirs *larges*, mise en circulation par M. Bouglé dans son livre de la *Solidarité sociale*, distinction factice, qui ne repose que sur l'ignorance des questions religieuses.

Nous voudrions avoir la consolation de dire que les Manuels de Morale, à l'usage des écoles libres, l'emportent en valeur intellectuelle sur ceux de l'école laïque. Malheureusement, il n'en est rien. Celui de A. L. Masson s'adresse à l'enseignement primaire (3). Écrit pour les maîtres et les élèves, il comprend deux parties : l'une d'ordre théorique, destinée au cours supérieur, traite de la nature de la science morale, des actes humains, des lois (1-51); l'autre, de beaucoup plus copieuse (51-146) expose de façon pratique les devoirs envers Dieu, le prochain, et soi-même. Le seul chapitre vraiment neuf et intéressant de ce manuel concerne les devoirs professionnels de l'écolier. Mais pourquoi le chapitre consacré aux fondements de la morale est-il négligé? Pourquoi n'avoir pas montré dès le début comment la notion du devoir se rattache à celle de Dieu? Il est vrai qu'en s'en tenant aux preuves de l'existence de Dieu que donne l'auteur, le devoir ainsi fondé n'eût pas paru solide. Pourquoi en effet Dieu

1. Boirac E. *Leçons de Morale.*

2. Hourticq R. *Leçons de Logique et de Morale.* Paris, Henry Paulin, 1908.

3. Masson A. L. *Manuel de Morale :* Cours moyen et cours supérieur ; Lyon E. Vitte, 1910.

existe-t-Il? Parce que nous en avons l'idée, répond M. Masson, et que l'idée de Dieu ne peut venir que de Dieu. L'ombre de Descartes a dû tressaillir d'aise à cette affirmation. Mais la joie posthume de Descartes ne fait pas la nôtre. Quand donc se fera-t-on, chez nous, à cette idée, qu'un manuel de morale doit être un livre sérieux, et qu'il faut le traiter sérieusement en toutes ses parties?

A certains détails d'orthographe, et — faut-il l'avouer — à la faiblesse des arguments métaphysiques, il apparaît que ce manuel de Morale a dû être écrit par une femme. Celui de G. Dantu l'a été par un sous-directeur de l'enseignement primaire. J'ai cependant le regret de dire qu'il ne répond pas non plus tout à fait à son but (1). Les preuves de Dieu y sont sans doute plus solides; mais s'il est question dans ce livre des devoirs envers Dieu, il n'est dit nulle part *expressément* que Dieu est le fondement de *tout devoir*, ni à quel titre il l'est.

A la page 4, l'auteur déclare simplement, mais comme une vérité qui peut se passer de preuves, que la *loi morale* est un écho de la loi éternelle qui existe en Dieu. Puisque dans les manuels d'éducation laïque on s'attache à prouver le contraire, efforçons-nous au moins de fournir une base rationnelle à nos affirmations.

**Le vouloir.**— Les ouvrages consacrés à la technique de l'éducation *volontaire* sont généralement mieux organisés que ceux consacrés à l'*enseignement*. Le plus remarquable de tous est celui de M. Foerster (2), intitulé : *L'École et le Caractère*. L'auteur — protestant d'origine — est d'avis que la religion a une valeur unique au point de vue de l'éducation morale, que la cure d'âmes morale, de par sa nature même, demande à être basée sur un fondement religieux. Mais il se réserve de revenir, dans un ouvrage spécial, sur cette question (p. 247). Celui-ci doit être considéré comme une introduction à celui-là, puisqu'il nous conduit pas à pas, par une méthode tout inductive, à reconnaître d'abord la nécessité d'une éducation morale plus profonde, puis la nécessité de donner à cette éducation morale un couronnement religieux (p. 248).

L'originalité de ce livre lui vient de son inspiration exclusivement morale. M. Foerster est moraliste par essence, comme d'autres sont de purs intellectuels. Toutes nos activités, si on sait les prendre par un certain biais, ont une valeur morale. Il y a comme un germe de moralité dans tous les exercices scolaires, depuis les leçons d'écriture jusqu'à la gymnastique. Mais encore faut-il savoir s'y prendre pour le dégager.

L'école n'a pas d'autre but pratique que de former le *caractère*, autrement dit la *personnalité*. Autre chose en effet est la *personnalité*; autre chose l'*individualité*. La première représente le *moi* de l'esprit, la seconde le *moi* des sens. La culture du caractère consiste précisément à affranchir la personne de l'individu, à assurer à l'esprit la maîtrise sur les sens. Mais par quels moyens? *Par la liberté*, et la liberté dans l'*obéissance*. On n'a rien écrit de plus prenant, au point de vue de l'éducation morale, que les deux chapitres consacrés à

1. Dantu G. *Manuel de Morale pratique*. Paris, Beauchesne et Cie, 1910.

2. Foerster F. W. *L'École et le caractère*. Saint-Blaise, Foyer solidariste, 1910, 2e édition.

la *liberté par l'obéissance*, et à l'*obéissance par la liberté*. Ni individualisme à outrance de la part des sujets, ni caporalisme de la part des autorités. Intelligente et libre, telle doit être l'obéissance. Libérale, et contraignante, telle doit être l'autorité. La pédagogie anarchiste qui se rattache à la tradition de Rousseau est flagellée par l'auteur de main de maître, aussi bien que le despotisme brutal. Le grand art de l'éducation consiste à substituer le *vouloir* de l'enfant au *vouloir* du maître. Ainsi les droits de l'enfant et ceux du maître seront sauvegardés. Pour cela, il faut faire appel chez l'enfant à l'idée d'*autonomie*. Si l'enseignement de M. Foerster devait s'en tenir là, nous aurions à lui soumettre une grosse objection. L'idée d'*autonomie* est pédagogiquement faible. Elle est trop *abstraite* pour s'intégrer aux tendances psychiques. Mais puisque l'auteur lui-même nous avertit que, dans sa pensée, cette autonomie doit elle-même se rattacher à un fondement religieux, nous aurions mauvaise grâce à lui reprocher de n'avoir pas été tout de suite jusqu'au bout de son induction. Nous attendons au contraire, pour le féliciter, qu'il ait livré à la publicité l'ouvrage annoncé sur ce point.

Tout ce que nous venons de dire de M. Foerster, nous serions tenté de le répéter au sujet du livre de M. Paul Gaultier sur la *Vraie éducation* (1), du moins en ce qui concerne l'éducation du vouloir (pp. 177-273). Les mêmes idées de fond y sont exprimées, avec, en plus, cette originalité et cette distinction de forme qui sont la marque des ouvrages de M. Gaultier.

Comme on vient de le constater, la question de l'éducation occupe en France les meilleurs esprits. Elle n'a pas encore passionné à ce point les autres pays. Sans doute M. Foerster professe en Suisse, M. Vowinckel, dont nous allons dire un mot, est Allemand, et le congrès de l'éducation tenu à Londres en Septembre 1908, témoigne assez que les Anglais non plus ne sont pas indifférents. Cependant, d'une façon générale, — exception faite peut-être pour l'Amérique — les étrangers ne sont pas engagés comme nous à fond sur le terrain de l'éducation morale. Ce n'est probablement pas tout à fait à notre honneur. Plus respectueux que nous de la tradition, les Anglais et les Allemands en particulier n'ont pas bouleversé les fondements de la morale. Par ailleurs, en ce qui concerne la technique proprement dite du vouloir, les Anglais n'en sont plus à rechercher les conditions d'une vraie liberté, et les Allemands, par atavisme surtout, gardent le culte passionné de l'autorité! Aussi bien, ce qui fait l'intérêt du livre de M. Vowinckel (2), c'est que, tout en restant attaché par conviction

1. Paul Gaultier. *La vraie éducation*. Paris, Hachette, 1910 ; 1 vol. in-16 de 281 p. Ce livre traite de l'*Éducation du corps* (1-25) ; de l'*Éducation de la sensibilité* (25-85) ; de l'*Éducation de l'intelligence* (85-177) ; de l'*Éducation du vouloir* (177-275). L'auteur estime avec raison que toute éducation est tronquée, et n'est plus véritablement humaine, qui néglige l'un ou l'autre de ces éléments. Des hommes et des femmes de cœur, robustes, intelligents et forts, des « personnes » au sens plein et élevé du mot, voilà le but de la vraie éducation.

2. Dr Ernst Vowinckel *Pädagogische Deutungen. Philosophische Prolegomena zu einem System des höheren Unterrichts*. Berlin, Weidmansche Buchhandl., 1908 In-8°, 164 p.

nationale, aux principes traditionnels d'autorité en honneur dans son pays, l'auteur soutient que la pédagogie semble devoir viser à la constitution de personnalités capables de déterminations volontaires, « libres » (p. 15), sachant concilier le déterminisme naturel et la liberté du développement personnel (p. 19-22). Il faut concilier les données de la science positive et des croyances métaphysiques qui mettent comme au-dessus de la nature la « vie de l'âme », et les déterminations de la « volonté ».

## III. — La Criminalité.

Devons-nous maintenant, sous forme de conclusion, établir une liaison entre l'éducation « panachée » que nous avons décrite, et le développement de la criminalité que tout le monde constate et déplore?

Le fait est que la criminalité augmente sans cesse depuis un certain nombre d'années, et que les criminels se recrutent de plus en plus dans les cadres de la jeunesse. Tel est l'avis des sociologues les plus distingués qui ont récemment écrit sur cette matière : Henri Joly, Duprat, Maxwell, Ettinger, Gemelli, etc. « L'augmentation totale est indé» niable, écrit M. Joly, pour les crimes jugés, indéniable et plus re» grettable encore pour les crimes qu'on doit laisser impunis, et il est » hors de doute que la diminution signalée dans la période de 1893 » et des quatre années qui ont suivi n'a été qu'une halte bien cour» te » (1). « Bien que la criminalité juvénile, remarque M. Duprat, » puisse être considérée en elle-même comme différente de celle des » adultes, il n'est pas sans intérêt de voir son *accroissement relatif*, par » rapport à celui de la criminalité générale » (2). Suit une statistique fort édifiante à ce sujet. (pp. 41-49).

A quelles causes attribuer cette progression constante que les statistiques officielles essayent de masquer de leur mieux, par exemple, pour ce qui regarde les crimes des mineurs, en supprimant une année de minorité, et en déclarant les criminels majeurs à vingt ans?

M. Maxwell (3) tient encore pour les idées de Lombroso sur le criminel-né, idées qu'il accepte sans restriction et sans s'arrêter à une seule critique (p. 163). Cependant l'étoile de Lombroso a beaucoup pâli depuis quelques années. D'après M. Ettinger (4), il n'y a pas de type spécial, pas de caractères anatomiques, biologiques et psychologiques propres au criminel; celui-ci n'est pas simplement un produit de l'atavisme. Il n'y a pas de criminels-nés. L'ensemble des stigmates requis par Lombroso ne se trouve réalisé qu'exceptionnellement en un individu (p. 59). Les criminels présentent les caractères les plus variés.

1. H. Joly. *Problème de science criminelle*. Paris, Hachette, 1910. 1 vol. in-16 de 291 p.

2. Duprat. *La Criminalité dans l'adolescence*. Paris, Alcan, 1909. 1 vol. in-8° de 260 p.

3. Maxwell. *Le crime et la Société*. Paris, Flammarion, 1909. 1 vol. de 360 p.

4. Dr Samuel Ettinger. *Das Verbrecherproblem*. (1re partie), Bern Scheitlin, 1909. 1 vol. in-8° de 218 p.

et l'on peut mêler des policiers à des criminels en mettant l'anthropologue au défi de discerner les uns des autres (p. 56 et 63). M. Duprat ne parle guère autrement (ouv. cité p. 83). Selon lui, il ne saurait être question d'une tendance ou disposition héréditaire au délit ou crime.

Le crime, sous toutes ses formes, dépend de causes très complexes. Celles-ci relèvent de la physiologie, de la psychologie et de la sociologie. En voici le tableau d'après M. Duprat. L'hérédité morbide (ch. II); le défaut d'éducation familiale et sociale (ch. III); l'éducation immorale par des parents coupables, par la pornographie, la presse, le théâtre, la débauche et la prostitution (ch. IV); les conditions économiques, parmi lesquelles le paupérisme, le luxe et le jeu, la débauche et le chômage jouent un rôle essentiel (ch. V); enfin l'évolution sociale, où le culte outré de l'individualisme, la désagrégation sociale-économique dans la famille et la cité, l'anarchisme, les tendances démagogiques apparaissent au premier plan des facteurs sociaux du crime (ch. VI).

Parmi toutes ces causes (1), celles relatives au manque d'éducation morale, ou à une éducation diminuée et faussée, nous intéressent particulièrement. M. Duprat lui-même y insiste. Il est aisé de constater, écrit-il, que l'éducation familiale perd chaque jour de sa valeur et de son importance : dans tous les milieux, elle est de moins en moins sévère; dans beaucoup de milieux, et surtout dans les plus misérables, elle tend à disparaître (p. 100). La famille s'en remet de plus en plus aux éducateurs de profession du soin d'élever les enfants et les adolescents dans le respect des obligations morales, des droits d'autrui et des lois. Or l'éducation a cessé un peu partout d'être vraiment religieuse (p. 105).

L'école laïque, l'enseignement non-confessionnel, a tenté vainement d'exercer une influence moralisatrice qui fût capable à elle seule d'égaler celle de l'éducation familiale et de l'éducation religieuse (p. 106).

M. Duprat, qui est attaché à l'Université par toutes sortes de liens officiels, prétend qu'on a accusé à tort la laïcisation de l'instruction publique d'avoir entraîné en France une recrudescence de la criminalité juvénile. A son avis, la « neutralité scolaire » n'est qu'une cause déficiente d'amoralité pour la plupart des adolescents, sur lesquels des « leçons de morale », telles qu'on peut les faire à l'école primaire ou dans les cours d'enseignement secondaire n'ont aucune prise. Il paraît même que les statistiques ont permis successivement de soutenir le pour et le contre. Nous nous permettons d'en douter, n'ayant pas une foi absolue dans les statistiques, surtout si elles sont officielles. Mais ce qui est certain, c'est qu' « en s'interdisant de faire appel au » sentiment religieux et notamment à la crainte du courroux cé- » leste... l'éducation laïque s'est délibérément privée d'un moyen d'ac- » tion (qu'avec délicatesse M. Duprat veut bien qualifier de « gros-

1. Cf. VERMEERSCH. *La peur de l'enfant*. Bruxelles, 1910. — GEMELLI. *Le dottrine moderne della deliquenza*. Florence, 1908.

» sier »), mais parfois très efficace sur l'esprit et le cœur des jeunes » enfants »; et qu' « en se tenant à l'écart des œuvres confession- » nelles sans y rien substituer, il s'est privé du champ d'action » sur lequel de nombreuses générations avaient été accoutumées à » mettre en pratique des préceptes considérés comme venus de très » haut » (p. 106).

D'après M. Duprat, il eût fallu chercher à remplacer le sentiment religieux par un sentiment aussi puissant. Or, nous avons suffisamment démontré, dans les pages qui précèdent, qu'on n'y a pas réussi, et qu'il ne semble pas qu'on puisse y réussir. L'éducation « amorale » d'aujourd'hui, sans base solide, est donc bien une cause de criminalité. Elle l'est au moins *négativement*, puisqu'à défaut de croyances qui s'intègrent aux tendances de l'adolescent, et forment son *caractère*, elle a laissé le champ libre à tous les penchants, à toutes les convoitises, et préparé le règne des sens sur l'esprit. Il ne serait même pas difficile de prouver que la plupart des causes individuelles ou sociales de la recrudescence du crime se rattachent en partie à ce défaut d'éducation morale, à cette méconnaissance et à ce mépris du sentiment religieux qu'on n'a remplacé par rien d'équivalent.

« Quand on aura goûté quelque temps ce beau régime, remar » que M. H. Joly, l'heure reviendra sans doute où l'on trouvera original » et nouveau de pratiquer ce qu'enseignaient les sages d'autrefois. » On se demandera si l'individu n'est pas plus fort quand il s'est enca- » dré dans une famille une, permanente et indissoluble, si la famille » n'est pas plus respectée dans un État ayant le souci constant de son » indépendance et de son unité, si les travailleurs n'ont pas plus à » profiter de la richesse que de la gêne des patrons, s'il n'ont pas » plus à bénéficier de la vitalité d'une élite que de son étouffement, » si les classes plus élevées n'ont pas tout intérêt à respecter les tra- » ditions héréditaires, et si le pouvoir civil n'est pas d'autant plus » assuré de l'efficacité de son action que le pouvoir religieux est » plus maître de ses enseignements pacificateurs. Ainsi, loin de sa- » crifier aucune des conquêtes, on les replacerait toutes dans un » milieu moins désorganisé, moins anarchique et, dans tous les sens » du mot, moins appauvri » (1).

Kain. F. M. S. Gillet, O. P.

1. H. Joly. *Ouv. cité.*, p. 99, sq.

# Bulletin de Science des Religions

## I. — INTRODUCTION.

Il est indispensable à quiconque veut aborder l'étude des religions ou simplement se mettre en état de lire avec discernement et critique les travaux très différents d'esprit et de tendances qui leur sont consacrés, de connaître avec quelque précision l'histoire de la science elle-même des religions et, tout particulièrement, les divers points de vue et méthodes qui, dans ce domaine, se sont disputés ou se disputent encore la faveur des savants. Aussi faut-il savoir gré à MM. Alphandéry et F. Macler d'avoir, en les publiant, rendu accessibles à un public plus étendu les conférences dans lesquelles feu J. Réville avait traité ce sujet, de mars à juin 1907, devant ses élèves du Collège de France et qui, dans sa pensée, devaient servir d'introduction au cours d'histoire générale des religions dont il avait été chargé et que sa mort prématurée a soudainement interrompu (1). L'introduction précise la notion, la légitimité, l'objet propre et les lois de l'histoire synthétique des religions telle que l'auteur la conçoit. Suivent, en autant de chapitres, de substantielles études sur l'histoire des religions dans l'antiquité; l'histoire des religions depuis l'avènement du christianisme jusqu'à l'apparition du rationalisme; le rationalisme du XVIIIe siècle; révélation primitive et religion naturelle; les rénovateurs de l'étude des religions : Herder et Schleiermacher; Hegel. L'École symbolique, l'École mythique; l'École philologique; l'École anthropologique; l'École historique. Il y a deux parts à faire dans ce livre, comme dans beaucoup de ceux qui traitent d'histoire des religions. L'information est étendue et sérieuse, l'exposition claire et souvent pénétrante. Les méthodes et les Écoles sont, en général, nettement et exactement caractérisées. Tout au plus pourrait-on signaler dans le chapitre consacré à l'histoire des religions depuis l'avènement du Christianisme jusqu'à l'apparition du rationalisme une certaine méconnaissance de la diversité des points de vue et tendances qui, en ce temps-là même, se partageaient les esprits et s'étonner que dans le chapitre final l'auteur n'ait pas insisté davantage sur ce qui distingue l'École historique, à laquelle il se rattache, de l'École anthropologique et parfois les met en conflit. La critique, au contraire, s'inspire des idées actuellement en faveur sur l'essence de la religion, la valeur purement relative de toutes les religions positives, l'impossibilité d'admettre, même comme hypothèse à vérifier, le surnaturel, etc. Le principe, tant de fois affirmé, qu'il existe une correspondance rigoureuse entre le degré de

1. Jean Réville. *Les phases successives de l'histoire des religions (Annales du Musée Guimet, Bibliothèque de vulgarisation,* XXXIII). Paris, Leroux, 1909; in-16 de VI et 246 p.

civilisation d'un peuple et la perfection plus ou moins grande de sa religion, sauf les cas de dégénérescence ou de survivances, a reçu ces derniers temps de nombreux démentis. Il y a là matière à réserves et à formelles dénégations. Cependant la valeur d'information de l'ouvrage reste entière et suffit largement à le recommander à tous ceux qui s'occupent scientifiquement d'histoire des religions.

Le Rév. L. H. Jordan vient de donner une suite à son ouvrage : *Comparative religion, its genesis and growth*, 1905, sous forme d'une étude bibliographique où il dresse la liste des publications les plus importantes en matière de religion comparée parues au cours des années 1906-1909 (1). Chaque ouvrage est analysé et apprécié. Dans un paragraphe final l'auteur expose les progrès et acquisitions de la religion comparée pendant ces quatre années.

Religion comparée implique méthode comparative. Je n'ai encore rien lu sur cette question, très simple au fond mais souvent embrouillée comme à plaisir sous l'action de passions ou préoccupations extra-scientifiques, d'aussi satisfaisant qu'un article de M. H. Pinard, professeur au collège catholique Saint-Benno, à Saint-Asaph, Angleterre, publié dans le dernier fascicule de l'*Anthropos* (2). M. Pinard accepte la division tripartite de la Science des religions telle que l'a formulée M. Goblet d'Alviella : hiérographie, hiérologie, hiérosophie, et c'est en effet, la plus exacte de toutes celles qui ont été proposées et la plus clairement et brièvement exprimée. « La méthode comparative, écrit-il, est, dans ces études, d'un usage fréquent. Elle a ses partisans et ses adversaires. Nous ne lui ménagerons pas nos suffrages, quitte à formuler quelques précisions importantes. » La première de ces précisions a une portée très générale. M. Pinard l'exprime en ces termes : « On éviterait, semble-t-il, bien des mécomptes et des critiques, si l'on distinguait avec plus de soin entre *méthode* et *doctrine*, entre l'*assimilation* des religions comme une thèse et leur *rapprochement* comme un procédé. » Ce premier point précisé et justifié, l'auteur, pour donner quelqu'idée des services que la comparaison, comme procédé, peut rendre à la science des religions, dresse le tableau de ses principales et légitimes interventions aux différents moments de la recherche en hiérographie, hiérologie, hiérosophie. Il conclut : « Ce n'est donc pas sur les droits théoriques de la méthode comparative, qu'il peut y avoir désaccord entre chrétiens et non-chrétiens ; ce ne peut être que sur ses applications. » Tout dépend des principes critiques dont s'inspirent et sur lesquels se règlent ces applications. M. Pinard en énumère quatre qui devraient être mis au-dessus de toute discussion et inspirer tous les travaux. Les voici. « Principe d'uniformité : l'uniformité de certaines manifestations religieuses révèle seulement l'identité foncière des natures. Principe d'originalité : tout est à tous, sauf le génie, qui suffit à marquer d'une touche personnelle tous ses emprunts. Principe de pri-

1. L. H. Jordan. *Comparative Religion. A Survey of the recent Literature*. Edinburgh, O. Schulze, 1910 ; in-8° de 72 p.

2. H. Pinard. *Quelques précisions sur la méthode comparative*. dans *Anthropos*, 1910, fasc. 2-3, pp. 534-558.

mauté : en toute œuvre humaine, la prééminence appartient à l'élément invisible, qui en est l'âme, et c'est l'idée. Principe d'unité : dans un tout organique, aucune partie ne peut être comprise que dans sa relation exacte avec l'ensemble. » « Si de ce domaine de la théorie pure, poursuit-il, nous descendons aux applications, force nous sera de reconnaître que ces règles critiques sont loin d'être toujours respectées. Quatre cas, entre autres, méritent de nous arrêter : les assimilations par analogie, les suppléances, l'établissement des dépendances, les jugements de valeur. » Et M. Pinard fait voir tout ce que ces manières de raisonner ont de dangereux et de défectueux, tout ce qu'elles impliquent souvent de postulats indémontrés ou positivement faux. En terminant, il insiste sur la nécessité de faire sa place à l'étude des différences à côté de la recherche des analogies. Il estime que « le temps n'est pas venu où l'on puisse, au nom de l'hiérologie, définir des lois absolues, au nom de l'hiérosophie, promulguer des conclusions générales. L'histoire des religions est, aujourd'hui et pour longtemps encore, comme un « Corpus inscriptionum » où sont accumulés, à côté de quelques textes clairs, une multitude de textes lamentablement mutilés. » — Article à lire et à méditer.

Sous le titre inscrit en tête de cette section, on ne s'étonnera pas de trouver le compte-rendu de deux ouvrages qui, à la vérité, ne traitent pas proprement d'histoire des religions, mais qui constituent d'indispensables introductions à nos études. Le premier est de M. A. C. Haddon, maître de conférences d'ethnologie à l'université de Cambridge (1). C'est un petit livre dans lequel l'auteur a condensé, à l'intention des débutants, les résultats les plus assurés des recherches anthropologiques touchant les races humaines. La première partie (anthropologie) traite des principes de classification des races et groupes naturels, et la seconde (ethnologie) de leur distribution sur la surface du globe. M. Haddon met au premier plan des principes de classification la couleur et l'aspect général de la chevelure : cheveux crêpus, ondulés et raides. Sur cette base et en tenant compte subsidiairement de certains autres caractères extérieurs : couleur de la peau, taille, forme du nez, visage, forme du crâne, il dresse, à la fin de sa première partie, un tableau détaillé des races et des principaux groupes naturels. Dans la seconde partie il caractérise brièvement l'état social et religieux des divers groupes humains. Une bibliographie et un glossaire des termes techniques employés dans l'ouvrage achèvent de faire de ce petit livre clair, exact et bourré de données précises, un excellent manuel qu'il serait désirable de voir entre les mains de tous ceux qui, sans être spécialistes en matière d'anthropologie, s'occupent d'histoire des religions.

Le second ouvrage est le livre exceptionnellement intéressant que M. J. de Morgan, ancien directeur général des antiquités de l'Égypte, délégué général en Perse du ministère de l'instruction publique, a consacré aux Premières civilisations (2). C'est là une de ces publications

1. A. C. Haddon. *Races of Man and their Distribution (XXth Century Science Series)*. London, Milner; in-16 de X et 126 p., illustré.

2. J. de Morgan. *Les Premières Civilisations. Etudes sur la Préhistoire et*

qui font l'admiration et la joie des hommes d'étude et le désespoir des recenseurs. Impossible, en effet, de rendre compte, dans les limites ordinaires, d'un livre si plein de faits et si riche d'idées et qui embrasse l'histoire de la civilisation depuis l'apparition de l'homme sur notre globe, ou plutôt à partir de l'époque où la présence de l'homme est scientifiquement constatable, jusqu'à l'établissement du christianisme. Voici, sous forme de sèche énumération, un aperçu sommaire des sujets traités. Le livre s'ouvre par un magistral chapitre de méthodologie intitulé : Des sources de la Préhistoire et de l'Histoire. M. de Morgan y détermine ce que l'on peut légitimement demander à la géologie, à la paléontologie, à la botanique, à l'ethnographie, à l'anthropologie, à la sociologie touchant l'origine de notre globe, de l'humanité et de la civilisation et ce qu'il est chimérique d'en vouloir obtenir. Il remet au point, avec un sens critique très avisé et non sans quelque rudesse, les prétentions de pas mal de spécialistes doués de plus d'enthousiasme et d'imagination que d'esprit scientifique. Même indépendance de jugement dans le chapitre II : Les origines. « Nous ne connaissons rien, écrit-il, des origines de l'homme ». D'autre part l'existence de l'homme dès les temps tertiaires lui paraît possible. Le chapitre III sur les Phénomènes glaciaires traite avec beaucoup de soin de l'un des faits de l'histoire du globe qui ont joué et continuent obscurément de jouer un rôle prépondérant dans l'évolution de l'humanité. Avec le chapitre IV : La flore, la faune et l'homme aux temps glaciaires, M. de Morgan aborde l'étude directe de l'homme et de la culture préhistoriques pour la poursuivre dans le chapitre V : La civilisation au cours des derniers temps glaciaires, et dans le chapitre VI : L'homme à l'état néolithique. Ce qui fait le mérite exceptionnel de cet exposé, c'est l'ampleur de vision dont il témoigne. Tous les centres connus de culture préhistorique, tous les facteurs qui ont conditionné cette culture, toutes les catégories de faits et de documents qui nous la font connaître ont été envisagés, rapprochés, coordonnés, synthétisés. Chemin faisant, l'auteur bouscule pas mal de classifications et de schèmes évolutifs regardés par beaucoup comme sacro-saints.

Le chapitre VII nous transporte au seuil de l'histoire proprement dite. Il s'intitule : L'Asie antérieure et l'Égypte antéhistoriques. Beaucoup des problèmes qui divisent les égyptologues et orientalistes apparaissent, dans cette vaste synthèse et grâce à la lumière qui s'en dégage, sous un jour tout nouveau. M. de Morgan admet le dualisme ethnique des Sumériens et des Sémites. Les Sumériens seraient, non des immigrés, mais les descendants des anciennes populations pléistocènes de la région des deux fleuves. C'est à ces anté-Sémites qu'il faut attribuer l'invention des hiéroglyphes, à eux qu'appartient dans la religion babylonienne, l'élément naturiste, tandis que l'élément astral est d'origine sémitique. La civilisation pharaonique est d'origine asiatique. Elle a été introduite en Égypte par des tribus mésopotamiennes cinq milléniums, au moins, avant notre ère. Le chapitre VIII traite de

---

*l'Histoire, jusqu'à la fin de l'Empire macédonien.* Paris, Leroux, 1909 ; in-4° de XII et 513 p.

l'expansion sémitique, le chapitre IX de la prépondérance égyptienne, et le chapitre X de la prépondérance assyrienne. On remarquera le jugement sévère que M. de Morgan porte sur les Sémites et l'opinion beaucoup plus favorable qu'il a des Égyptiens. Parmi les éléments particulièrement intéressants de ces chapitres sur l'Asie antérieure et l'Égypte signalons les synchronismes établis par l'auteur et ses tables chronologiques.

Le chapitre XI est consacré à la prépondérance iranienne. Lui aussi est rempli de renseignements précieux et de vues neuves, spécialement sur les origines de la civilisation iranienne. Le chapitre XII et dernier traite de la prépondérance hellénique. Enfin sous forme de Conclusions l'auteur condense ses vues en cinq paragraphes intitulés . Les grandes lignes de l'évolution historique; Les conceptions religieuses et philosophiques; La littérature; Les arts; Résumé général.

Cette analyse, pour sèche et matérielle qu'elle soit, permet d'entrevoir l'extraordinaire richesse d'érudition et de pensée de ce livre que presonne peut-être, au même degré que M. de Morgan, n'était qualifié pour écrire. L'historien des religions ne saurait l'ignorer. Sans doute, il n'y trouvera point une étude détaillée et systématique de ces faits religieux qui l'intéressent directement. Peut-être même jugera-t-il un peu sommaire, en plus d'un sens, le paragraphe où l'auteur expose les conclusions sur l'origine de la religion et l'évolution des religions, et sur certains points sera-t-il amené à formuler des réserves ou à suspendre son jugement? Mais ce dont il saura gré à M. de Morgan, c'est de lui avoir fourni en ce magnifique tableau synthétique de l'histoire de l'humanité le cadre indispensable à ses propres recherches.

## II. — RELIGION DES PEUPLES NON CIVILISÉS.

### I. — Études Générales.

**Les Origines.** — M. R. R. Marett, de l'université d'Oxford, a réuni en volume diverses études qui, quoique déjà connues, prennent du fait de leur rapprochement un intérêt nouveau (1). La première s'intitule : Religion pré-animiste (2). Dans la préface de son livre, l'auteur précise la portée de ce premier mémoire et, corrigeant certaines méprises, déclare qu'il n'a nullement pour objet d'établir l'existence d'une phase religieuse antérieure à l'animisme et où les conceptions animistes, non encore élaborées, n'auraient joué aucun rôle. Il vise simplement à montrer que l'animisme, tel que Tylor le conçoit, ne constitue pas une formule adéquate de tout ce que l'on entrevoit d'éléments divers dans la mentalité religieuse primitive. Aux sources même de la religion, il y a autre chose que les conceptions animistes, quelque chose, à cer-

1. R. R. Marett. *The Threshold of Religion.* London, Methuen, 1909 ; in-16 de XIX et 173 p.

2. *Pre-animistic Religion ;* publié dans *Folk-Lore*, juin 1900, pp. 162-182.

tains égards, de plus profond, de plus fondamental, de plus spécifiquement religieux, de plus indéterminé aussi et de psychologiquement antérieur. Ce sont ces données émotionnelles et intellectuelles sous-jacentes aux conceptions animistes que M. Marett s'efforce d'amener à la lumière. Elles consistent en un certain nombre de sentiments : étonnement, admiration, respect, crainte et peut-être amour, provoqués dans l'âme du primitif par la sensation du « supra-normal », du « surnaturel » dans le cours de la nature et de la vie. L'expérience de ce supra-normal, de ce surnaturel, lui suggère l'idée de forces latentes, de pouvoirs mystérieux qu'il ne se représente pas encore comme des esprits, tout au plus comme des vouloirs, des personnalités occultes mal définies, auxquels il donne le nom générique et indistinct de mana, orenda, etc. L'animisme n'est pas loin sans doute mais il ne se formule pas encore explicitement dans la conscience du primitif et ses sources, d'ailleurs, sont autres. — Sur quoi M. A. Lang (1) fait observer que ces vues, renouvelées de celles de Max Müller, sont aussi incontestables que banales et universellement admises ou présupposées. Il n'y a aucune raison d'imaginer que M. E. B. Tylor, soit, sur ce point, d'un autre sentiment que M. Marett. S'il n'en parle pas explicitement, c'est que ces premiers tressaillements de la conscience, ces premières perceptions de la raison en face de la nature se conçoivent d'eux-mêmes et constituent par ailleurs une forme trop indéterminée du sentiment religieux pour servir de matière à des recherches spéciales et de fondement à une théorie sur l'origine de la religion.

Les deux études qui suivent sont une critique des théories de M. J. G. Frazer, l'auteur bien connu du *Golden Bough*, sur l'origine de la religion et ses rapports avec la magie, et sur les tabous (2). M. Frazer conçoit la magie et la religion non seulement comme distinctes mais comme opposées et se rattachant à des principes essentiellement différents. La magie est apparue la première. La religion est née de la faillite de la magie dont l'impuissance à atteindre certaines fins fit naître, dans l'esprit des magiciens eux-mêmes, l'idée de forces et d'agents supérieurs avec lesquels il était nécessaire d'entrer en relations. M. Marett ne nie pas que la magie et la religion soient choses distinctes, mais M. Frazer a tort, déclare-t-il, de pratiquer à leur endroit un véritable et radical « divorce » alors qu'il ne saurait être question que de « séparation ». S'il est faux de dire purement et simplement que la religion est sortie de la magie, dont elle ne serait qu'une forme un peu épurée, il ne l'est pas moins, à son sens, de prétendre absolument qu'il n'existe aucun lien entre la magie et la religion, que la seconde est née de la faillite de la première et s'est substituée à elle, sans toutefois réussir à la faire disparaître. L'on est, au contraire, fondé à prétendre qu'il y a entre magie et religion une certaine parenté et continuité et que, sinon la religion tout court, du moins certaine forme de religion est sortie de la magie par voie d'évolution positive. C'est ce que M. Marett

1. *Anthropos*, 1909, p. 1107.

2. *From Spell to Prayer ;* publié dans *Folk-Lore*, juin 1904, pp. 132-165. — *Is Taboo a Negative Magic ?* publié dans *Anthropological Essays presented to* Edward Burnett Tylor, etc., 1907, pp. 219-234

entreprend d'établir, dans sa seconde étude, en étudiant le processus mental que traduit l'opération magique, et en essayant de montrer que la conjuration peut se transformer et de fait se transforme souvent en prière. Au fond tout le débat entre M. Frazer et lui se ramène à une conception différente de la magie. Pour M. Frazer, la magie est une anticipation naïve de la science et s'inspire de principes analogues à ceux qui constituent le fondement de la science chez les civilisés. L'opération magique doit toute son efficacité supposée aux procédés qu'elle emploie et qui, par eux-mêmes, sont censés aptes à produire l'effet désiré. Derrière ces procédés, ni dans le magicien ni en dehors de lui, nulle force mystérieuse n'est supposée intervenir. Les procédés magiques agissent mécaniquement. M. Marett est d'un tout autre sentiment. L'opération magique doit son efficacité non pas aux gestes et aux paroles pris en eux-mêmes mais à l'action d'une force mystérieuse, le mana, etc. Or, par cet appel au mana, la magie se trouve en contact avec la religion qui, elle aussi, a pour objet ce mana. Entre elles deux une certaine affinité et parenté existe et l'opération magique, par une évolution aisée, peut se changer en acte religieux. La formule conjuratoire, qui lui est essentielle, et non pas accidentelle et extérieure comme le dit M. Frazer, devient facilement une prière.

Ce sont au fond les mêmes problèmes que nous retrouvons dans la troisième étude. M. Frazer voit dans les tabous des formes négatives de la magie sympathique. Ces interdictions ou plutôt les châtiments que l'on suppose résulter automatiquement de leur violation sont une application de ce double principe de similitude et de contiguïté qui constitue le fondement de la magie sympathique. M. Marett repousse cette explication des tabous, acceptée, pour une catégorie au moins de ces interdictions, par MM. Hubert et Mauss. Il insiste sur ce que le péril que l'on est censé encourir en violant les tabous n'est pas déterminé, comme le dit M. Frazer et comme l'implique surtout sa théorie, mais comporte quelque chose d'indéfini et d'illimité. Or, cette indétermination est inexplicable si les tabous sont simplement des formes de la magie sympathique entendue à la façon mécanique, on pourrait dire rationaliste, de M. Frazer. Si les châtiments ont quelque chose d'indéfini et d'illimité, c'est que dans le tabou une force indéfinie est présente, le mana. Les tabous sont des aspects négatifs, défensifs du mana.

Le quatrième mémoire a déjà été analysé dans cette Revue (1). L'auteur y entreprend de montrer que la formule mana-tabou constitue une définition plus adéquate que la formule animiste des toutes premières manifestations du sentiment religieux.

Le cinquième et dernier article est une étude de méthodologie (2). M.

---

1. *The Conception of Mana* ; publié dans *Transactions of the third Congress for the History of Religions*. 1908. Vol. I. pp. 46-57. Cfr. *R. d. Sc. Ph. et Th.*, 1909, p. 556. Ce travail a été résumé par l'auteur dans l'*Archiv für Religionswissenschaft*. Bd. XII, Heft 2 et 3, pp. 186-194.

2. *A Sociological View of Comparative Religion* ; publié dans *Sociological Review*, janv. 1908, pp. 48-60.

Marett reproche aux anthropologistes anglais de s'en tenir trop exclusivement à la psychologie individuelle. La psychologie sociale et même la morphologie sociale doivent être mises à contribution pour l'étude des faits religieux.

Le P. Schmidt a critiqué dans l'*Anthropos* (1) les théories de M. Marett. Il fait remarquer que l'honneur d'avoir lancé cette idée d'une religion préanimiste ou d'un « préanimisme magique » ne lui appartient pas mais revient à John H. King (2). Quant à l'argumentation de M. Marett elle est non seulement insuffisante mais composée d'affirmations inconciliables. Il est impossible de faire coexister à l'origine de la religion, comme le fait cet auteur, un sentiment aussi général que possible ayant pour objet « les attributs vagues mais redoutables de la puissance » et « une impulsion puissante à rendre objectif et même à personnifier ce quelque chose de mystérieux et de « surnaturel » que l'on ressent. Le P. Schmidt et, après lui, M. H. Lang, estiment en revanche que l'article « De la conjuration à la prière » renferme une solide critique des théories de M. Frazer et des vues pénétrantes sur l'origine des formules magiques.

**L'idée de survivance.** — La croyance en la survivance de l'âme est, peut-on dire, universelle chez les non-civilisés et il semble qu'elle soit particulièrement vivante chez ceux d'entre eux que l'on est fondé à regarder comme des primitifs par excellence. M. A. Bros vient d'en fournir une fois de plus la preuve dans une brochure récente (3). Le premier chapitre de son étude est consacré à établir le fait même de cette croyance, tandis que le second s'attache à préciser les idées des non-civilisés touchant les conditions de la vie d'outre-tombe. Les croyances des primitifs se traduisent moins en formules qu'en actes et en rites. M. Bros devait donc, pour remplir sa tâche, recueillir des faits abondants et précis, les classer et les interpréter. C'est ce qu'il a fait et, dans l'ensemble, très bien fait, avec compétence, clarté et pénétration. Contre M. Frazer, il déclare difficile d'expliquer en bloc les coutumes funéraires par la crainte de l'esprit du mort. Le regret, la douleur, méritent qu'on leur attribue une part d'influence. A son avis l'idée de rétributions d'outre-tombe est étrangère à la plupart des peuples non civilisés. Là où on la rencontre, il semble qu'on soit autorisé à lui assigner une origine étrangère. Ce dernier trait montre que M. Bros s'en tient toujours au point de vue dont il s'est inspiré dans son livre : *La Religion des peuples non civilisés*, 1907, et qu'il se refuse à entrer dans la manière de voir de Mgr Le Roy, du P. Schmidt, etc.

## 2. — Monographies de peuples.

**Les Pygmées.** — L'ouvrage sensationnel que le P. W. Schmidt vient

1. *Anthropos*, 1909, pp. 517-520.

2. Cfr. *Anthropos*, 1909, pp. 508-517. M. J. H. King a exposé ses vues dans un ouvrage intitulé : *The Supernatural, its Origin, Nature and Evolution*, 2 volumes, London, Edinburgh, New-York, 1892.

3. A. Bros. *La Survivance de l'Ame chez les peuples non civilisés*. Paris, Bloud, 1909. (Collection : *Science et Religion*), in-16 de 64 p.

de publier sur l'ensemble des peuples Pygmées (indigènes des îles Andaman, Semang de la péninsule malaise, Negritos des Philippines, Pygmées de l'Afrique centrale, Bochimans) est digne de prendre rang à côté de celui de M. J. de Morgan (1). Si le sujet traité est moins vaste, les conclusions ont tout autant de portée et la méthode ethnologique y est appliquée avec une maîtrise et une rigueur scientifique dont on souhaiterait qu'elles fassent école. Il est bien évident que de pareilles études sont de nature à projeter sur le problème angoissant des origines humaines une lumière autrement précise et autrement sûre que les travaux semblables à celui de M. Marett.

Le livre du P. Schmidt comprend trois parties : I. Anthropologie des Pygmées; II. Ethnologie des Pygmées; III. Conclusions générales.

Deux théories anthropologiques, dignes d'une particulière attention, ont été formulées au sujet des Pygmées. L'anatomiste bâlois J. Kollmann voit dans nos Pygmées actuels les représentants d'une humanité primitive, d'un état de l'organisme humain antérieur à celui que les races de haute stature nous ont rendu familier. Ces races de taille élevée sont issues, par une lente évolution, des Pygmées. Le Dr Kollmann, et c'est là l'une des caractéristiques de sa théorie, croit même devoir assigner comme souche à chacune des grandes races connues une race spéciale de Pygmées. L'anatomiste strasbourgeois, G. Schwalbe, regarde, au contraire, les Pygmées comme des dégénérés.

Après avoir écarté la théorie spéciale de Kollmann qui postule autant de races distinctes de Pygmées que nous connaissons de races à haute stature et critiqué sommairement les vues de Schwalbe, le P. Schmidt aborde l'étude directe des caractères anatomiques des Pygmées (2). Bien loin d'être des dégénérés, nos Pygmées actuels offrent les caractéristiques de l'organisme humain à la première période de son évolution. Le caractère « enfantin » de leur anatomie est très marqué. Au seul point de vue anthropologique, on est autorisé à les considérer comme une race très ancienne, disons primitive. Ils appartiennent à une phase de l'évolution du corps humain antérieure à celle que représentent les Australiens et les races quaternaires elles-mêmes de l'Europe, qui d'ailleurs sont apparues postérieurement aux Australiens. Les races humaines actuelles à haute stature, de même que les races quaternaires, sont dérivées d'une race unique de Pygmées. La race Mongole semble devoir être considérée comme représentant les premiers hommes de haute taille issus de Pygmées.

Le caractère très ancien, primitif, des Pygmées est confirmé, avec une force singulière, par l'étude de leur condition ethnologique. Le P. Schmidt en traite dans sa seconde partie, très au long et avec beaucoup de clarté. D'abord la civilisation matérielle. Je ne puis que signaler

---

1. P. W. Schmidt. *Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen (Studien und Forschungen zur Menschen-und Völkerkunde unter wissenschaftlicher Leitung von* G. Buschan). Stuttgart, Strecker u. Schröder, 1910; in-8° de IX et 315 p.

2. Comme caractéristiques essentielles de la race Pygmée, le P. Schmidt signale : taille de 1 m. 50 au maximum, brachycéphalie, cheveux crépus.

quelques-uns des éléments les plus caractéristiques. Absence à peu près complète de parure, vêtement décent mais réduit au strict nécessaire. Régime de chasse et de simple cueillette, pas d'animaux domestiques, pas même de chiens, en général. Habitations tout à fait primitives et agglomérations très réduites. Moyens absolument primitifs d'obtenir du feu, et, chez les Pygmées des îles Andaman, ignorance de ces procédés eux-mêmes. Poterie absente ou d'introduction postérieure et de développement très réduit. Pas d'armes défensives ni même, sauf exceptions et d'origine récente, d'armes offensives à courte portée; arcs et flèches sous la forme la plus primitive que l'on puisse concevoir, engin de chasse, plutôt qu'arme de guerre. L'invention de l'arc et de la flèche semble devoir être attribuée aux Pygmées. Enfin, et c'est là une particularité vraiment étonnante, pas d'objets en pierre polie ni taillée ni même d'éolithes, mais simplement en bois, coquilles et os. Comparée à toutes les civilisations connues, existantes ou préhistoriques, la culture de la race Pygmée apparaît comme la plus ancienne. Il est même impossible de concevoir une forme notablement plus simple de civilisation et qui cependant permette à des êtres humains de subsister. Au point de vue de la culture matérielle les Pygmées semblent donc représenter ou peu s'en faut le point de départ même de l'évolution, étant bien observé d'autre part que, dans ce domaine non plus qu'au point de vue anatomique, il ne saurait être question de dégénérescence.

La culture spirituelle des Pygmées est tout particulièrement intéressante à étudier. Disons tout de suite que si elle est extrêmement simple, elle est fort éloignée de présenter ce caractère de grossièreté et de quasi bestialité qui, d'après bon nombre de savants, aurait marqué les premières phases de l'existence de l'humanité. Elle est même étonnamment pure, sympathique, élevée, bien supérieure à ce qu'elle est chez la plupart des autres non-civilisés. Nous retrouvons dans l'esprit et le caractère des Pygmées les mêmes traits enfantins qui ont été signalés dans leur organisme physique. Toutefois des témoignages concordants nous assurent que leur niveau intellectuel est relativement élevé et leur caractère sympathique. Les Pygmées dans l'ensemble paraissent ne pas avoir de langue qui leur soit propre. Ils parlent la langue de leurs voisins respectifs mais sous une forme plus ancienne que ces voisins. Seuls les Pygmées des îles Andaman et les Bochimans possèdent une langue spéciale et cette langue, en particulier celle des Bochimans, appartient à une phase tout à fait primitive de l'évolution du langage humain. En ce qui concerne les noms de nombres, les Bochimans n'en possèdent que pour un, deux et trois, les Pygmées d'Andaman que pour un et deux. Même pauvreté chez les Semang. Nous sommes loin de ce système décimal développé que nous offrent les langues austro-asiatiques. Le développement artistique est à peu près nul. Les idées morales des Pygmées et leur moralité réelle, dans la mesure imparfaite où nous pouvons présentement en juger, sont bien supérieures à ce que nous trouvons chez les autres peuples non civilisés. Pas de dépravation proprement dite, pas d'anthropophagie. Monogamie, mariage par libre consentement des intéressés, en dehors de la proche parenté et con-

séquemment du groupe local. Situation honorable de la femme mariée. Totémisme sexuel et totémisme individuel d'origine tout à fait utilitaire, pas de totémisme matrimonial. Organisation sociale absolument rudimentaire. En ce qui concerne ces différents points, les Pygmées offrent un état familial et social plus simple que celui des tribus australiennes et plus ancien. La religion des Pygmées réserve des surprises aux théoriciens de l'animisme, de la magie et du mana : un Être Suprême, pourvu d'attributs moraux très marqués auquel on rend un culte rudimentaire mais d'inspiration remarquablement pure. De naïfs anthropomorphismes mais qui restent relativement superficiels et qui paraissent adventices, une mythologie en somme très peu développée; ni animisme, ni culte des ancêtres, ni magie, ni fétichisme d'une manière générale. Une conception de l'âme assez élevée et simple, des usages funéraires tout proches de ce que la nature inspire, sans surcharges ni complications superstitieuses; la croyance en l'au-delà et en ses rétributions. Nous ne trouvons rien nulle part, parmi les non civilisés, d'aussi élevé à la fois et d'aussi simple, disons d'aussi manifestement primitif (1).

Dans une synthèse finale, le P. Schmidt coordonne et justifie de nouveau ses conclusions partielles. Il est d'avis qu'il ne faut concevoir l'évolution de l'humanité ni comme un progrès constant ni comme une déchéance continue. L'un et l'autre mouvement y ont leur place et le point de départ, que les Pygmées nous aident, à tout le moins, à nous représenter, n'a pas dû être ce que trop souvent l'on imagine. La civilisation humaine telle que nous la connaissons n'est pas sortie d'un état primitif de quasi bestialité mais bien d'une condition, d'une mentalité, spécifiquement humaines encore que non développées et, si l'on peut dire, enfantines. Si le corps des premiers hommes provient de formes antérieures non humaines, ce ne peut être que par la voie d'évolution brusque au sens de De Vries. Quant à leur âme, il est tout à fait chimérique d'en chercher l'origine dans quelque espèce d'évolution que ce soit, lente et continue ou bien brusque et par sauts.

Avant de terminer, le P. Schmidt exprime, en termes pressants, le vœu que des expéditions scientifiques chez les Pygmées soient organisées par les sociétés savantes d'Europe et d'Amérique. Ces peuples, témoins attardés et vénérables de l'enfance de l'humanité, vont, en effet, disparaissant avec une inquiétante rapidité. — Je dois à mes lecteurs de les avertir que cette analyse, assez détaillée pourtant, du beau livre du P. Schmidt est tout à fait incapable de leur en donner une juste idée, et que s'ils s'intéressent à ces questions, ils ne peuvent se dispenser de le lire et de l'étudier.

---

1. La quasi-immutabilité des Pygmées s'explique par leur habitat peu propice au progrès, par la situation désavantageuse où les ont placés l'apparition et l'expansion des races de haute taille. On entrevoit même chez eux une sorte d'indifférence de caractère assez affiné à l'endroit des complications d'un état social plus confortable. Cette immutabilité d'autre part n'est pas complète. Les Pygmées ont fait certains emprunts à la civilisation matérielle de leurs voisins et une certaine dégénérescence se laisse entrevoir dans la sphère de leur culture spirituelle et particulièrement religieuse.

**Tribus australiennes.**— Prises en bloc les tribus australiennes nous présentent-elles, ainsi qu'on le prétend souvent, un état très ancien de la culture humaine et tout proche encore de la condition originelle? Et parmi ces tribus, les Arandas (Australie centrale) se distinguent-ils, comme l'assurent Spencer et Gillen, Van Gennep, J. G. Frazer, etc. par le caractère particulièrement primitif de leur organisation sociale et de leurs croyances? Le P. W. Schmidt est, avec le Dr Fr. Gräbner, de Cologne, celui d'entre tous les ethnologues qui s'est appliqué avec le plus de compétence et d'objectivité à résoudre ces problèmes obscurs et que l'esprit de système a pris à tâche d'embrouiller. Dans une étude sur les Arandas, qui remonte à la fin de 1908, il entreprend de déterminer les rapports de cette tribu célèbre et du groupe auquel elle appartient (Australie septentrionale) avec les autres tribus australiennes, plus spécialement celles du sud-est (1). Il examine successivement les divers éléments caractéristiques de l'organisation sociale et de la mythologie des Arandas : particularités linguistiques, totémisme végétal, rites de croissance et prohibitions alimentaires, interdictions matrimoniales, idées sur la conception, Tjurungas et rhombes. La conclusion à laquelle le conduit cette minutieuse et pénétrante analyse est double. Premièrement les Arandas et le groupe de tribus auquel ils appartiennent se distinguent nettement de l'ensemble des tribus australiennes et particulièrement des tribus du sud-est et se rattachent aux tribus de la Nouvelle-Guinée. Ils représentent en Australie un élément d'origine et de civilisation étrangères. Cette civilisation, spécialement chez les Arandas, bien loin d'être primitive, apparaît composite et compliquée au possible. De plus il est manifeste que son état actuel a pris naissance en dehors de l'Australie. On voit combien peu, en ces conditions, l'on est fondé à voir dans la culture actuelle des Arandas la type même et la forme quasi initiale de la civilisation australienne.

Envisageant, dans un travail plus récent (2), l'ensemble de la civilisation australienne, à l'exception toutefois des tribus de la côte nord, nord-ouest et de la lisière extrême de la côte nord-est, et s'attachant surtout aux éléments sociologiques, moraux et religieux, le P. Schmidt aboutit à la classification suivante. La couche la plus ancienne de la culture australienne peut être appelée « nigritienne » et rattachée à la civilisation tasmanienne. Elle est particulièrement reconnaissable parmi les tribus de la frontière sud-est. Elle est caractérisée par le totémisme sexuel avec succession masculine et l'exogamie locale sans totémisme matrimonial héréditaire. On y peut distinguer deux assises. La première (Tasmaniens, Kurnai, Chepara) comporte la croyance en un Être suprême doué d'attributs moraux et que n'ont contaminé ni la mythologie naturiste, ni le culte des ancêtres ni l'animisme. A côté de l'Être Suprême bon, figure un Être mauvais que l'on craint. La seconde est caractérisée par l'excision de dents comme rite d'initia-

1. P. W. Schmidt. *Die Stellung der Aranda unter den australischen Stämmen*, dans *Zeitschrift für Ethnologie*, 1908. Heft 6, pp. 866-901.

2. P. W. Schmidt. *Die soziologische und religiös-ethische Gruppierung der australischen Stämme, ibid.*, 1909. Heft 3 u. 4, pp. 328-377.

tion et par l'adoption assez fréquente des deux classes matrimoniales.

La deuxième couche est formée par la civilisation dite de la Papouasie occidentale ancienne. Elle a pour caractéristiques le totémisme local avec succession masculine. Ce totémisme paraît être d'origine économique. On la trouve en particulier chez trois tribus méridionales, les Narrinyeri, les Narangga et les Yerkla-Mining. La religion et la mythologie en sont mal connues. La circoncision apparaît comme rite d'initiation.

La troisième couche est constituée par la civilisation dite de la Papouasie orientale. Elle se distingue par la présence du système matrimonial à deux classes avec succession féminine et par l'antithèse mythologique du soleil et de la lune qui répond étroitement au dualisme des classes matrimoniales. Le représentant du soleil a pris la place de l'Être Suprême. Il est difficile de dire quel est le rite d'initiation caractéristique et il semble que l'initiation elle-même des jeunes gens ait moins d'importance que dans les autres systèmes. Cette civilisation se rencontre, à diverses étapes de son développement et plus ou moins contaminée, en trois groupes de tribus, un groupe méridional avec le thème mythologique faucon-corbeau, un groupe septentrional avec le thème mythologique kangourou-émou et un groupe intermédiaire et composite où s'est développé un système matrimonial à quatre classes.

La quatrième et dernière couche consiste en une civilisation dite de la Papouasie occidentale récente ou secondaire (Arandas et leur groupe). Elle a fortement modifié ou recouvert ou aboli la culture dite de la Papouasie orientale dans tout le centre et le sud et dans une grande partie de l'ouest. Ce qui la caractérise c'est que le culte des ancêtres masculins y occupe le premier rang dans la religion et la mythologie. Ce culte des ancêtres trouve son expression extrême dans les idées sur la conception qui n'ont rien de primitif. Le rite d'initiation est la subincision pratiquée après la circoncision. On voit, remarque en terminant le P. Schmidt, qu'il est au plus haut degré antiscientifique de traiter la civilisation australienne prise en bloc comme quelque chose d'homogène et de primitif.

**Mélanaisie.** — Le Dr F. Gräbner a publié dans l'*Anthropos* une étude très suggestive sur la civilisation mélanaisienne de l'arc (1). Comme introduction, il donne un aperçu sommaire des civilisations des mers du sud, qui coïncide, dans ses lignes principales, avec la nomenclature du P. Schmidt (2). Le savant ethnologue distingue : 1° Une civilisation australienne ancienne ou tasmanienne au sein de laquelle deux

1. F. Gräbner. *Die melanesische Bogenkultur und ihre Verwandten*, dans *Anthropos*, 1909, pp. 726-780, 998-1032.

2. Le Dr Gräbner ne fait que résumer les résultats de ses recherches antérieures sur ce sujet. On en trouvera l'exposé détaillé en particulier dans les études dont voici les titres : *Kulturkreise und Kulturschichten in Ozeanien* (*Zeitschrift f. Ethn.*, 1905, pp. 39 et ss.); *Wanderung und Entwicklung sozialer Systeme in Australien* (*Globus*, tome XC, pp. 181 ss., 207 ss., 220 ss., 237 ss.); *Die sozialen Systeme in der Südsee* (*Zeitschrift für Sozialwissenschaft*, 1908, Heft. 11), etc.

strates successifs se laissent reconnaître. Contrairement à l'opinion du P. Schmidt qui signale comme caractéristique de cette culture le totémisme sexuel avec descendance masculine et exogamie locale, le Dr Gräbner ne lui attribue aucune formation sociologique déterminée. De plus il estime que l'on ne peut mentionner la croyance en un Être Suprême pourvu d'attributs moraux que pour la seconde assise de cette civilisation. 2o Une civilisation totémiste caractérisée par le totémisme local avec succession masculine et mariage en dehors du groupe totémiste. Tandis que le P. Schmidt estime qu'on ne sait rien de précis sur les conceptions religieuses de cette culture, le Dr Gräbner lui attribue, en plus du totémisme lui-même, la croyance en un Être Suprême fortement colorée de mythologie astrale. 3o Une civilisation dont le trait distinctif est l'apparition de deux classes matrimoniales avec succession féminine. Au point de vue religieux, elle serait caractérisée par le culte des morts ou des ancêtres que le P. Schmidt croit appartenir à une culture plus récente (Ouest-papoue) dont le Dr Gräbner ne fait pas mention en ce qui concerne l'Australie. 4o Une civilisation mélanaisienne de l'arc. 5o Une civilisation polynésienne caractérisée au point de vue social par une organisation développée, hiérarchisée, avec, au sommet, un roi doté d'un caractère sacré, et au point de vue religieux par un polythéisme naturiste dont un dieu du ciel, nettement astral, semble constituer le centre.

Après cette introduction, le Dr Gräbner aborde l'étude de la civilisation mélanaisienne de l'arc (1). Cette civilisation est caractérisée en tout premier lieu par l'apparition de l'arc, comme arme de guerre. On le trouve sous plusieurs formes mais surtout à bord extérieur plat et simplement courbé. Le Dr Gräbner signale encore, dans l'ordre de

1. Au début de son étude, le Dr Gräbner a exposé le point de vue auquel il se place. Pendant longtemps, écrit-il, les principes de Bastian ont régné seuls en ethnologie. Au premier rang de ces principes figurait l'hypothèse des conceptions élémentaires (Elementargedanken) et des conceptions populaires (Völkergedanken), conceptions qui étaient supposées constituer le fonds universel de l'esprit humain. Bastian en concluait que dans toutes les régions de la terre où s'étaient rencontrées des conditions extérieures à peu près pareilles les mêmes formes non seulement fondamentales ou primaires, mais encore dérivées et secondaires étaient apparues et avaient évolué selon un schème immuable. D'où, étant donné leur identité foncière, possibilité d'interpréter l'une quelconque de ces formes par la forme censée correspondante d'une autre civilisation mieux connue. D'où encore cette conclusion que, sous réserve de variations locales, l'humanité a dû, en tout lieu, parcourir les mêmes étapes évolutives. En réunissant et en hiérarchisant les diverses formes de civilisation que l'on trouve sur la surface du globe, on peut établir le schème évolutif complet selon lequel l'humanité a évolué.

Cette conception, trop étroite dans ses principes et fausse dans ses conclusions, demeure la plus répandue, encore que, contre elle, les protestations, élevées déjà par F. Ratzel et L. Frobenius, aillent chaque jour se multipliant. Ce sont elles qu'on entend dans l'article de M. H. Pinard analysé plus haut et que l'on perçoit aussi dans *Les civilisations primitives* de M. J. de Morgan. Le Dr Gräbner tient qu'il ne suffit pas de procéder par considérations fragmentaires et pour ainsi dire abstraites et qu'il faut embrasser des ensembles aussi vastes que possible et tenir compte, plus qu'on ne l'a fait jusqu'ici, des relations linguistiques et géographiques entre les peuples, de leurs liens de parenté, de leurs mouvements et migrations, etc.

la culture matérielle, un bouclier spécial, les constructions sur pilotis, etc. Au point de vue social et religieux, ses caractéristiques sont : le développement de ce que l'on appelle les « grandes familles » occupant une même demeure, le culte des crânes et la chasse aux crânes, les figurines humaines en bois dans la tête desquelles on enchâsse un crâne, spécialement les statuettes représentant l'homme dans la position accroupie. Il faut voir en tout cela les manifestations d'un culte des morts. Cette civilisation a pour centre principal la Nouvelle-Guinée. Elle subit une éclipse partielle dans la partie centrale de l'archipel Salomon mais s'affirme dans les autres îles du groupe et jusqu'en Nouvelle-Irlande, s'atténue au contraire dans la direction des Nouvelles-Hébrides. En dehors de ce domaine, son influence se fait sentir dans un rayon assez étendu, jusqu'en Micronésie et dans le nord-est de la Polynésie. Le Dr Gräbner, en terminant la première partie de son exposé, étudie les rapports de la civilisation mélanaisienne avec les autres cultures des mers du sud. Il en vient finalement à ramener toutes ces civilisations, la tasmanienne exceptée, à deux types seulement mais radicalement différents : une civilisation patriarcale comprenant les civilisation totémiste et polynésienne, une civilisation matriarcale à laquelle appartiennent la culture mélanaisienne ou de l'arc, la civilisation des deux classes matrimoniales et même le strate le plus récent de la culture australienne ancienne que le Dr Gräbner qualifie de civilisation du boumerang.

Dans la seconde partie de son travail, l'auteur se livre à une vaste enquête touchant la question de savoir si l'on ne trouverait pas, en dehors des mers du sud, les formes caractéristiques de la civilisation de l'arc. Il les découvre sur toute la surface du globe, au sud-est de l'Asie, en Afrique, en Amérique, dans l'Europe néolithique. L'hypothèse d'une origine indépendante pour chacun de ces centres, en la manière dont l'entendent Bastian et son école, offre peu de vraisemblance. Le Dr Gräbner regarde comme beaucoup plus probable l'hypothèse d'un centre unique d'invention et de diffusion qui serait à chercher au sud-est de l'Asie et d'où, grâce aux migrations de peuples lors de la rétrogression des formations glaciaires du diluvium, cette civilisation se serait répandue en Europe et en Amérique. L'apparition de la civilisation de l'arc serait donc à reporter en pleine période pléistocène. La civilisation des Pygmées, manifestement primitive par rapport à celle de l'arc, a toutes chances, remarque le P. Schmidt, d'appartenir à une période encore plus reculée, de même que la civilisation tasmanienne qui se trouve sur le même plan.

**Civilisation austronésienne.**—Si le champ de vision s'élargit encore dans l'étude du P. Schmidt sur les Religions et mythologies des peuples austronésiens (1), néanmoins nous demeurons avec elle dans

1. P. W. Schmidt. *Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der Austronesischen Völker (Denkschriften k. Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-Historische Klasse*, Bd. LIII, III). Wien, A. Hölder, 1910; in-4° de VIII et 142 p. — L'auteur a résumé, de façon très intéressante, les conclusions de ce travail dans une conférence donnée à la Société

le vaste domaine des mers du sud. Ce terme d'austronésien, substitué par le P. Schmidt, comme plus exact, à l'appellation malaio-polynésien, est tout d'abord le nom d'un groupe linguistique qui comprend les langues indonésiennes et polynésiennes. A cette unité linguistique, il est vraisemblable qu'une étroite communauté de culture spirituelle correspond. La découvrir et la définir est tout l'objet du présent travail.

Dans le vaste domaine austronésien, deux groupes se laissent reconnaître dès l'abord. C'est en premier lieu le groupe des peuples à mythologie exclusivement ou du moins principalement lunaire (indigènes de l'île Nias, Batak, Dayak, tribus mélanaisiennes). C'est en second lieu le groupe des peuples à mythologie solaire ou céleste (îles du sud-ouest et du sud-est, Moluques méridionales, et l'ensemble des tribus polynésiennes). Les deux mythologies apparaissent juxtaposées ou combinées tout particulièrement aux Célèbes et dans une certaine mesure en Polynésie. Ce premier coup d'œil suffit à montrer que l'aire d'extension de la mythologie lunaire correspond au domaine qui, du point de vue linguistique et ethnologique, mérite proprement le nom d'austronésien, tandis que la région où domine la mythologie solaire trahit, au double point de vue précité, des influences différentes, préhistoriques. Seule la mythologie lunaire est austronésienne. La mythologie solaire est d'origine papoue. Dans la culture austronésienne elle représente un élément étranger qui a d'ailleurs contaminé, à des degrés divers selon les régions, la mythologie lunaire indigène. Le P. Schmidt dégage le thème fondamental de ces deux mythologies foncièrement différentes, décrit les formes successives qu'elles ont prises au cours de leur évolution et précise le sens, la marche générale de cette évolution. La mythologie lunaire apparaît plus élevée, plus pure, que la mythologie solaire avec son caractère sexuel et ses rites phalliques, et elle laisse encore apercevoir, parfois très clairement, derrière elle et plus ancienne qu'elle, la croyance en un Être Suprême, créateur, législateur moral, juge et dispensateur de rétributions dans l'au-delà. Il est manifeste que cette croyance ne doit rien à l'animisme ni à la magie qui, dans le domaine proprement austronésien, sont postérieurs, le premier à l'apparition de la mythologie lunaire, plus récente elle-même que l'idée d'un Être Suprême, la seconde à l'introduction tardive de la mythologie solaire. La dégénérescence semble évidente. Par ce simple résumé, pourtant bien sommaire, on voit l'intérêt que présente l'étude du P. Schmidt, tant au point de vue méthodologique qu'au point de vue des résultats. Ajoutons qu'elle est la première à aborder dans son ensemble et dans son unité le problème de la civilisation spirituelle de l'Austronésie.

**Sumatra.** — Les Orang Kubu de Sumatra étaient demeurés, jusqu'à ces derniers temps, à peu près inconnus. Van Dougen puis le Dr B.

---

d'Anthropologie de Vienne, le 21 avril 1909. Cette conférence, publiée d'abord dans les *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft*, Bd. XXXIX, a été éditée à part sous ce titre : *Die Mythologie der austronesischen Völker*, Wien Selbstverlage d. Anthr. Gesellschaft, 1909, in-4°, pp. 240-259.

Hagen, directeur du Museum für Völkerkunde de Francfort, ont fait récemment parmi eux de trop courts, mais déjà fructueux séjours.

Ce dernier vient de publier le résultat de ses recherches (1). Au point de vue anthropologique, deux groupes seraient à distinguer parmi les Kubu. Il y a d'abord les Kubu de haute taille dont les caractéristiques sont ainsi définies : stature élevée, tronc plutôt court et extrémités allongées, crâne long et étroit, visage allongé, nez long et haut, lèvres minces. Il y a ensuite les Kubu de petite taille dont voici le signalement : courts et trapus, tronc relativement long, extrémités courtes, crâne court et large, visage étroit, nez court et assez large, lèvres fortes. Ce dernier groupe serait le plus ancien. Il appartiendrait aux populations primitives de ces régions, populations dont les Senoi doivent être regardés comme les plus purs et les plus anciens représentants. Il est peut-être utile de remarquer dès maintenant qu'il ne saurait être question, d'après les données fournies par l'auteur lui-même, de considérer les Kubu comme un peuple strictement primitif. Leurs caractères anatomiques s'y opposent et par rapport aux Senoi, qui cependant ne sont pas regardés comme une race primaire, ils représentent, d'après l'auteur lui-même, un type secondaire et dérivé. Ce fait oblige à recevoir avec quelque réserve les renseignements que fournit le Dr Hagen sur la civilisation des Kubu. Leur intelligence est ouverte et vive, leur caractère doux, pacifique, leur probité, leur moralité sont remarquables. Ils sont monogames, pratiquent assez facilement le divorce, punissent l'adultère. Au point de vue religieux, ils semblent avoir traversé une phase absolument areligieuse, du moins en ce qui concerne les Ridau-Kubu, s'il faut en croire Van Dougen. Ils ont actuellement un culte des morts encore peu développé dans lequel des conceptions animistes, venant de l'ouest, ont commencé de s'introduire. Leur organisation sociale en est à ses toutes premières phases : familles isolées qui vivent dans les bois et s'évitent mutuellement. Au point de vue matériel, l'auteur signale : l'absence de l'arc, d'à peu près toute parure et de mutilations, le développement presque nul de l'art; incapacité de transformer la pierre en armes ou en outils. L'usage du feu ne remonterait pas au delà d'un siècle. Le Dr Hagen conclut que la civilisation des Kubu représente la forme la plus ancienne et la plus primitive de l'existence humaine que nous connaissions pour le moment. Il est difficile d'accepter sans réserve cette affirmation. Les données anthropologiques la rendent peu vraisemblable et il semble que l'on soit fondé à exiger, avant de se prononcer, de nouvelles recherches et plus approfondies.

**Afrique Orientale.**— M. A. C. Hollis, auquel nous devons déjà une précieuse étude sur les Masai (2) vient d'en publier une autre non moins intéressante sur un peuple apparenté aux Masai, les Nandi (3).

1. B. Hagen. *Die Orang Kubu auf Sumatra. (Veröffentlichungen a. d. städtl. Völker-Museum Frankfurt a. M.*, Bd. II). Frankfurt, J. Baer; in-4° de XVII et 269 p.

2. A. C. Hollis. *The Masai.* Oxford, the Clarendon Press, 1904.

3. A. C. Hollis. *The Nandi, their Language and Folk-Lore with Introduction by Sir* Charles Eliot. Oxford, the Clarendon Press, 1909; in-8° de XL et 238 p.

L'ouvrage se divise en deux parties, la première, qui seule nous intéresse ici, ethnographique, la seconde, philologique. Voici le sommaire des questions traitées dans la première partie : histoire des Nandis, divisions du pays et du peuple, animaux sacrés, divisions sociales, mode de subsistance, vêtement, armes, industries, croyances religieuses, gouvernement, fêtes de la circoncision, mariage, naissance, maladie et mort, successions, sanctions pénales, coutumes diverses, parenté, divisions du temps, mythes, contes populaires, proverbes, énigmes. Le travail de M. Hollis est, comme on le voit, très complet et la chose est d'autant plus méritoire qu'il est le premier qui ait paru sur les Nandi.

L'auteur de l'introduction, Sir Ch. Eliot, considère les Nandi et les Masai comme une race mélangée qui tire son origine des tribus nilotiques d'une part (Shilluk, Dinka, Bari, Latuka) et d'autre part des Somalis et Gallas. A la vérité ils ont eu des relations assez activés avec les Sémites, mais comme race ils n'ont avec eux aucune parenté. Ce dernier point fait depuis longtemps et continuera sans doute de faire l'objet de vives discussions. Il se rattache au problème plus large des rapports qui existent entre les Sémites et les Hamites et Hamitoïdes. Les Nandi et les Masai sont des Hamitoïdes.

De la monographie très dense et entièrement positive de M. Hollis, je dois me contenter d'extraire les données relatives à l'organisation sociale et à la religion des Nandi. La religion présente un caractère monothéiste assez reconnaissable encore malgré les excroissances qui s'y ajoutent. Le Dieu suprême, créateur et maître du monde, doué d'attributs moraux, porte le nom de Asista. Il réside au ciel. Au-dessous de lui deux êtres supra-humains, les dieux du tonnerre, l'un bienfaisant et l'autre mauvais. Sur la terre habite une sorte de démon appelé Chemosit. A signaler encore la présence d'un culte des ancêtres peu développé. L'organisation reproduit exactement le type totémiste sans classes matrimoniales : défense, à l'origine du moins, de tuer et de manger l'animal totem, exogamie, localisation primitive du totem. M. Hollis ne précise pas la manière dont les Nandis conçoivent le lien qui les unit à leurs totems. Chaque classe totémique apparaît soumise à des obligations spéciales, surtout à des tabous spéciaux, et investie de pouvoirs magiques qui lui sont propres. La circoncision est pratiquée sur les garçons et sur les filles entre dix et vingt ans. Elle est manifestement en rapport avec le mariage. Au cours des cérémonies qui l'accompagnent les garçons portent des vêtements de filles, et les filles le costume des guerriers. Le rhombe figure dans l'initiation des garçons seulement. Nul incirconcis et aucune femme ne peuvent le voir. Une sorte de tambour joue de plus un rôle dans l'initiation des garçons et dans celle des filles, dont la vue est interdite à ceux qui ne sont pas circoncis et aux personnes, même initiées, de l'autre sexe.

Kain. A. Lemonnyer, O. P.

## III. — RELIGION ÉGYPTIENNE.

M. Ermoni vient de publier dans la collection : « Bibliothèque de l'histoire des religions », un volume intitulé : *La Religion de*

*l'Égypte ancienne* (1). A lire le sommaire en tête de la couverture, ou la table des matières plus détaillée à la fin de l'ouvrage, on a bien l'impression d'être en présence d'une œuvre qui met en lumière ce que la tradition, l'histoire et l'archéologie nous ont fait connaître à ce sujet par ex. sur : La nature de la religion. — La religion primitive. — Les dieux de la religion populaire. — Les dieux de la théologie. — La nature des dieux. — Les cosmogonies. — Les dieux dans l'éducation du genre humain... etc. Mais pour le dire de suite, cette impression malheureusement ne subsiste point après une lecture et un examen sérieux. Le contenu ne répond pas à ce que l'on était en droit d'attendre.

Le début est ce qu'il devait être, une étude en deux chapitres, l'Égypte et l'état social de l'Égypte, qui forme comme l'introduction forcée de tous les ouvrages de ce genre et qui est destinée à mettre le lecteur au courant du pays, de sa géographie et de son histoire, des us et coutumes, de ce qu'il faut savoir pour comprendre et juger les questions soulevées. C'est un résumé succinct des faits qui se présentent dans l'histoire de l'Égypte, des diverses hypothèses proposées par les savants pour expliquer les origines, la formation et le développement de ce peuple, sans qu'aucune idée particulière ou saillante, ou une solution autre que celle déjà connue, interviennent. Après avoir passé rapidement sur la description de son fleuve et de ses habitants, M. Ermoni passe non moins rapidement sur l'état social de l'Égypte. Certes, il analyse les nombreuses données éparpillées dans une multitude d'ouvrages et nous retrace les connaissances diverses recueillies sur la vie primitive de l'Égypte, la maison royale, la féodalité, le clergé, les soldats, les ouvriers et les artisans, la famille, la population rurale, le fonctionnement de l'impôt, l'organisation judiciaire. Néanmoins il eut été bon de présenter tout cela sous une forme plus neuve et plus attrayante; d'appuyer ces données anciennes sur des documentations un peu nouvelles. Les rapports d'Hérodote, de Diodore de Sicile et des autres écrivains de l'antiquité classique qui nous sont connus et que l'on retrouve un peu répétés partout où l'on traite ces questions, ne doivent plus nous suffire. Nous possédons en effet aujourd'hui des pièces originales, textes et objets divers, pour étayer nos exposés sur des preuves directes. Ce sont des documents de première source et de première main. Le musée du Caire, d'autres musées en Europe renferment des richesses inépuisables qu'il faut savoir exploiter à propos. Elles nous permettent de parler avec compétence de la faune, de la flore, des armes en usage Les représentations des diverses fonctions sociales sont maintes fois figurées dans les bas-reliefs, les sculptures, les peintures, les jouets, les bibelots. Elles nous font saisir sur le vif et mieux que ne le sauraient faire les récits des auteurs cités, les divers côtés de l'antique société égyptienne (2). Cette méconnaissance de bien des originaux, peut-être est-elle cause, en partie du moins, d'un autre défaut, plus grave celui-là, et qui ressort de la lecture de ces pages.

1. V. Ermoni. *La religion de l'Égypte ancienne*. (Bibliothèque de l'histoire des religions.) Paris, P. Lethielleux, 1909. Un vol. grand in-18 carré, xv-448 p

2. Voir, en particulier, les divers volumes du grand catalogue du musée du Caire. Ils offrent une mine inépuisable de documents

L'auteur nous dépeint comme un bloc immobile un état social qui cependant a varié et qui offre au cours des siècles différentes étapes. Certes l'Égypte fut le pays traditionnaliste par excellence; mais sans rien oublier et abandonner des usages antiques, les indigènes des bords du Nil les transformaient néanmoins peu à peu et y ajoutaient de nouveaux apports. Si l'on retrouve aux dernières époques les traces des mœurs et coutumes primitives, celles-ci se différencient pourtant de celles-là. Aux différentes époques les états sociaux diffèrent. Or, M. Ermoni paraît l'ignorer. Traitant de la féodalité, il nous dit : « La féodalité jouait en Égypte un rôle assez considérable. Les Seigneurs n'avaient cependant pas tous le même pouvoir. La distribution des nomes concourait à étendre ou à affaiblir leur autorité... En principe tous ces Seigneurs reconnaissaient la souveraineté du Pharaon : en pratique, ils étaient tous à peu près indépendants chacun dans son propre domaine, comme de nos jours les gouverneurs des provinces turques, etc... (1) ». En continuant de lire ces pages on peut croire que telle était la situation politique de l'Égypte depuis Ménès jusqu'à la domination romaine. Rien ne met en garde contre cette erreur. Or la féodalité égyptienne n'a subsisté que pendant une période de plusieurs centaines d'années, que l'on peut en bien des points comparer à notre moyen âge. Les princes qui la constituaient decendaient vraisemblablement de la vieille aristocratie, des chefs qui avaient envahi l'Égypte avec Ménès. Peu à peu ils s'étaient élevés et avaient réussi, au milieu des dissensions qui suivirent la grande période memphite, à recueillir un réel pouvoir et une quasi royauté sur leur province. Leur puissance qui eut son apogée vers la XII^e dynastie (2) se termina avec le moyen empire et l'avènement d'Ahmès (3).

La vieille aristocratie féodale dut faire place au fonctionnarisme royal, et les grands domaines fonciers devinrent propriété de la couronne et des sanctuaires.

Cette critique peut s'appliquer à tout instant. Nous parlant de la vie primitive, M. Ermoni, pour nous donner quelques indications sur la famille (4), nous transporte à Thèbes, qui loin d'appartenir aux origines, n'apparaît dans la vie égyptienne que vers la XI^e dynastie. On ne sait que peu de chose d'elle, auparavant. Il ne faudrait pas non plus voir dans un état de fixité, la condition du clergé (5). Très peu en lumière dans les monuments de la primitive époque, celui-ci s'organise peu à peu sous les premières dynasties, suit les variations politiques du vieux royaume. Si chaque temple eut ses prêtres et son sacerdoce, indépendants les uns vis-à-vis des autres surtout à l'époque féodale, lorsque le pouvoir fut centralisé entre les mains des souverains de Thèbes, il y eut une tendance à l'unification. Loin de « s'inféo-

1. Ch. II, § III, La féodalité, p. 55 et seq.

2. On peut le constater dans le cimetière des princes héréditaires de Meh à Beni-Hassan. Voir *La grande inscription de Beni-Hassan* dans le *Recueil* t. I, p. 160 et seq.

3. Voir BIRCH, *Le papyrus Abbot*, p. 175, à propos des princes de Nekhab. — LEPSIUS, *Denkm.* III, pl. 2.

4. Ch. II, État social, § I, La vie primitive, p. 33.

5. Ibid. § IV, Le clergé, p. 58.

der aux cultes locaux jusqu'à s'y absorber » comme l'écrit M. Ermoni, le culte des pharaons de Thèbes, celui d'Amon-Ra, devint au contraire prépondérant en Égypte, les prêtres des autres divinités y associèrent leurs cultes par une sorte de syncrétisme et se trouvèrent des attaches avec le sacerdoce d'Amon. Celui-ci arriva à un tel degré de puissance qu'à la fin des Ramessides nous voyons apparaître avec Hri-Hor, qui se proclama roi de la haute et de la basse Égypte, la dynastie des Grands prêtres d'Amon.

L'Égypte ancienne n'a donc pas formé un corps social immobile, pétrifié, toujours identique à lui-même comme la lecture de ces pages le ferait supposer. Aux différentes époques, les divers états subirent des variations dont M. Ermoni n'a pas tenu compte. Et puisque « l'étude de la religion d'un peuple relève directement de l'histoire » comme il nous le dit lui-même (1), il s'ensuit que son exposé de la religion qui constitue la seconde partie du volume et celle qui est capitale se trouve plein du défaut que je viens de mentionner.

Il est vrai, qu'après avoir pendant deux cents pages, du ch. III au ch. XIV, fait un tableau des croyances reçues dans la vallée du Nil, le ch. XV, tente en une dizaine de pages, une « esquisse d'une évolution de la religion égyptienne ». « Dans le cours de son histoire (3000 ans), est-elle toujours restée identique à elle-même, homogène, ou a-t-elle subi des transformations? En d'autres termes a-t-elle persévéré immuable ou a-t-elle évolué? Les deux hypothèses ont eu des défenseurs ». M. Ermoni se rallie à celle de l'évolution car « la pensée religieuse en Égypte était d'une constante mobilité. Les dieux se remplaçaient dans le cœur des adorateurs; les doctrines se succédaient les unes aux autres et l'activité théologique ne se donnait jamais de repos. Sans évolution la mythologie égyptienne reste inexplicable ». C'est sur cette évolution, me semble-t-il, qu'il eût fallu insister, afin de situer pour ainsi dire les doctrines et les cultes, dans leur origine, dans leur transformation et leur élaboration, dans leur perfectionnement. A cette condition seulement, on peut faire de l'histoire exacte et précise et tenter l'explication logique d'une religion comme celle qui vécut sur les bords du Nil. Or, M. Ermoni ne l'a pas fait. A part ce chapitre, et le IVe « *La Religion primitive* » au commencement, il a procédé comme plus haut pour l'histoire et la condition sociale de l'Égypte. C'est une religion figée en un bloc qu'il a exposée.

Sans entrer dans les détails, et à ne considérer que le cadre extérieur, on peut reconnaître que les faits semblent bien groupés; les chapitres épuisent la matière. Il n'y aurait place pour y introduire un nouveau titre. Qu'il suffise de noter quelques points.

La religion primitive fut évidemment très simple. Les traces de fétichisme, de zoolâtrie qui subsistèrent dans la suite sont de précieuses indications. Pour nous aider à remonter aux origines, les récits des écrivains grecs auxquels recourt si souvent M. Ermoni sont d'une grande utilité en ce qu'ils enregistrent d'anciennes légendes et traditions qui ont survécu à travers les siècles. Mais de combien préférables à Hérodote, Diodore, Strabon, Plutarque, etc., auraient été les résul-

1. Préface, p. VII.

tats des nombreuses découvertes faites sur l'Égypte primitive en ces dernières années et consignées en diverses publications pour mettre en relief le culte des animaux, des arbres, des génies (1) . A propos de ces résultats, M. Ermoni aurait relevé les controverses auxquelles ils ont donné lieu principalement en ce qui concerne le totémisme qui est loin d'être certain et admis de tous les égyptologues comme l'affirme l'auteur trop catégoriquement (2).

Sortie des langes premières, cette religion s'organisa et tandis que les croyances vulgaires demeurèrent le lot du peuple et constituèrent la religion populaire, il se produisit dans les écoles sacerdotales un travail d'analyse et de synthèse, et peu à peu se groupèrent les dieux de la théologie, triades, énnéades, etc. (ch. V et VI), se formèrent les cosmogonies à Héliopolis, Hermopolis, Mendès et Bouto, etc., (ch. VIII). Or ces dieux ainsi constitués, quelle était leur nature? A peu près celle de l'homme. « Incapables d'idées métaphysiques, les Égyptiens ne pouvaient concevoir les dieux que sur le modèle des hommes ». « L'Égypte ne sortit jamais de l'anthropomorphisme car ses théologiens furent incapables de donner de leurs dieux une idée élevée et spirituelle ». (ch. VII). Certes l'ensemble des croyances surtout celles du vulgaire en restait là et ne s'élevait pas au-dessus. Cependant M. Ermoni semble ignorer certaines doctrines théologiques comme celles de l'école de Thèbes où tout au contraire, les idées sur la nature des dieux nous étonnent. Elles nous présentent un dieu, Amon-Ra, à l'époque des Ramessides, comme un être unique, parfait, « le un unique celui qui existe par lui-même, le seul générateur dans le ciel et sur terre, qui ne soit pas engendré, le père des pères, la mère des mères; etc. » ou encore celles de Khu-n-aten avec leur tendance vers un monothéisme spirituel (3).

Après avoir traité ces questions d'un ordre plus général, M. Ermoni fait quelques monographies particulières; l'une concerne le dieu Thot, éducateur du genre humain qui enseigne aux hommes l'astronomie, la magie, la médecine, l'écriture, (ch. IX); une autre le dieu Nil protecteur de l'Égypte, que le peuple avait poétisé et auquel il consacra plusieurs villes, comme Hathapi, Nouïthapi et Nilopolis (ch. X). M. Ermoni cite ces noms sans remarquer que les deux mots égyptiens signifient Nilopolis et sont identiques. D'ailleurs Brugsch dans son dictionnaire géographique au renvoi indiqué, donne Hat-hapi ou Pi-hapi = Nilopolis, puis encore Na-auï-n-hapi, la ville des deux portes du Nil; et Ha-nati-nti-Hapi-risit, le temple de hapi-risit ou du Nil du

---

1. Voir par ex. les divers volumes du grand catalogue du musée du Caire; — FLINDERS PETRIE, *Abydos*, 2 vol. 1902, sur les cultes primitifs de cette capitale; — CAPART, *Les débuts de l'art en Égypte*. Bruxelles, 1904, etc.

2. Voir *Revue des Sc. Phil. et Théol.*, *Bulletin de la religion égyptienne*, juillet 1909, où il a été dit ce qu'il fallait penser du totémisme et des questions relatives à l'origine de la religion en Égypte.

3. M. Ermoni aurait pu voir ces textes dans Maspéro qu'il suit continuellement et cite sans cesse. *Hist. anc. des peuples de l'Orient*, 1 vol. in-12. Hachette, Paris, Ch. VI, la XX^e dynastie. Voir aussi M. BOURIANT. *Deux jours de fouilles à Tell-el-Amarna*, dans les *Mém. de la Miss. du Caire*, t. I^er, L'hymne à Oden, etc.

sud. Nulle part je n'ai rencontré Nouit-hapi et je ne le connais pas (1).

Les chapitres qui suivent ont pour objet, le culte, la vie future, la morale et la piété. Nous y retrouvons les mêmes procédés en usage, manque en général de situer exactement les faits, commentaire trop large des textes. Si les sacrifices humains, par exemple, existaient, nous n'en possédons qu'une seule représentation certaine, au tombeau de Montouhikhopshouf de la XIXe dynastie. On y dépeint même la destruction rituelle des objets faisant partie de l'ensemble de la cérémonie. Une autre allusion au sacrifice est faite dans le récit de la destruction des hommes. Quant aux ouashbitiou qui auraient été destinés à remplacer les esclaves qu'on égorgeait jadis, c'est un problème non encore résolu. Les prisonniers de guerre immolés ne peuvent jusqu'ici être considérés comme faisant partie d'un rite religieux. Enfin le sacrifice humain se prolongea-t-il jusqu'à l'époque Romaine? Les textes sur lesquels s'appuie M. Ermoni (2) pour l'affirmer ne l'impliquent nullement. Plutarque parle uniquement, au lieu indiqué, des sacrifices d'animaux. Il ajoute : « Nam et in Ilithyae urbe vivos combusserunt homines ut Manetho scribit, et cinerem eorum ventilando dissiparunt atque aboleverunt ». Porphyre complète ainsi : « Heliopoli item AEgypti legem de mactandis hominibus Amosis abrogavit ut in libro de antiquitate et pietate Manethos testatur ». Nous sommes donc loin encore de l'époque romaine. Eusèbe de Césarée se contente de rapporter ce passage de Porphyre. Diodore enfin au renvoi cité ne fait aucune allusion aux sacrifices humains en l'honneur d'Osiris, il n'y est question que des lois et punitions concernant les déserteurs de guerre, les traîtres et les faussaires.

C'est à peine si M. Ermoni touche à la morale. Il l'expose en quatre pages qui forment le ch. XIII. C'est bien court. La confession négative en fait presque tous les frais avec une citation d'un papyrus de Berlin. Que de choses intéressantes n'y aurait-il pas eu à dire à propos des Maximes d'Ani du Musée du Caire publiées par Chabas et Amélineau; du papyrus Prisse de Paris, traduit par Virey, dont l'enseignement moral date de la Ve dynastie; peut-être même au sujet des textes des pyramides dans lesquels on pourrait voir se dessiner les premiers vagues linéaments de principes moraux.

Le chapitre XVI : Analogie entre la religion égyptienne et la religion d'Israël, et la conclusion, sont comme la dernière partie de l'ouvrage. Assurément si la religion d'Israël offre quelques ressemblances avec celle des Égyptiens les dissemblances sont plus multiples encore. On eut été heureux cependant de voir mis en relief, l'épuration que produisirent les siècles dans les cultes de l'Égypte à certaines époques surtout, traité brièvement au moins la réforme de Khou-n-aten qui fut le plus grand effort de l'Égypte pour atteindre au monothéisme. Certains points ont de telles analogies avec les idées d'Israël qu'on les croirait calqués les uns sur les autres; c'est pourquoi

1. Brugsch traite des villes consacrées à Hapi, page 484, mais non page 1538 que cite M. Ermoni.

2. Ch. XI, p. 303.

M. Breasted n'a pas hésité de mettre en regard dans une étude très bien faite sur cette question des textes bibliques et des textes de la religion d'Aten (1).

Ainsi donc l'ouvrage de M. Ermoni a une allure trop superficielle; la documentation n'est pas assez précise et laisse parfois à désirer comme je l'ai montré pour quelques endroits relevés dans le cours du volume. Il eut été nécessaire d'apporter plus de sens critique afin d'apprécier les textes à leur juste valeur. Aussi bien pourrait-on faire de nombreuses remarques à propos de la « littérature du sujet » qui devrait d'abord être plus complète. On l'a suffisamment vu déjà par ce qui précède. En nous présentant Hérodote, Diodore, M. Ermoni fait quelques restrictions, tandis qu'il accepte Plutarque tel quel. Or si Plutarque est l'auteur ancien qui nous livre le plus de renseignements sur les croyances de l'antique Égypte, ce sont surtout les idées grecques et romaines, les conceptions néo-isiaques qu'il nous a formulées. Pour son traité « De Iside et Osiride », il a essayé de puiser aux sources égyptiennes, et il fournit de précieuses indications; mais ses documents pourrait-on dire sont hésitants parfois. Il cite des auteurs qui, à part Eudoxe et Manéthon, se sont peu occupés de l'Égypte. Enfin on le soupçonne fort de n'avoir parlé du pays du Nil que par ouï dire (2). Les sources égyptiennes sont un peu mises au hasard. Le papyrus Prisse, que possède la Bibliothèque nationale à Paris, est une copie d'un original de la période memphite et doit donc être ici classé comme de cette époque. Les textes de Denderah, de Philae et d'Edfou appartiennent presque totalement à l'époque ptolémaïque et non pas à l'époque Saïte. Pourquoi aussi ne pas indiquer leur publication (3); ne pas citer des œuvres importantes pour une histoire de la religion : Daressy, *La procession d'Amon dans le temple de Luxor; Papyrus de Berlin; Das rituel für den Cultus des Göttin Maut;* M. Bouriant, G. Legrain et C. Jéquier : *Monuments pour servir à l'étude du culte d'Atonou en Égypte*, etc.; ou encore parmi les écrits : Naville : *La religion égyptienne*, Wiedeman : *Religion égyptienne*, Budge : *The gods of the Egyptians or studies of egyptian Knowledge;* Bouché Leclerq : *La politique religieuse de Ptolemée Soter et le culte de Sérapis*, etc...

Enfin et pour terminer, on pourrait souhaiter qu'un plus grand soin eût été apporté dans la composition ou l'impression du volume; les fautes n'y sont pas rares et seraient de nature à donner lieu à des méprises; ainsi en est-il du nom du dieu étranger « Bes », p. 394, et « Bisou, p. 162 »; « Aoumourisit ou du midi, l'Hermonthis des grecs », (Il faut lire Aounou), et « Aounou l'heliopolis des grecs », qui doit être opposé au précédent et rappeler Aounou-mechil ou du nord, p. 19; « Suthet qui exprime la domination sur la moitié de l'Égypte le sud et le nord et l'ensemble constitue le titre du pharaon, p. 206. Non

1. *A History of Egypt.*, 1 vol. in-4°. 1906.

2. Émile Guimet, *Plutarque et l'Égypte;* Extrait de la *Nouvelle Revue*. Paris, 1898.

3. Mariette, *Dendérah*, 4 vol. in-fol. de pl., 1 vol. de texte in-4°, Paris, 1885; Bénéditte, *Philæ*, t. XIII des *Mémoires de la mission du Caire;* Rochemonteix, Chassinat, *Edfou*; t. X. des *Mém. de la miss. du Caire*.

c'est Suten baïti, le roseau du midi et l'abeille du nord réunis qui symbolisent le royaume; « Horou miri-tooui, Horus ami de ses terres », la traduction demande Horus ami des deux terres, p. 206, etc...

Je crains fort que le volume de M. Ermoni n'ait pas toute l'utilité qu'on serait en droit d'attendre d'une telle œuvre. C'est une compilation de nombreuses choses écrites sur la matière, mais qui ne donne pas véritablement l'idée de la religion telle que la connaissaient les pharaons et leurs sujets.

M. Gayet a fait paraître un ouvrage : *Trois étapes d'art en Égypte* (1); *L'empire pharaonique, l'école d'Alexandrie, Le Khalifat arabe.* Ce n'est point de la religion égyptienne, néanmoins il est bon de signaler le volume, parce que l'auteur expose en un style clair et limpide comment les idées religieuses et funéraires ont donné naissance à l'art et comment celui-ci s'est transformé à mesure que la doctrine se modifiait elle-même aux différents stades du royaume égyptien. C'est ainsi qu'il analyse un temple de l'époque thébaine (p. 87 et seq.) pour y trouver un symbolisme analogue à celui de nos vieilles cathédrales. C'est peut-être pousser un peu loin. L'on regrette que M. Gayet n'ait pas jugé à propos de documenter ses allégations, et d'appuyer chacune de ses théories sur les monuments et les textes qui les corroborent et les étayent. La bibliographie de la fin de l'ouvrage ne peut en tenir lieu.

***

## IV. — RELIGIONS SÉMITIQUES

### I. — Religion assyro-babylonienne.

**Ouvrages généraux.**— Le P. Dhorme, O. P., professeur à l'École biblique de Saint-Étienne à Jérusalem, a publié en volume les leçons données par lui, durant l'été de 1909, à l'Institut Catholique de Paris sur la religion assyro-babylonienne et qui furent si goûtées (2). Ces leçons sont au nombre de neuf. Elles sont respectivement intitulées : les sources, la conception du divin, les dieux, les dieux et la cité, les dieux et les rois, les dieux et les hommes, la loi morale, la prière et le sacrifice, le sacerdoce. Le P. Dhorme explique dans son Avant-Propos pourquoi il a laissé à l'arrière-plan la mythologie, la magie et la divination qui ne sont que des aspects secondaires de la religion et auxquels communément on accorde beaucoup trop d'importance. Le tableau qu'il présente de la religion assyro-babylonienne est très sérieusement étudié et tous les éléments en sont ordonnés avec une rare clarté. Il était difficile d'allier une plus lucide présentation à une exposition plus dense, plus précise et munie de références plus nombreuses. La première leçon sera particulièrement goûtée. C'est un précieux résumé de l'histoire de Sumer et d'Akkad, du premier empire babylonien, de l'empire assyrien et du nouvel empire

1. Un vol. in-16, xvi-330 p., Plon-Nourrit et Cie. Paris, 1909.

2. P. Dhorme. O. P. *La religion assyro-babylonienne. Conférences données à l'Institut Catholique de Paris.* (Coll.: *Études palestiniennes et orientales)* Paris, Gabalda, 1910 ; in-12 de x et 319 p.

babylonien, où sont mentionnés, au fur et à mesure de leur apparition, les principaux documents relatifs à la religion assyro-babylonienne. Le P. Dhorme partage sur la question sumérienne les vues d'Ed. Meyer. Bien loin de représenter dans le bassin inférieur de l'Euphrate et du Tigre une population primitive que les Sémites auraient supplantée, il est plus probable que ce sont les Sumériens qui sont des envahisseurs. L'invasion sumérienne aurait refoulé vers le nord les Sémites dont les rives du Golfe Persique semblent avoir été la patrie primitive. En tout cas la religion assyro-babylonienne est purement sémitique et ne doit rien aux Sumériens, si ce n'est peut-être dans le domaine un peu extérieur de la mythologie. La leçon consacrée à la conception du divin paraît également très réussie. Le P. Dhorme y dégage les attributs caractéristiques du dieu assyro-babylonien : être supérieur, céleste, immortel et bon et y définit sommairement le rôle des principaux facteurs de la religion assyro-babylonienne : forces de la nature, astres, idée du baal, anthropomorphisme. Les morts n'étaient nullement considérés comme des dieux. Les traces de totémisme sont rares et négligeables. A signaler encore la leçon sur les dieux et les rois qui intéressera vivement les biblistes. L'aspect messianique de la royauté assyro-babylonienne est bien mis en lumière. Ce livre mérite de trouver le même bon accueil qu'ont reçu les leçons dont il est issu. Observons en terminant que le P. Dhorme, lorsqu'il veut éclairer les croyances et les rites des Assyro-Babyloniens par des analogies empruntées à d'autres religions, les demande aux systèmes religieux des peuples situés au même niveau de civilisation et se refuse absolument à aller les chercher chez les non-civilisés.

La première partie du deuxième livre du grand ouvrage sur l'astronomie et l'astrolâtrie, dont le P. Kugler, S. J., a entrepris la publication, a paru en 1909 (1). Le premier livre, publié en 1907, a valu à l'auteur, de la part d'un grand nombre d'assyriologues et d'astronomes, des témoignages très vifs d'intérêt et d'approbation. La thèse sensationnelle du P. Kugler que les Babyloniens n'avaient point connu d'astronomie proprement dite avant le VII^e siècle, a rallié les suffrages de la majorité des savants compétents. Seul le groupe panbabyloniste a protesté par la plume surtout du Dr. A. Jeremias et cette protestation, jusqu'ici du moins, a paru n'avoir pas toute la compétence désirable.

La nouvelle publication du P. Kugler comporte deux sections. La première section est consacrée à des recherches préliminaires. Elle se subdivise à son tour en deux parties. La première de ces parties s'intitule : Les bases astronomiques de la chronologie babylonienne. Dans les trois chapitres dont elle se compose, l'auteur étudie successivement les difficultés que les Babyloniens avaient à vaincre pour établir une chronologie scientifique et les ressources astronomiques dont ils disposaient, puis, en dernier lieu, il examine la question, si

1. F. X. Kugler, S. J. *Sternkunde und Sterndienst.* II Buch. *Natur, Mythus und Geschichte als Grundlagen babylonischer Zeitordnung nebst eingehenden Untersuchungen der Aelteren Sternkunde und Metereologie.* I. Teil. Münster in Westf., Aschendorff, 1909 gr. in-4° de XV et 199 p.

passionnément discutée, de savoir si les Babyloniens connaissaient ou non la précession des équinoxes. Sa réponse tout à fait catégorique est négative. L'honneur de cette découverte appartient exclusivement à Hipparque de Nicée, qui la fit vers le milieu du second siècle avant J.-C. La seconde partie, notablement plus longue, s'intitule : Examen critique de l'ancienne littérature assyrienne et babylonienne du point de vue astronomique, astrologique et philologique. Elle comprend neuf chapitres. Signalons, en dehors de celui (I) que l'auteur consacre à l'origine et à la signification (tout à fait banale) du « nombre » de Platon, les chapitres VI : Noms babyloniens des planètes, et VII : Particularités remarquables dans les noms d'étoiles. Au ch. VI, le P. Kugler combat de nouveau l'hypothèse de Hommel (1) touchant les permutations qui se seraient produites dans les noms de certaines planètes. Au ch. VII il s'applique à établir, entre autres choses : 1° que, pour l'astrologie de l'époque à laquelle appartiennent les listes de planètes qui nous sont parvenues, Ichtar-Vénus est l'épouse de Mardouk-Jupiter, c'est-à-dire Sarpanitu; 2° que la formule mul (ilu) B A N désigne non seulement Sirius mais Spica, ce qui implique que ces deux étoiles appartiennent à une même divinité qui est Sarpanitu; 3° que la constellation Virgo-Spica (l'Ichtar aux épis) n'est pas une création arbitraire mais doit son nom au fait que le lever achronique apparent de ses étoiles les plus brillantes coïncide avec les phases diverses de la croissance des céréales.

La seconde section de l'ouvrage aborde l'étude directe de l'ancienne chronologie babylonienne avec référence spéciale au royaume d'Ur. Elle se divise, comme la première section, en deux parties intitulées : Bases religieuses; Bases historiques et naturelles. Sous cette rubrique : Bases religieuses, figurent quatre chapitres d'histoire proprement dite de l'ancienne religion babylonienne : Panthéon babylonien ancien, Royauté par la grâce de Dieu, Royauté et sacerdoce, Divinisation des rois. Le P. Kugler insiste sur la distinction primitive d'Innina-Vénus et de Nana-Sirius, sur le caractère religieux du titre de patési, qui signifie vicaire du dieu national, sur l'attribution au roi de la qualité de pontifex maximus. Touchant la divinisation des rois, il formule les conclusions suivantes : 1° La souveraineté de Nippour, qui est la ville de Bel, seigneur des pays, est requise comme condition de la divinisation; 2° Cette condition ne suffit d'ailleurs pas; 3° Le titre de « roi des quatre régions » n'implique pas nécessairement la divinisation; 4° Il en va autrement du titre de « roi de la souveraineté de Bel »; 5° La divinisation s'accomplit en exécution d'un oracle divin et comporte une solennelle intronisation; 6° Le titre divin demeure strictement personnel; 7° La divinisation fut inaugurée avec Sargon et reprise avec Dun-

1. Le professeur Fr. Hommel (Munich) a traité récemment la question dans un article intitulé : *Zur Geschichte der Astronomie (Beilage der Münchner Neuesten Nachrichten,* 1910, n° 49, pp. 457-459) et dans un mémoire : *Die babylonisch-assyrischen Planetenlisten (Assyriologische und Archaeologische Studien Hermann V. Hilprecht zu seinem fünfundzwanzigsten Doktorjubiläum und seinem fünfzigsten Geburtstage gewidmet von seinen Kollegen, Freunden und Verehrern.* In-4° de xiv et 457 p. : Leipzig, Hinrichs, 1909; — pp. 178-188.) Cité dans la suite comme *A. A. S.*

gi; 8° Deux rois au moins, Dun-gi et Gimil-Sin, eurent des temples de leur vivant. La seconde section : Bases historiques et naturelles, est consacrée à étudier, en huit chapitres, les formules d'après lesquelles on désignait l'année et les calendriers. Dans un Appendice, l'auteur établit que le nombre neuf avait en Babylonie comme en Grèce une valeur symbolique.

La compétence me fait par trop défaut pour que je me risque à porter un jugement personnel sur la valeur des thèses soutenues par le P. Kugler dans ce nouveau fascicule. Jamais encore l'astrologie babylonienne n'avait été l'objet d'une étude aussi sérieuse et aussi compréhensive et en tout état de cause l'ouvrage du savant jésuite marquera une date dans l'histoire de l'orientalisme.

**Les origines.** — J'ai rapporté plus haut le sentiment de M. J. de Morgan, (p. 543) et celui du P. Dhorme (p. 565) sur les Sumériens et sur leur rôle au sein de la civilisation babylonienne. Le P. Dhorme expose en ces termes l'importance du problème sumérien au point de vue de la religion assyro-babylonienne. « Si nul ne conteste que les Babyloniens et les Assyriens appartiennent au rameau des peuples sémitiques, leur religion et leur mythologie se sont développées avec un luxe d'imagination qui contraste singulièrement avec la simplicité un peu sèche des conceptions religieuses chez les Sémites idolâtres, qu'il s'agisse de l'Arabe nomade, du Cananéen agriculteur ou du navigateur Phénicien. On a cherché à expliquer cette différence par le fait que les Babyloniens auraient reçu leurs idées religieuses d'une population non sémitique qui, vivant dès les origines dans la basse Chaldée, leur aurait légué à la fois l'écriture, l'art et la religion. Aux Sumériens reviendrait cet honneur, et il est d'importance capitale de savoir si, oui ou non, on le leur peut attribuer; car, si la réponse était affirmative, ce serait une erreur de ranger la religion assyro-babylonienne parmi les religions sémitiques, ce qui entraînerait un véritable bouleversement dans l'histoire générale des idées religieuses. » (1) Cette réponse affirmative est conçue en termes absolus, bien peu de savants sans doute sont actuellement disposés à la faire. Tout un groupe, dont M. J. Halévy est le plus actif représentant, persiste à nier l'existence d'une langue sumérienne non-sémitique. Les panbabylonistes relèguent la question sumérienne dans le domaine de l'inconnaissable et lui dénient toute espèce d'importance pratique en ce qui concerne l'histoire de la civilisation et de la religion assyro-babyloniennes. Mais ce sont là des positions extrêmes et l'on peut dire que l'existence en basse Chaldée, antérieurement à l'apparition de la première dynastie babylonienne, d'une langue et d'une population non sémitiques est communément regardée comme certaine. Ce qui reste, au contraire, très obscur, c'est l'origine, la date d'établissement en basse Chaldée, le degré de culture de ce peuple sumérien et surtout l'influence qu'il a exercée ou subie spécialement dans le domaine religieux.

Le Rév. C. J. Ball, d'Oxford, vient de soutenir la thèse directe-

1. *Op. Cit.*, p. 1. et s.

ment opposée à celle de M. J. Halévy. Dans un travail qu'il a donné au Recueil festal du professeur Hilprecht, il entreprend en effet de prouver que non seulement la langue sumérienne est une vraie langue et très ancienne et pas du tout, comme le prétend Halévy, un jargon artificiel construit par les scribes sémites, mais que cette langue sumérienne doit être considérée comme la base principale du langage sémitique et mérite d'être honorée du titre de proto-sémitique (1).

M. St. Langdon est un des assyriologues qui vont le plus loin dans le sens de cette réponse affirmative dont parlait le P. Dhorme. Rendant compte de l'étude de Ed. Meyer : *Sumerier und Semiten in Babylonien*, Berlin, 1906, dont il proclame le mérite mais dont il combat la méthode, les idées directrices et les conclusions, il écrit : « Plus nous pénétrons dans la connaissance de l'histoire de la religion babylonienne et plus clairement nous discernons tout ce qu'elle a emprunté d'essentiel aux Sumériens. Quiconque étudiera la liste de mots empruntés publiée par Leander et par moi reconnaîtra que la plupart des termes liturgiques sont Sumériens. De plus la publication d'anciens hymnes Sumériens dans *C T* XV, qui nous révèle la source réelle de maints psaumes Assyriens et Babyloniens, est une preuve convaincante de l'influence littéraire et religieuse énorme exercée sur les Sémites » (2).

Ces anciens hymnes Sumériens, édités en leur texte original par MM. Pinches, King et Thompson dans le volume XV des *Cuneiform Texts of the British Museum* et par le Dr G. Reisner dans ses *Sumerisch-Babylonische Hymnen*, M. St. Langdon vient précisément de les publier en transcription et traduction (3). Il a réuni dans cet ouvrage précieux et méritoire toute la littérature liturgique provenant de la période Sumérienne, puis les lamentations à la « parole » (amatu) d'Enlil et enfin les trois grands services liturgiques, celui de Nippour et ceux d'Isin. Parmi les pièces les plus intéressantes, l'auteur signale les psaumes I, II, XIII, XXVIII, et XXXII, où le sentiment poétique et religieux des Sumériens trouve son expression la plus haute. Les six hymnes à Tammouz, déjà traduits par M. Zimmern (4) méritent

1. C. J. Ball. *Semitic and Sumerian. A Study in Origins,* dans *A. A. S.*, pp. 33-59. — Le Dr. M. Schorr (Lemberg), dans un travail intitulé : *Das Sumerische in den Rechtsurkunden der Hammurabi-Periode* (*A. A. S.*, pp. 20-32), entreprend par contre d'établir les conclusions suivantes : 1° Les phrases et les mots sumériens dans les documents juridiques de la première dynastie babylonienne n'ont pas d'autre signification que celle d'une tradition graphique conventionelle. La langue des transactions juridiques de Samulaïl à Samsu-ditana est toujours dans la Babylonie du nord le sémitique. 2° Hammurabi qui, de Babylone, régnait non seulement sur le nord mais, à partir de la défaite de Rim-Sin, sur le sud de la Babylonie, par la publication de son Code rédigé en langue sémitique, a définitivement imprimé au royaume tout entier le caractère sémitique.

2. St. Langdon. *Sumerians and Semites in Babylonia* dans *Babyloniaca. Études de philologie Assyro-Babylonienne* publiées avec le concours de M. Streck et St. Langdon par Ch. Virolleaud, Tome II, Fasc. 3 (1908), pp. 137-161 ; citation p. 146.

3. Stephen Langdon. *Sumerian and Babylonian Psalms.* Paris, P. Geuthner, 1909 ; in-8° de XXVI et 349 p.

4. H. Zimmern. *Sumerisch-babylonisch Tamuzlieder* dans *Berichte der Philologisch-Historischen Klasse d. Königl. Sächsisch. Gesellschaft d. Wissenschaften zu Leipzig,* Bd. LIX (1907), pp. 201-252.

pareillement une attention spéciale. Il est à remarquer que bon nombre de ces pièces offrent, de façon plus ou moins accusée, le caractère de lamentations.

Dans l'Introduction (p. I-XXIII), M. Langdon expose diverses considérations intéressantes. Il importe de soigneusement distinguer le culte public et le culte privé. Ils comportent un personnel différent et ont donné naissance à deux catégories distinctes de productions littéraires. Les Sumériens classaient les hymnes ou psaumes destinés au culte public non pas d'après leur contenu mais d'après l'instrument qui servait pour l'accompagnement. — Le fait qu'une liturgie développée relative à la lamentation annuelle en l'honneur de Tammouz existait à la période Sumérienne, 3500-2000 av. J.-C., révolutionne l'histoire du culte d'Adonis. Les hymnes dont elle se compose montrent avec évidence que cette lamentation a pris naissance à la saison du dépérissement de la végétation. Une distinction très nette y est faite entre la compagne de Tammouz, Ichtar, et sa sœur Bêlit-sêri. La première doit être mise en rapport avec l'étoile Sirius dont le lever héliaque devait tomber, vers 3000 av. J.-C., aux environs du 20 juin et la seconde avec l'étoile Virgo dont le lever héliaque se produit un mois après celui de Sirius. Pendant le mois de Tammouz, dieu de la végétation (20 juin-20 juillet), Bêlit-sêri est supposée se trouver dans le monde inférieur et c'est elle, en effet, qui, dans nos hymnes, se rend dans l'Hadès et supplie son frère d'en remonter. Plus tard, Ichtar, identifiée avec la planète Vénus, absorbera Bêlit-sêri. En sa forme classique le mythe de Tammouz est manifestement astronomique. Si Tammouz et Nana (Ichtar) sont originairement des divinités naturistes, des forces de la nature, les *motifs* qui ont fait d'eux les personnages essentiels d'un grand mythe sont spécifiquement astronomiques. — La comparaison des psaumes XXX et XXXI fait ressortir le caractère respectif de Bau, qui est le type de la déesse familiarisée avec la souffrance, et de Nana-Ichtar, dame de la terreur, agent d'Enlil et personnification de sa « parole » destructrice.

De cette civilisation Sumérienne que M. St. Langdon regarde comme la mère de la culture et de la religion babyloniennes et assyriennes, M. H. de Genouillac a donné récemment une description précise et extrêmement intéressante, comme préface à sa publication, en facsimilé, transcription et traduction, d'un certain nombre de tablettes sumériennes archaïques de Tello, l'ancienne Lagash (1). M. de Genouillac, après avoir indiqué l'origine des documents qu'il publie ou

1. H. de Genouillac. *Tablettes sumériennes archaïques. Matériaux pour servir à l'histoire de la société sumérienne* publiés avec introduction, transcription, traduction et tables. Paris, P. Geuthner, 1909 ; in-folio de LXXI et 122 p. avec 41 planches en photolithographie. Les tablettes, au nombre de 50, publiées et traduites par M. de Genouillac, sont des pièces de comptabilité. Elles proviennent du fonds de Tello (trouvailles indigènes de 1902 et ss ) qui comprend plus de 1200 numéros. Soixante ont déjà été publiés par M. F. Thureau-Dangin dans son *Recueil de tablettes chaldéennes*, 1903, et vingt par M. Likhatchew de Saint-Pétersbourg, 1907. M. Allote de la Fuye a commencé la publication d'un certain nombre de ces tablettes lui appartenant dans ses *Documents présargoniques* dont deux cahiers ont déjà paru, 1908-1909.

utilise, leur place dans l'histoire, leur nature et leur répartition dans le cours de l'année, étudie successivement la famille, les fonctions civiles, fonctions des femmes, ouvriers et artisans, salaires, échanges, impôts et contributions, agriculture (élevage et culture), vie matérielle, religion (1). Ce dernier point nous intéresse particulièrement. L'article que l'auteur lui consacre comporte trois paragraphes : les dieux, les prêtres et le culte, idées et sentiments religieux. La religion de Lagash sous les princes de la dynastie d'Ur-Nina (3500-3200 av. J. C.) est substantiellement la même que celle de Gudéa, cinq siècles plus tard. Les grands dieux théoriquement occupent le premier rang mais le dieu national Ningirsu et sa famille, Bau son épouse, ses deux fils, ses filles, puis Nina et les autres divinités protectrices de Lagash tiennent dans le culte et la dévotion une place beaucoup plus considérable. Le palais du patési était le temple de Ningirsu et celui de sa femme était considéré comme le temple de Bau. Gilgamesh, sous la forme Gichgibilgemes et Humbaba, sous la forme Humma, les héros des épopées babyloniennes, apparaissent déjà dans les textes de Tello et précédés du déterminatif divin. Dumu-zi-absu (le Tammouz babylonien) est nommé, par le patési Ur-bau, *nin*, d'un nom généralement réservé aux déesses. Parmi les éléments remarquables du culte, M. de Genouillac relève les offrandes pour les statues. Il s'agit de statues dressées dans les temples et représentant des personnages humains encore vivants ou déjà morts. Des provisions fixées de nourriture étaient, semble-t-il, sacrifiées sur un autel voisin de la statue, parfois par la personne même que cette statue représentait. Au temps de Gudéa, on entretenait une lampe devant la statue. L'interprétation de ces usages est difficile. La statue paraît tenir la place du fidèle en prière, comme tous les autres objets votifs mais d'une façon plus excellente. Les offrandes auraient été apportées et sacrifiées près de la statue pour représenter symboliquement et continuer après sa mort le tribut de la piété du croyant envers les dieux. Parmi les prêtres on distingue les *sangu*, administrateurs des temples, les *abarakku* ou prophètes, les *gala*, qui avaient une fonction spéciale dans les funérailles. On pratique l'inhumation et plus rarement l'incinération. La vie religieuse réelle semble dominée moins par les conceptions de la théologie savante ou de la mythologie que par la foi aux dieux nationaux et aux dieux personnels. Deux idées sont particulièrement à remarquer dans la façon de comprendre les rapports de l'individu avec les dieux, la notion du dieu personnel et celle de la vocation divine. Le dieu personnel, qui est un être différent du « lama (lamassu) favorable » ou « bon ange », joue, au bénéfice de son protégé, de son « enfant », le rôle d'intercesseur auprès des grands dieux. Il semble que l'idée de vocation divine, très marquée dans le cas des rois, s'applique aussi aux particuliers. M. de Genouillac s'abstient, dans cette Introduction de formuler son sentiment sur l'origine et le caractère

1. M. H. de Genouillac a donné dans la *Revue Historique* (juillet-août 1909) un important article intitulé : *Une cité du bas-Euphrate au quatrième millénaire*, où il résume cette Introduction.

ethniques de la civilisation sumérienne et sur le rôle qu'il convient de lui attribuer par rapport à la civilisation babylonienne.

Il me semble indiqué d'analyser à cette place l'importante contribution donnée par le Dr H. Radau (Philadelphie) au Recueil Hilprecht (1). Au cours de l'hiver 1908-1909, le Dr Hilprecht confia au Dr Radau environ 200 tablettes provenant des fouilles de Nippour avec mission de les classer et de les publier. Quelques pièces ont résisté à toutes les tentatives de classement. Ce sont elles qui forment la base du présent travail. Après d'assez longues informations préliminaires, l'auteur formule les trois propositions que voici : 1° Les tablettes religieuses et autres appartenant à la partie ancienne de la bibliothèque de Nippour doivent être assignées à l'époque de la 2e dynastie (sémitique) d'Ur et de la 1re dynastie d'Isin (2700-2400 ou selon Hilprecht 2500-2200 av. J.-C.); 2° Les commencements de la religion babylonienne, telle qu'elle est décrite dans ces textes, avec ses rituels compliqués et sa liturgie, doivent être placés vers 5700 av. J.-C., date à laquelle la religion de Babylonie prit une forme systématique; 3° L'époque de Hammourabi fut comparativement stérile et impuissante en matière de productions littéraires et religieuses, son rôle ayant consisté principalement « in putting new values upon old coins ». Le Dr Radau consacre le reste de son étude à justifier les deux premières conclusions. A l'appui de la première, il publie une tablette sur laquelle est gravé un hymne à la louange de Nin-an-si-an-na. Cet hymne était manifestement destiné à être chanté à Nippour en la fête du nouvel an alors que se célébrait le mariage d'Ishtar et de Dagal-Ushumgal-Anna. Il appartient donc à la classe des hymnes en l'honneur de Tammouz et il nous fournit de précieux renseignements sur le rituel, les solennités et la signification de la fête babylonienne du printemps. Mais surtout il contient la preuve qu'il a été composé à l'intention de Idîn-Dagan, roi d'Isin, et pour être chanté par lui. En la même manière les autres textes, lorsqu'ils auront été publiés, révéleront leur appartenance à la 1re dynastie d'Isin ou à la 2e dynastie d'Ur. Cet hymne fournit d'autres données encore. Au sentiment de M. Radau, Ishtar et Tammouz sont des noms génériques qui dans la pièce susdite, désignent Bau ou Gula et NIN-IB. En outre Ishtar y est désignée sous le nom de Nin-an-si-an-na qu'elle portait seulement pendant le mois de Nisan. Et de fait, d'après l'hymne en question, il est manifeste que la fête d'Ishtar à laquelle il a trait était une fête du nouvel an et donc devait se célébrer le premier de Nisan. Comment expliquer alors que dans un autre document (V *R.*, 43 : 11 a. b.) le mois de la fête de Nin-si-na (= Nin-an-si-an-na) soit identifié avec le 3e mois, Sivan? Cela implique que la fête d'Ishtar à été instituée à une époque où l'année commençait avec le mois de Sivan c'est-à-dire entre 5700 et 2500 (Hommel, Winckler). Et le Dr Radau ajoute qu'on pourrait prouver semblablement que toutes les institutions religieuses de Babylone, ses liturgies, ses fêtes, tout son système de

1. H. Radau. *Miscellaneous Sumerian Texts from the Temple Library of Nippur*, dans *A. A. S* pp. 374-457.

théologie et de cosmologie, ont pris naissance à Nippour vers 5700 av. J.-C., avec Enlil comme dieu père, roi des dieux et des pays, avec Enzu (Éa) comme dieu fils et Ninlil (Nin-an-si-an-na) comme déesse mère ou épouse du dieu fils (1).

La seconde partie du travail du Dr Radau est consacrée à développer cette thèse que la religion Nippourienne a marqué de son empreinte la religion de toutes les cités babyloniennes, que les autres dieux de Babylonie sont susceptibles d'être identifiés avec les dieux de la trinité Nippourienne, que Enlil de Nippour est le dieu par excellence et son temple Ékur le sanctuaire central de la Babylonie etc. (2). A l'appui de cette thèse il publie divers textes. L'un d'eux offre le nom du Lugal-banda, désignant un dieu du Nippour. Ce terme, d'après l'auteur, serait originairement un attribut du dieu fils de la trinité Nippourienne, applicable par suite à chacun des dieux qui ont tenu ce rôle en des temps ou en des lieux divers. Pas plus que M. de Genouillac, le Dr Radau ne touche dans ce travail à l'aspect ethnique du problème Sumérien (3).

Un autre collaborateur du Dr Hilprecht, le professeur A. T. Clay, de Philadelphie, donne lui aussi son sentiment sur la provenance des Sémites de Babylonie et sur l'origine de la religion assyro-babylonienne (4). Les Sémites fixés sur les bords du Tigre et de l'Euphrate venaient non pas d'Arabie ou des rives du golfe Persique mais du pays d'Amurru. Ils sont arrivés par le nord refoulant peu à peu les Sumériens. Bien loin que la civilisation et la religion assyro-babyloniennes aient fait sentir leur hégémonie sur les pays de l'Ouest, elles-mêmes se sont élaborées en Canaan et dans toute cette partie de l'Asie riveraine de la Méditerranée. Telles que les documents cunéiformes nous les font connaître, elles représentent une combinaison de l'ancienne culture et religion d'Amurru et de la civilisation et religion des Sumériens. Le Dr Clay, pour établir cette thèse audacieuse, s'applique d'abord à réfuter la théorie panbabyloniste. C'est l'objet principal de ses Remarques préliminaires. Passant ensuite aux arguments positifs, il examine l'histoire de la création, l'institution sabbatique, la série de patriarches antédiluviens, l'histoire du déluge et pour

1. Le Dr. Radau a déjà exposé cette théorie trinitaire dans ses précédentes publications, en particulier dans ses *Letters to Cassite Kings (Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania,* Series A, vol. XVII, part. I). Elle semble jusqu'ici avoir trouvé peu d'adhérents. M. St. Langdon a écrit : « Cependant ses vues radicales (de Radau) contiennent une part de vérité ; il est certain que les Babyloniens ont développé l'idée d'un « fils de Dieu », qui devint le principe de la création. De plus ils ont personnifié la « parole » de Dieu dans la vierge mère Ishtar... » *(Expository Times,* XX (1909), n° 10, p. 458).

2. Le Dr. Radau distingue trois grandes périodes dans l'histoire religieuse du Tigre et de l'Euphrate : la période sumérienne avec Enlil, la période cananéenne ou babylonienne proprement dite avec Mardouk, la période assyrienne avec Achour, comme dieux suprêmes ou dieux pères.

3. D'après le Dr Hilprecht le culte ancien d'Enlil à Nippour est spécifiquement sumérien.

4. A. E. Clay. *Amurru : the Home of the Northern Semites. A Study showing that the Religion and Culture of Israel are not of Babylonian Origin.* Philadelphia, The Sunday School Times Co, 1909 ; in-8° de 217 p.

chaque cas il aboutit à cette conclusion que tout ce qui en ces récits et institutions n'est pas sumérien vient de l'ouest, d'Amurru. Il résume ses conclusions dans un paragraphe intitulé : La demeure primitive de la culture sémitique, c'est-à-dire le pays d'Amurru. Suivent deux chapitres plus techniques où il étudie Amurru dans les inscriptions cunéiformes et dans les inscriptions de l'Asie occidentale. Les inscriptions cunéiformes nous livrent, d'après l'auteur, sous des formes plus ou moins défigurées par les scribes sumériens, le nom du grand dieu d'Amurru transporté en Babylonie par les émigrants. Le grand dieu solaire de l'ouest s'appelait Amar ou Mar et Ur. Or ces noms se retrouvent en Babylonie, soit tels quels, soit surtout défigurés par les transcriptions dans Nergal, Marduk, NIN-IB, Urash, Shamash est un autre nom du grand dieu de l'ouest. De même Addu ou Adad, Nusku, Ishum, Sarpanitum, BU-NE-NE, Malik, Ashur, Ishtar, Anu ou Antum, Nabu, Sin, Dagan, Lahmu ou Lahamu sont des divinités occidentales. Les inscriptions et autres documents de l'Asie occidentale nous permettent d'affirmer que les Amorites étaient des Sémites et nous documentent dans une certaine mesure sur leur religion. Les Sémites de l'ouest auraient émigré en Babylonie avec leur civilisation et leur religion au cours du quatrième ou peut-être même du cinquième millénaire avant J.-C. Des appendices, où s'affirment les mêmes vues, sont consacrés à Ur des Chaldéens, au nom de Jérusalem, au nom de Sargon, au nom de NI-NIB, au nom de Yahweh.

**Les dieux.** — Le Dr Carl Frank, poursuivant ses intéressantes recherches sur les représentations figurées ou symboles des divinités babyloniennes, a établi que la charrue (erû kan-kan-na), gravée sur plusieurs koudourrous, doit être considérée comme le symbole de la déesse Gestinna (1). Gestinna correspond à la sœur de Tammouz Bêlit-sêri, « dame de la steppe ». Bêlit-sêri porte d'autre part le titre de « scribe du monde inférieur ». La réunion de ces deux prédicats pourrait s'expliquer par le fait que charrue et calame étaient faits semblablement de roseaux.

Très suggestive étude du P. Dhorme sur le dieu Nin-ib (2). Son nom sémitique serait unâstu, féminin de unâs, déformation lui-même de urâs qui est le nom du dieu Ib dont la forme Nin-ib représente le féminin. Nin-gir-su n'est qu'un titre de Nin-ib qu'il désigne comme « seigneur de Girsu », le quartier sacré de Lagash. Nin-ib, dieu chasseur et guerrier, est la constellation d'Orion. Pareillement Ba-u, parèdre de Nin-gir-su et identique à Gu-la, parèdre de Nin-ib, doit être regardée comme l'étoile Sirius (3).

Le Dr H. Zimmern nous a donné une belle monographie du dieu

1. C. Franck. *Das Symbol der Göttin Gestinna*, dans *A. A. S.* pp. 164-169.

2. P. Dhorme. *Nin-ib*, dans *A. A. S.* pp. 365-369.

3. M. Clay se prononce en faveur de la lecture EN-Mâshtu, féminin de Mâsh, à rapprocher, comme d'ailleurs Gilga-mesch, du Mash qui se lit Genèse x, 23. — Dans l'Introduction de ses *Tablettes sumériennes archaïques* (1909), p. LIII, M. de Genouillac écrit touchant Nin-ib et Nin-gir-su : « L'identification faite par les syllabaires (Br. et S. A. I.) de Ningirsu et de Ninip ne permet pas de conclusions précises pour l'époque ancienne ».

Tammouz (1). Elle comporte d'abord une étude du nom Tammouz qui dérive du sumérien Damu-zi, et de vingt-huit surnoms ou titres de ce dieu. L'un d'eux suggère une personnalité féminine et la même particularité se rencontre dans les noms ou prédicats d'autres dieux de la végétation. Sont ensuite examinés les rapports de Tammouz avec d'autres dieux. Après quoi le Dr Zimmern traite des lieux de culte de Tammouz, puis relève dans les noms théophores anciens et dans les inscriptions historiques des princes de Lagash les indices de l'existence de ce culte dès la plus haute antiquité. A l'époque des rois d'Ur et de la dynastie d'Agadé, un mois s'appelle « le mois de la fête du dieu Tammouz ». Tammouz appartient au panthéon sumérien le plus ancien et c'est aux premiers siècles de la période sumérienne que son culte a joué le rôle le plus important. A l'époque babylonienne et assyrienne, Tammouz et son culte ont presque disparu de la religion officielle et s'ils survivent c'est surtout dans la piété populaire. Les paragraphes qui suivent sont consacrés aux hymnes liturgiques en l'honneur de Tammouz, aux mythes de Tammouz et à ses fêtes. Le Dr Zimmern se demande en terminant si Tammouz, qui est un dieu de la végétation, a subi le sort commun des divinités babyloniennes et a été revêtu d'un caractère astral. La réponse est affirmative. On lui attribuait une étoile fixe qui est à chercher dans la région des poissons ou du bélier.

**Mythes et Légendes.** — Le Dr H. Schneider, privat-docent de philosophie à l'université de Leipzig (2), s'est appliqué à retracer l'évolution subie au cours de l'histoire babylonienne par le poème de Gilgames (3). Trois étapes principales du mythe peuvent être distinguées. La première nous est révélée par le sceau de Sargon l'ancien, la seconde par un fragment épique du temps de Hammourabi, la troisième par le grand poème en douze chants trouvé dans la bibliothèque d'Assurbanipal. Dans ce grand poème lui-même plusieurs strates seraient reconnaissables au jugement de l'auteur. Le sixième et le onzième chants pourraient être contemporains de la première dynastie de Babylone, les autres chants postérieurs à cette dynastie. Le poème aurait reçu sa forme définitive d'un prêtre nommé Sin-likiunninni, vers la fin du deuxième millénaire. Le Dr Schneider entreprend de déterminer les caractères essentiels du mythe à chacune de ces étapes. La forme initiale est naturellement la plus intéressante. D'après le Dr Schneider, le personnage humain figuré sur le cachet de Sargon serait un dieu Gish à identifier avec Ningishzida. Le taureau serait Sargon lui-même auquel le dieu fait boire l'eau de la vie. Cette exé-

1. H. Zimmern. *Der babylonische Gott Tamuz* (*Abhandlungen d. philologisch-historischen Klasse d. königl. Sächsischen Gesellschaft d. Wissenschaften* Bd. XXVII, n° XX). Leipzig. Teubner. 1909; in-4° de 40 p.

2. Cfr. *Rev. d. Sc. Ph. et Th.* 1910, p. 152.

3. H. Schneider. *Zwei Aufsätze zur Religionsgeschichte Vorderasiens.* II. *Die Entwicklung des Gilgameschepos* (*Leipziger Semitistische Studien* hgg. von A. Fischer u. H. Zimmern, V, 1). Leipzig, Hinrichs, 1909 : in-8° de 84 p. — pp. 42-84.

gèse aventureuse conduit l'auteur à de copieux développements sur le dieu Ningishzida, sa personnalité, ses attributs, son rôle, son successeur et héritier Tammouz, etc. Le fragment épique du temps de Hammourabi célèbre encore le dieu Gish tandis que le grand poème postérieur ne connaît plus que le héros Gilgames. Le Dr Schneider analyse ce poème, le compare aux données plus anciennes et marque ce qu'il contient de nouveau. Il y découvre : 1° un antique noyau mythique; 2° une composition philosophique; 3° une rédaction savante préoccupée d'harmoniser. Le Dr Schneider procède à ces périlleuses opérations d'exégèse et de critique littéraire avec une sécurité et une audace qu'un spécialiste, et il n'en est pas un, n'y porterait peut-être pas à ce degré.

Le Dr Hilprecht a récemment publié une version nouvelle de la légende babylonienne du déluge (1). La tablette sur laquelle elle est gravée et qui provient de Nippour est malheureusement fort endommagée. Quatorze lignes seulement subsistent et plusieurs en mauvais état. Ce n'en est pas moins un document sensationel étant donné, en particulier, son antiquité. Le Dr Hilprecht estime que cette tablette aurait été écrite vers 2100 av. J.-C. (2). La particularité la plus remarquable de cette nouvelle version consiste en ce que c'est le même dieu, semble-t-il, qui déchaîne le déluge et qui sauve l'homme de son choix.

**Expansion des cultes babyloniens.** — Le Dr Max Freiherr von Oppenheim a raconté, dans un fascicule de la collection *Der Alte Orient*, le voyage qu'il fit, en 1899, de Beyrouth à Tell Halaf et exposé les résultats des recherches et fouilles sommaires auxquelles il se livra en cette dernière localité (3). Tell Halaf, situé sur le Chabour, affluent de l'Euphrate, appartient au domaine de l'ancien royaume de Mitani. Le Dr von Oppenheim y a reconnu les ruines d'un palais au milieu desquelles gisent diverses représentations divines. Palais et figures semblent devoir être assignés au second millénaire av. J.-C., et rattachés à la civilisation héthéenne (4). Les deux pièces les plus intéressantes sont un relief représentant un dieu qui doit être le dieu héthéen Teschup (Ramman-Adad) et surtout le buste d'une déesse voilée qui est certainement Ichtar. L'auteur explique cette représentation

1. H. Hilprecht *The earliest Version of the Babylonian Deluge Story and the Temple Library of Nippur (The Babylonian Expedition of University of Pennsylvania.* Series D. vol. v. fasc. 1). Philadelphia. published by the University of Pennsylvania. 1910 ; in-8° de ix et 65 p. Cfr. dans *The Expository Times*, xxi, n° 8. pp. 364-369. les études des professeurs Th. G. Pinches (Londres) et Fr. Hommel (Munich) sur cette publication.

2. M. A. T. Clay est d'avis que la tablette portant cette nouvelle version de l'histoire du déluge appartient non pas au temps de Hammourabi mais à l'époque kassite ; Cf. *The Exp. Times, loco cit.*, p. 367.

3. Max Freiherr von Oppenheim. *Der Tell Halaf und die verschleierte Göttin* (*Das Alte Orient*, x, 1). Leipzig, Hinrichs, 1908 ; brochure in-8° de 43 p. avec carte et illustrations.

4. Le Dr. H. Winckler a émis un avis semblable dans *Keilinschriften und as Alte Testament*, dritte Auflage, 1 Hälfte, p. 27.

d'Ichtar à l'aide des différents mythes qui la concernent elle-même ou des divinités apparentées, (descente aux enfers d'Ichtar, mythe de Persephonè, mythe d'Adonis, etc.). Tell Halaf serait à ajouter aux centres principaux déjà connus du culte d'Ichtar : Uruk-Erek et Akkad, Ninive et Arbèles.

## 2. — Cultes Phéniciens et Syriens.

Je ne connais pas, dans ce domaine, de travaux étendus, mais certaines découvertes valent d'être signalées.

M. Ph. Berger a entretenu l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, à la séance du 25 février 1910, d'un nouveau fragment de tarif des sacrifices, que M. Saumagne a trouvé à Carthage dans sa propriété (1). Ce texte, très soigneusement gravé sur une pierre lithographique bien polie, porte à cinq les tarifs puniques des sacrifices que nous connaissons. Quatre de ces tarifs proviennent de Carthage et un de Marseille. Le tarif découvert par M. Saumagne répond, mot pour mot, au premier tarif trouvé à Carthage et qui est maintenant au British Museum. Cette identité tendrait à prouver, d'après M. Ph. Berger, l'existence d'une sorte de rituel phénicien très analogue au Lévitique juif. Les tarifs qui ont été découverts en seraient des extraits plus ou moins modifiés selon les circonstances et destinés à être affichés à la porte des temples.

M. E. Vassel a lu, devant la même Académie, un travail consacré à l'inscription punique publiée en 1907 par M. Ph. Berger et dans laquelle il est question d'une prêtresse du nom de Hanniba'al, prêtresse de Coreva (2). Son mari s'appelait Bod-Melqart et il était fils de Qart-Yaton, fils lui-même de Qart-Machal. D'après M. Vassel, Qart serait une abréviation de El-Qart ou Ba'al-Qart qui a pour traduction quasi littérale Genius Carthaginis. L'opinion qui voit dans Tanit le Génie de Carthage serait à abandonner.

J'ai déjà mentionné dans cette Revue (3) l'inscription grecque trouvée à Délos en août 1907 et qui a fait, de la part de M. Clermont-Ganneau, l'objet d'une communication à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (4). En voici de nouveau la traduction : « A Zeus Ourios, à Astarté Palestinienne et à Aphrodite Uranie, divinités exauçantes, Dâmon, fils de Démétrius, originaire d'Ascalon, ayant été sauvé des pirates (a fait cet ex-voto). Il n'est pas loisible d'offrir en sacrifice de la chèvre, du porc, de la vache. » Aphrodite Uranie est, d'après Hérodote, la déesse d'Ascalon. Uranie est ici distinguée d'Astarté Palestinienne. M. R. Dussaud s'est demandé si cette Astarté Palestinienne ne serait pas l'Astarté Syrienne, Atargatis, la Dercéto d'Ascalon? (5).

1. Cfr. *Journal des Débats*, 27 février 1910.

2. Dans les *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1909, p. 259 (Paris, A. Picard).

3. Cfr. *Rev. d. Sc. Ph. et Th.*, 1910, p. 87, note 3.

4. Dans les *Comptes Rendus de l'Ac. des I. et B.-L.*, 1909, p. 307 et s.

5. Cfr. *Revue de l'Histoire des Religions*, juillet-août 1909, p. 129.

Les fouilles pratiquées à Rome sur l'emplacement d'un temple syrien au Janicule, sous la direction de MM. G. Nicole et G. Darier, et aux frais de M. H. Darier, ont donné d'intéressants résultats, qui ont fait, de la part des deux savants susdits, l'objet d'une publication soignée et parfaitement illustrée (1). Un premier temple syrien aurait été édifié en ce lieu dans la seconde moitié du IIe siècle. Détruit dans la seconde moitié du IIIe siècle, il aurait été rebâti vers l'an 300 et n'aurait disparu que sous les coups du christianisme triomphant. On a trouvé parmi les décombres, en plus d'une statue représentant Dionysos adolescent et d'une autre figurant un roi égyptien divinisé, la statue d'une divinité orientale autour de laquelle s'enroule un serpent. Cette statue, haute de 47 cent., en bronze doré, avait été placée sous l'autel, en guise, semble-t-il, de consécration. Dans l'abside, sous une statue mutilée qui paraît être un Hadès, se trouvait, disposé dans un petit ossuaire un crâne humain. Le syncrétisme du culte célébré en ce temple est très accentué.

M. P. Gauckler a consacré plusieurs études à ces découvertes (2). Il s'est attaché particulièrement à interpréter l'idole au serpent « L'idole, écrit-il, est engainée comme une momie. Un dragon à crête dentelée en fait *sept* fois le tour, remontant en spirale de gauche à droite, la queue serrée contre les talons en arrière, la tête appliquée contre le crâne, et dardant en avant au-dessus du front de la déesse. Entre les circonvolutions du monstre, sept œufs de poule avaient été déposés sur le corps, rangés en une ligne unique qui monte des pieds jusqu'au cou. En pourrissant ils ont éclaté. » Cette idole représenterait la naissance d'Atargatis que la pression du serpent ferait sortir de l'œuf (la gaine). M. Gauckler confirme cette exégèse par le texte connu d'Arnobe : « Ovorum progenies dii Syrii » (Arn. I, 36). Les sept œufs symboliseraient les septs degrés d'initiation qui sont eux-mêmes en rapport avec les sept espaces planétaires. La statue mutilée trouvée dans l'abside serait non pas un Hadès mais un baal syrien.

M. F. Cumont qui vient de donner une nouvelle édition de son beau livre sur les religions orientales dans le paganisme romain (3) a publié deux Mémoires sur la théologie solaire et le mysticisme astral dans l'antiquité (4). Dans le premier, il se demande sur quel fondement

---

1. G. Nicole et G. Darier. *Le sanctuaire des dieux orientaux au Janicule.* Rome, Cuggiani, 1909 ; in-8° de 90 p., avec 15 planches hors texte et 42 figures dans le texte.

2. P. Gauckler. *Le couple héliopolitain et la triade solaire dans le sanctuaire syrien du Lucus Furrinae, Mélanges d'archéologie et d'histoire* publiés par l'École française de Rome, pp. 239-267, Rome, Cuggiani, 1909. — *La nativité de la déesse syrienne Atargatis, Comptes rendus de l'Ac. d. I. et B.-L.*, 1909. — *Les trois temples superposés du Lucus Furrinae, Comptes rendus,* etc, 1909. Tous ces Mémoires ont été tirés à part.

3. F. Cumont. *Les religions orientales dans le paganisme romain,* 2me éd. Paris, Leroux, 1909 ; in-12 de XXVI et 431 p. (au lieu de XXII et 333 p.) Un index alphabétique a été ajouté et les notes développées.

4. F. Cumont. *La théologie solaire du paganisme romain.* (Extrait des *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des I. et B.-L.*, tome XII, IIme partie). Paris, Klincksieck, 1909 ; in-4° de 33 p. — *Le mysticisme astral dans l'antiquité,*

théologique repose cette hégémonie du dieu solaire d'origine syrienne, dont le culte, dès l'époque d'Aurélien, obtint la prééminence sur tous les autres au sein du paganisme romain. Ce fondement théologique, c'est tout un système de spéculations naturistes, astronomiques, philosophiques, relatives au rôle cosmique du soleil. « Si l'on embrasse d'un coup d'œil, écrit-il, l'ensemble de cette tradition, on sera frappé de la puissance de cette théologie solaire, fondée sur d'antiques croyances des astrologues chaldéens, transformée à l'époque hellénistique sous la double influence des découvertes astronomiques et de la pensée stoïcienne et qui agit à travers les siècles sur les diverses manifestations de la vie religieuse de l'empire romain. Ce système est l'œuvre commune des prêtres et des philosophes de Mésopotamie et de Syrie; dans les temples de ces pays, il prédomina probablement depuis la période des Séleucides, et il amena partout la transformation des Baals locaux en divinités héliaques. De l'Asie, il passa en Europe, où il se répandit dès le début de notre ère, propagé à la fois par les disciples de Posidonius et par les mystères exotiques. Quand au IIIe siècle, Héliogabale cherchait à Émèse et qu'Aurélien trouvait à Palmyre un dieu solaire qu'ils pussent substituer au vieux Jupiter anthropomorphe, délaissé par ses adorateurs, ils reconnaissaient la supériorité sur l'idolâtrie romaine de cette religion cosmique de l'Orient que les réflexions des théologiens avaient élevée jusqu'à une sorte de monothéisme. La même race sémitique qui a provoqué la chute du paganisme est aussi celle qui fit l'effort le plus puissant pour le sauver. »

Le second Mémoire n'est pas moins intéressant. M. Cumont y analyse les caractères de ce mysticisme dont sont imprégnées les conceptions religieuses d'origine orientale, qui envahirent, vers le début de notre ère, le monde occidental et que les savants adoptèrent en tant qu'essai d'explication scientifique du monde, les masses en tant que mystères. Il insiste sur le caractère savant de ce système religieux et mystique, qui porte tout particulièrement l'empreinte de la pensée de Posidonius d'Apamée (IIe siècle av. J.-C.). Le mysticisme astral « fut la cause psychologique de la dernière restauration officielle du paganisme ». Il fut la forme ultime revêtue par les sentiment religieux, de même que les doctrines auxquelles il est lié furent le terme dernier de la spéculation théologique dans le monde antique.

Malgré que l'analyse en soit réservée à un autre Bulletin, je tiens à mentionner ici, en la rapprochant des beaux travaux de M. Cumont auxquels elle doit beaucoup, la pénétrante et suggestive étude de notre collaborateur le P. B. Allo sur l'Évangile en face du Syncrétisme païen (1). Son livre est un de ceux qui méritent tout particulièrement d'être lus sur le sujet qu'il traite.

---

extrait des *Bullelins de l'Académie royale de Belgique*, Classe des Lettres, n° 5, pp. 256-286 ; Bruxelles, Hayez, 1909.

1. B. Allo, O. P. *L'Évangile en face du Syncrétisme païen* (Coll. *Études de philosophie et de critique religieuse.*) Paris, Bloud, 1910 ; in-16 de xxi et 198

## 3. — Religions anciennes de l'Arabie. Islam.

**Ouvrages d'introduction.** — Sous ce titre je crois utile de mentionner d'abord deux intéressantes brochures où M. Weber a retracé l'histoire des expéditions scientifiques dans le sud de l'Arabie. La première de ces brochures rapporte et apprécie les voyages effectués de 1508 à 1882 (1). L'ère des explorations s'ouvre par le voyage de l'italien Lodovicho di Barthema (1508) et par celui du français de la Grelaudière (1512). Les expéditions les plus fructueuses pour l'histoire ancienne de l'Arabie sont, en ce qui concerne cette période, celles du pharmacien français Joseph Arnaud et de M. Joseph Halévy. Arnaud, le premier, visita, en 1843, Marib capitale de l'antique royaume sabéen. Il rapporta la copie de 56 inscriptions qui permirent à l'orientaliste Fulgence Fresnel de jeter les bases du déchiffrement des textes sabéens et himyarites. M. J. Halévy, chargé d'une mission par le gouvernement français, débarqua à Aden en 1869 et, parmi beaucoup de difficultés, réussit à copier 686 inscriptions. La seconde brochure est consacrée aux voyages d'Édouard Glaser, l'éminent orientaliste décédé en 1908 (2). Le Dr Weber y raconte les expéditions multiples du courageux arabisant (1882-1894) et donne un aperçu des importants documents qu'il en a rapportés. De ces documents, demeurés jusqu'à ce jour en grande partie inédits, le professeur Fr. Hommel vient de dresser un inventaire complet. Il est vraisemblable qu'ils ne tarderont pas à être publiés.

Le Dr M. Hartmann, professeur au Séminaire des langues orientales de Berlin et président de l'Orient-Komitee, a publié une copieuse étude sur la question arabe (3). A côté de renseignements, appréciations et pronostics sur l'état présent et les destinées des peuples de langue arabe, son livre contient une histoire documentée et sobre d'hypothèses de l'Arabie ancienne. L'auteur se propose d'atteindre un public assez étendu et la composition de son ouvrage s'en ressent. Le texte proprement dit est constitué par les 92 premières pages où, après une courte introduction, il expose ses vues touchant l'Arabie ancienne, l'Arabie moyenne ou médiévale et l'Arabie nouvelle. Tout le reste du volume, c'est-à-dire les pages 93-624, est constitué par des recherches spéciales et techniques, des notes, des additions. C'est d'ailleurs la partie la plus intéressante.

Autrefois comme aujourd'hui, les Arabes occupaient non seulement l'Arabie proprement dite mais de vastes régions situées au nord, au nord-ouest et à l'est et que l'auteur désigne sous le nom de l'Arabie du nord. Sur l'immense territoire de cette Arabie du nord, il distingue trois groupes principaux de peuples : un groupe araméen (Teimâ, etc.); un groupe yéménite (Tamoudéens, Minéens d'el'Ela, Lihyanites,

1. O. Weber *Forschungsreisen in Südarabien bis zum Auftreten Eduard Glasers.* (*Der Alte Orient.* VIII, 4). Leipzig. Hinrichs, 1907 ; in-8° de 34 p.

2. O. Weber. *Eduard Glasers Forschungsreisen in Südarabien* (*Der Alte Orient*, X, 2). Ibid., 1909 ; in-8° de 32 p.

3. M Hartmann. *Der islamische Orient.* Band II. *Die arabische Frage mit einem Versuche der Archäologie Jemens.* Leipzig, Haupt, 1909 ; in-8° de X et 685 p.

Safatéens, Lakhmides, Ghassanides); un groupe arabe ou bédouin (Palmyre, Ituréens, Nabatéens). Ces peuples étaient en grande partie nomades. L'Arabie du sud, en revanche, était habitée par des populations sédentaires : Minéens, Sabéens, Himyarites.

M. Hartmann concentre son attention et ses recherches sur l'Arabie du sud. En premier lieu son histoire politique. Le royaume Minéen, dont MM. Winckler, Hommel, etc., reportent la fondation fort avant dans le deuxième millénaire, serait au jugement de l'auteur d'origine beaucoup plus récente. En tout cas, les rois Minéens les plus anciens, dont l'existence nous soit certifiée par des textes, appartiennent au début du VII^e siècle av. J.-C. Nous pouvons suivre la série de ces rois de Ma'in jusque vers 230. Le royaume Sabéen existait avant la disparition du royaume Minéen. Gouverné d'abord par des Moukarrab, il l'est ensuite par des « rois de Saba » qui gardent le pouvoir jusque vers le début de l'ère chrétienne. A cette date les Hamdanides entrent en scène avec le titre de « rois de Saba et princes de Raidan ». Enfin, vers 280 av. J.-C., un personnage s'intitule « roi de Saba, prince de Raidan, de Hadramôt et de Jamanat. » En 525 le royaume de Saba succombe définitivement sous les coups des Abyssins. D'autres principautés sont mentionnées par les textes : Qataban, Hadramôt, Haram, etc.

M. Hartmann aborde ensuite l'étude de l'organisation sociale, de la vie économique, de l'état politique des Arabes du sud. La participation au même sang constitue le lien social par excellence. La constitution de la famille, qui est la cellule mère de tous les groupements postérieurs, n'offre rien de bien particulier. La monogamie est la règle, surtout parmi les nobles. Rien n'est venu confirmer l'anecdote de Strabon (XVI, 4, 25) touchant l'existence de la polyandrie. La moralité semble être l'objet d'un contrôle assez rigoureux et des peines sévères sont portées contre les délinquants. On rencontre cependant des hiérodules. Du développement de la famille naît la « parenté », qui représente le second degré de l'organisation sociale. La tribu, formée d'aprés des principes encore mal connus, constitue le troisième. A la tête de la tribu figure généralement un chef qui a le titre de roi. La vie économique est caractérisée par une culture développée et minutieusement réglementée, par l'élevage, surtout du bœuf et du chameau. La propriété du sol est aux mains des nobles qui en confient l'exploitation à la plèbe réduite en un servage voisin de l'esclavage. Le commerce était très actif, en particulier le commerce de transit pour les parfums et aromates. Les villes sont nombreuses. Le trait le plus saillant de la situation politique est la perpétuelle rivalité qui existe entre le roi et les nobles. Le gouvernement est pourvu, d'autre part, d'organismes stables et savants qui jouent un rôle dans la confection des lois, l'administration, etc. Une organisation militaire régulière est mentionnée. Le caractère féodal de la société arabe est très marqué. Le professeur Hartmann renvoie à une publication postérieure l'étude détaillée de la vie religieuse. Attar, le dieu de l'étoile du matin (Vénus) et Sams, la déesse du soleil, recevaient un culte universel. Le dieu-lune ne bénéficiait, par contre, que d'hommages restreints, localisés.

Au jugement de l'auteur, l'influence assyrienne, a été nulle dans

l'Arabie du sud. Celle des Araméens est au contraire très reconnaissable. Il regarde comme peu vraisemblable l'hypothèse de Winckler d'après laquelle tous les Sémites seraient sortis de l'Arabie du sud, par émigrations successives et quasi régulières.

**Controverse Minéo-Sabéenne.** — La découverte à Délos d'une dédicace minéo-grecque au dieu Minéen Wadd et la publication de ce document par M. Clermont-Ganneau dans les *Comptes-Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 1908, pp. 546-560, ont fait entrer la controverse Minéo-Sabéenne dans une phase nouvelle et décisive (1). Le savant Maître concluait ainsi son étude : « Il ne me reste plus, en terminant, qu'à indiquer d'un trait, sans prétendre dans cette note sommaire en mesurer toute la portée, la donnée capitale que notre inscription bilingue introduit dans l'histoire générale de l'Orient antique. A vrai dire, c'est là ce qui constitue sa principale valeur. D'après une doctrine qui est très en faveur surtout dans l'école allemande et qui compte parmi ses adhérents MM. Glaser, Hommel, Winckler, Weber, etc., le royaume minéen, antérieur au royaume sabéen, aurait été supplanté par celui-ci et aurait disparu vers la fin du VIIIe siècle avant notre ère. Or, voici que surgit aujourd'hui un document irrécusable attestant l'existence au IIe siècle, de Minéens qui rendent officiellement hommage sur la terre étrangère à leur dieu suprême, au dieu « des Minéens »... et aux autres divinités « minéennes »... Ils affirment ainsi par conséquent, de la façon la plus expresse, qu'ils ont encore pleine conscience et pleine jouissance de leur nationalité. Si à ce moment la nationalité minéenne était chose abolie depuis cinq siècles au bas mot, ainsi que le prétend la théorie préconisée en Allemagne, comment concevoir que ces Minéens avérés s'en réclament aussi catégoriquement? Sur cette doctrine aventureuse on a voulu naguère édifier tout un système d'hypothèses, intimement liées aux plus graves problèmes de l'exégèse biblique. Tout cet échafaudage se trouve singulièrement ébranlé par l'intervention de l'élément nouveau que nous apporte la bilingue de Délos... »

L'inscription de Délos à déjà donné naissance à toute une littérature. Les *Mélanges Hartwig Dérenbourg* (1909) renferment trois Mémoires la concernant. Le professeur Fr. Hommel (2) a découvert un moyen ingénieux d'échapper aux conséquences que formulait tout à l'heure M. Clermont-Ganneau. Sur l'autel de Délos le texte minéen serait bien antérieur à la dédicace en langue grecque. Et pour rendre plausible cette conjecture, il entreprend d'établir l'existence, à l'époque ancienne, entre la Grèce, l'Asie Mineure et la côte sud-arabique, de relations suivies. Léto et Apollon seraient des divinités sud-arabiques importées en Grèce. Léto n'est autre qu'al-Lât et Apollon est une répli-

1. Sur cette controverse lire l'article du R. P. Lagrange : *La controverse minéo-sabéo-biblique,* dans *Revue Biblique*, 1902, pp. 256-272.

2. Fritz Hommel. *Südarabien und Griechenland,* dans *Mélanges Hartwig Dérenbourg* (Paris, Leroux, 1909 ; in-8° de 466 p.), pp. 175-185. Cfr. du même auteur : *Zu der auf der Insel Delos gefundenen Inschrift : Hubal-Habel-Apollon,* dans *Orientalistische Literatur-Zeitung,* 1909, n° 2, col. 59 et s.

que de Hubal-Wadd, le dieu lune. Dionysos aussi serait d'origine arabe. Il est douteux que M. Hommel soit suivi dans cette voie (1).

M. O. Weber aboutit à la même conclusion que le professeur Hommel mais par d'autres voies et moins audacieuses (2). L'inscription de Délos n'est pas véritablement bilingue; le texte grec n'est pas la traduction du texte minéen. Le premier, surtout, est notablement postérieur au second. Il représente une sorte d'étiquette archéologique qu'un Grec, retrouvant l'autel minéen longtemps après son érection, fit placer sur le bloc de pierre, pour préciser sa provenance et sa destination primitive. Et comme le texte minéen n'offre rien qui permette de lui assigner une date, l'autel de Délos n'apporte aucune lumière nouvelle touchant la chronologie du royaume Minéen. Le Dr Weber conjecture cependant que les personnes auxquelles est due l'érection de cet autel étaient originaires d'el-Ola. Le fait que l'inscription ne contient aucune mention d'un roi des Minéens suggère que le royaume de Ma'in n'existait plus. Mais ce n'est là, observe-t-il, qu'une conjecture sans beaucoup de solidité.

Le sentiment du professeur D. H. Müller était particulièrement intéressant à connaître. On sait que l'éminent orientaliste viennois n'admet pas la théorie qui fait du royaume Minéen le contemporain des Hyksos. L'interprétation qu'il donne de l'inscription de Délos est conforme dans les grandes lignes à celle qu'à proposée M. Clermont-Ganneau (3). Cette inscription est vraiment bilingue. Les deux textes minéen et grec sont contemporains et remontent au début du IIe siècle av. J.-C. Le texte grec pourrait avoir été gravé par ordre du clergé du temple où l'autel était érigé. Toutefois les conclusions que M. Clermont-Ganneau tire de ce document lui paraissent excessives. Il prouve simplement qu'au IIe siècle il y avait encore des groupements Minéens, gardant leur langue et leur culte, mais non pas que le royaume Minéen existait toujours. Aussi bien M. Clermont-Ganneau manifeste-t-il une tendance peu justifiée à enfermer dans des limites chronologiques très étroites l'évolution des royaumes Minéen et Sabéen. Il n'est pas exact de dire que l'écriture Sabéenne n'offre pas trace, ou à peu près, d'évolution.

Signalons, avant de clore cette section, que le beau volume où les PP. Jaussen et Savignac, O. P. ont exposé les résultats obtenus au cours de leur première mission archéologique en Arabie (printemps de 1907) renferme quatre inscriptions minéennes, dont trois sont inédites (4).

---

1. Cfr. cependant R. Eisler : *Kuba-Kybele* dans *Philologus*. Bd. 68, Heft 1 et 2, pp. 118-151 ; 161-209, où des vues semblables sont défendues.

2. O. Weber. *Zur minäisch-griechischen Inschrift von Delos* dans *Mélanges H. D.*, pp. 211-220. Cfr. du même auteur : *Zum minäischen Altar von Delos* dans *Orient. L.-Z.* 1909, n° 2, col. 60-65.

3. D. H. Müller. *Die minäisch-griechische Inschrift von Delos* dans *Mélanges H. D.*, pp. 197-209.

4. RR. PP. Jaussen et Savignac. *Mission Archéologique en Arabie* (Mars-Mai 1907). *De Jérusalem au Hedjaz. Médâin-Sâleh.* Paris, Leroux, 1909 ; grand in-4° de XIV et 507 avec 228 figures dans le texte et 41 planches hors texte. L'ouvrage com-

**Religion des anciens Arabes.** — La partie la plus considérable et sans doute la plus importante de l'ouvrage des PP. Jaussen et Savignac consiste : 1° en 201 inscriptions nabatéennes recueillies surtout à Médâin-Sâleh, l'ancienne Hégrâ des Nabatéens et dont un certain nombre sont inédites (pp. 141-250); 2° dans une précieuse étude d'ensemble sur les monuments funéraires et religieux de Médâin-Sâleh (pp. 301-441). Sans rien apporter d'essentiellement nouveau, les documents recueillis et étudiés par les deux professeurs de l'École pratique d'études bibliques de Jérusalem, enrichissent néanmoins de façon notable l'histoire de la religion des Nabatéens. Ainsi qu'en témoignent les inscriptions gravées sur leurs parois, les tombeaux les plus remarquables de Médâin-Sâleh remontent au règne glorieux d'Arétas IV (9 av. J.-C. — 40 ap. J.-C.), qui vit la splendeur de Hégra, Les figures et ornements dont ils sont décorés : vases, mascarons accostés de deux serpents, aigles, étoile à six branches entre deux animaux, des lions, semble-t-il, sphinx, ont bien des chances d'être des symboles religieux. Le principal monument religieux de Médâin-Sâleh semble avoir été cette grande salle creusée dans le roc à l'entrée d'une gorge étroite et à laquelle les Arabes donnent le nom de Diwân. On n'a pas trouvé de haut-lieu semblable à celui de Pétra. D'autres sanctuaires moindres sont signalés et étudiés à côté du Diwân qui est l'objet d'une description minutieuse. L'examen des monuments religieux de Médâin-Sâleh confirme l'impression qu'on a déjà retirée de l'étude des autres lieux de culte nabatéens. « Le site des installations cultuelles révèle toujours une préoccupation identique plus déterminée que leur aménagement : celui-ci varie beaucoup, celui-là est infailliblement en harmonie avec la nature et, suivant le cas, pittoresque, mystérieux ou grandiose... Le sanctuaire nabatéen nous apparaît, dès lors, beaucoup moins comme une installation officielle, un rendez-vous où le peuple et ses dieux pouvaient entrer en contact à des jours de solennités conventionnelles, que comme un centre petit ou grand de manifestation permanente de la majesté divine. On viendra là individuellement ou par groupes apporter son offrande, ou l'hommage de sa prière; et à quelque moment que ce soit, en pénétrant dans ces retraites, on se sentira dans une atmosphère de beauté riante ou sauvage, de calme et de mystère qui est tout ce que le sentiment religieux peut rencontrer de plus propice à son épanouissement. »

M. Ditlef Nielsen, de Copenhague, à qui nous devions déjà un beau travail sur le culte du dieu lune chez les anciens Arabes (1), a donné aux *Mélanges H. Derenbourg* un mémoire sur la triade divine

---

prend 4 parties : I. Itinéraire ; II. Épigraphie ; III Archéologie ; IV. Notes Ethnographiques Cette dernière section forme une importante addition aux *Coutumes des Arabes au pays de Moab* du P. Jaussen. Les PP. Jaussen et Savignac ont été chargés d'une nouvelle mission en Arabie par la Société française des Fouilles Archéologiques. Ils ont pu cette fois atteindre Teima et el-Ela, dont l'accès leur avait été interdit lors de leur premier voyage Un second volume est en préparation qui promet d'être plus intéressant encore que celui-ci.

1. D. Nielsen. *Die altarabische Mondreligion und die mosaische Ueberlieferung.* Strasbourg, Trübner, 1904 ; in-8° de 221 p.

des Arabes du sud (1). Les inscriptions minéennes, sabéennes et autres nous mettent en présence d'une multitude de noms divins et la première impression que l'on éprouve est une impression de confusion. Bientôt cependant l'on remarque, à la fin des textes dédicatoires, le retour habituel d'une formule comprenant cinq noms divins, d'ailleurs variables. L'étude comparée de ces formules, d'abord dans les inscriptions sabéennes qui sont les plus abondantes et les plus claires, puis dans les textes qatabaniques, minéens et hadramôtiques, conduit M. Nielsen aux deux conclusions suivantes. Le dieu de l'étoile du matin (Vénus) est désigné par un nom unique et le même dans toute l'Arabie du sud (Attar). Au contraire la déesse du soleil et le dieu lune sont désignés chacun par deux noms et qui varient selon les localités. Mais si on tient compte de ces faits, il devient manifeste qu'une triade de caractère astral formait le fond commun du panthéon sud-arabique.

Le Dr O. Weber a étudié les représentations figurées, de divers genres, gravées sur les monuments sud-arabiques (2). Dans un grand nombre de cas, l'interprétation symbolique, mythologique, lui paraît s'imposer, qu'il s'agisse de figures humaines ou animales ou bien de ces signes, semblables aux lettres de l'alphabet, qui résistent à tous les essais de lecture et de déchiffrement. Plusieurs de ces figures et de ces signes seraient à rapprocher des symboles inscrits sur les koudourrous : dragons, serpents, etc.

Signalons en terminant dans les *Mélanges H. Derenbourg* l'essai où le professeur I. Goldziher, de Budapest, dresse un inventaire bibliographique et descriptif des auteurs arabes qui ont écrit sur les formules de serments usités parmi les anciens Arabes et parmi les Musulmans (3). Ces écrits trop peu nombreux et dont quelques-uns n'ont pas été retrouvés constituent un précieux répertoire de renseignements sur les idées religieuses et sur les divinités des anciens Arabes.

**Islam.** — M. le baron Carra de Vaux, professeur à l'institut Catholique de Paris, a publié dans la Collection intitulée : *Études sur l'Histoire des Religions*, un volume solide et très attrayant sur la Doctrine de l'Islam (4). « Ce que cherchaient ces lecteurs, écrit-il dans l'Avant-Propos, était apparemment une description de la religion musulmane orthodoxe, assez complète, sans minutie toutefois, rédigée dans un esprit philosophique, accompagnée de quelques comparaisons avec les autres religions et d'aperçus sur l'évolution de l'Is-

1. D. Nielsen. *Die südarabische Göttertrias*, dans *Mélanges H. Derenbourg*, pp 187-195. Le même auteur va publier incessamment chez Hinrichs à Leipzig, une monographie intitulée : *Der sabäische Gott Ilmukah*. Ilmukah est le nom principal du dieu lune chez les Sabéens.

2. O. Weber. *Göttersymbole auf südarabischen Denkmälern*, dans *A. A. S.* pp 269-280.

3 I. Goldziher. *Notice sur la littérature des Ajmân al-Arab* (serments des anciens Arabes), dans *Mélanges H. Derenbourg*, pp. 221-230.

4. Baron Carra de Vaux. *La Doctrine de l'Islam* (*Études sur l'histoire des religions*, 3). Paris, Beauchesne, 1909 ; in-16 de IV et 319 p., illustré.

lam. » Les lecteurs en question seraient vraiment bien difficiles s'ils ne se déclaraient satisfaits de l'ouvrage distingué que M. Carra de Vaux a composé pour eux. L'auteur étudie en premier lieu l'unité divine et les rites de la prière, la vie future, le fatalisme, l'aumône. Le fatalisme dans le domaine moral et même dans le domaine physique est beaucoup moins une doctrine ferme de l'Islam qu'un trait de caractère des peuples musulmans et, même ainsi envisagé, l'on n'est pas fondé à lui attribuer une rigidité absolue. Les éléments analysés dans ces premiers chapitres, présentent, en dépit de leur simplicité extrême et un peu fruste, une réelle élévation religieuse qui les rapproche, dans une certaine mesure, des croyances chrétiennes. Les points de contact positifs sont d'ailleurs nombreux entre les croyances coraniques et la doctrine chrétienne ou juive dans le domaine dont il s'agit et M. Carra de Vaux est disposé à attribuer une assez large influence à la seconde sur les premières. Cette influence se serait exercée dès l'époque de Mahomet par l'intermédiaire de sectes judéo-chrétiennes mal connues.

Les chapitres suivants où l'auteur traite des pèlerinages, de la guerre sainte, de la situation de la femme, de l'enfant et de l'éducation, nous introduisent dans une sphère d'idées et de pratiques bien inférieures au point de vue religieux. Le niveau se relève un peu avec le chapitre consacré à la mystique qui d'ailleurs n'a pas sa source principale dans le Coran mais dans le tempérament oriental et ses aspirations religieuses. D'après M. Carra de Vaux le mysticisme musulman aurait pris naissance en Syrie et sous l'action d'influences chrétiennes. Aussi bien sur ce terrain encore, les points de contact sont-ils assez nombreux entre le Christianisme et l'Islam. M. Carra de Vaux semble disposé à croire que les deux mouvements mystiques, le chrétien et l'arabe, ne sont pas demeurés complètement étrangers l'un à l'autre. Le chapitre final où l'auteur traite de l'avenir de l'Islam est beaucoup plus réservé et sera sans doute trouvé plus judicieux que les sections correspondantes de l'ouvrage du Dr Hartmann analysé plus haut. En Appendice, des renseignements bibliographiques et des notes intéressantes sur des points particuliers, doctrines ou usages islamiques.

M. Th. Nöldecke, à qui la faiblesse croissante de ses yeux impose, depuis plusieurs années déjà, une extrême réserve, s'est trouvé dans l'impossibilité de préparer lui-même une seconde édition, réclamée par l'éditeur, de sa classique histoire du Coran. La première édition de ce beau travail, qui fut couronné par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, est de 1860. Il a confié cette tâche honorable à l'un de ses élèves et amis le professeur Fr. Schwally de Giessen. La première partie de l'ouvrage, consacrée à l'origine du Coran, a paru récemment (1). Le Dr Schwally a pu utiliser les notes assez nombreuses que l'auteur avait inscrites, au hasard de ses recherches et de ses réflexions, dans les marges de son exemplaire et les remarques dont

1. Th. Nöldecke u. Fr. Schwally. *Geschichte des Qorans.* Zweite Auflage. Erster Teil. *Ueber den Ursprung des Qorans.* Leipzig. Dieterich, 1909 ; in-8° de x et 262 p.

il a enrichi les placards de la seconde édition. L'œuvre primitive n'a pas subi de modifications profondes. Ce sont toujours les mêmes divisions : I. Sur la prophétie et les révélations de Mahomet. A. Mahomet comme prophète. Les sources de sa doctrine. B. Sur les révélations de Mahomet. II. Sur l'origine des diverses parties du Coran. A. Les éléments divers de notre Coran actuel. *a*) Les Sourates de la Mecque : sourates de la première période, de la seconde période, de la troisième période. *b*) Les sourates de Médine. B. Les révélations de Mahomet non contenues dans le Coran. Après quelques hésitations, le professeur Schwally a cru devoir conserver les discussions relatives aux théories de Muir, Sprenger et Weil. Si ces théories ont cessé, dans une grande mesure, d'être à l'ordre du jour, elles n'en marquent pas moins une date dans l'histoire des études islamiques. D'autre part le Dr Schwally a soumis à une minutieuse revision le texte de la première édition et il s'est attaché à y faire entrer les résultats acquis depuis quarante ans. Malgré qu'ils ne soient pas très considérables, leur incorporation à l'ouvrage primitif n'a pas laissé d'entraîner un accroissement d'environ quatre-vingt pages. La seconde partie est annoncée comme devant paraître au cours de la présente année. Souhaitons que la troisième suive de près.

M. R. Leszynsky a présenté à la Faculté de philosophie de l'université de Heidelberg, comme thèse de doctorat, un intéressant travail auquel il a donné pour titre : *Mohammedanische Traditionen über das jüngste Gericht* (1). Ce travail comprend le texte arabe d'un petit traité intitulé : « Kitâb ez zuhd », et dont l'auteur est 'Asad ibn Mûsâ (132-212 de l'hégire), la traduction et le commentaire de ce traité et une introduction, où l'auteur insiste sur la dépendance à peu près complète de l'eschatologie musulmane par rapport à l'eschatologie judéo-chrétienne et secondairement de l'eschatologie iranienne.

Kain. A. Lemonnyer, O. P.

## V. — RELIGIONS DES INDO-EUROPÉENS ET DE L'EXTRÊME-ORIENT.

Je ne sais trop comment faire pour dire en quelques pages seulement tout ce que nous devons à cette année-ci. Les découvertes, principalement celles de Pelliot dans l'Asie Centrale, sont splendides. A l'autre pôle de notre science, l'apparition de nombreux et excellents ouvrages de vulgarisation synthétique est un signe que le public intelligent s'intéresse de plus en plus aux recherches religieuses.

### I. — Mythologie générale.

Un retour à l'explication *naturiste* du paganisme en général sem-

1. R. Leszynsky. *Mohammedanische Traditionen über das jüngste Gericht Eine vergleichende Studie zur jüdisch-christlichen und mohammedanischen Eschatologie.* Inaugural-Dissertation, etc. M. Schmersow, Kirchhain N.-L., 1909 ; in-8° de 74 et xxxviii p.

ble rentrer dans l'ordre des possibilités prochaines. Je l'avais noté déjà à propos du dernier congrès d'Oxford (1). Nous n'insisterons pas ici sur l'étude importante de DÉCHELETTE, *Le Culte du Soleil aux temps préhistoriques* (2), parce que le titre tout seul fait voir que ce remarquable essai de synthèse sort de notre objet, sinon pour autant qu'il s'agit des origines obscures, et pas toujours faciles à démontrer, de rites ou de représentations artistiques chez les peuples que nous étudions. Déchelette estime prouvé par l'archéologie que le culte du soleil, en ces vieux temps, fut pratiqué avec ferveur par la masse des peuples de notre Europe.

En Allemagne, ERNST SIECKE poursuit ses curieux travaux qui tendraient à caractériser la religion primitive des Indo-Européens (sinon celle des autres peuples) comme un hénothéisme lunaire. J'ai déjà dit ce que je pense de ce paradoxe (3). Mais il faut au moins reconnaître que ce savant met une belle ténacité à défendre l'astre qu'il aime contre des hellénistes comme Roscher et Gruppe, des anthropologistes comme le P. Schmidt, des philosophes comme Wundt. Sa conviction est profonde, et trouve à son service une érudition étendue sur presque toutes les religions aryennes. Cette vaillance ne peut manquer d'exciter quelque intérêt, d'autant plus qu'elle nous fait connaître un des plus curieux avatars de l'école de Max Müller. Siecke a donc publié l'année dernière un livre, « *Götterattribute und sogenannte Symbole* » (4), où il expose et défend ses principes, en apportant comme preuves deux études spéciales sur la mythologie des Lithuaniens et celle des anciens Italiotes, plus une multitude d'exemples sur les divers attributs et symboles censément lunaires des dieux grecs, latins, germaniques. Voici, à peu près résumés, les principes qui le dirigent, d'après l'introduction et la conclusion de l'ouvrage : 1° Il n'existe qu'un petit nombre de motifs mythologiques, lesquels se représentent toujours les mêmes sous des formes variées à l'infini. — Cela peut être soutenu. 2° Pour déterminer ces motifs, il importe bien plus d'examiner les *prédicats* des propositions concernant les dieux, que les sujets, noms propres souvent difficiles à interpréter; les étymologies peuvent jouer un rôle important, mais subsidiaire. — Ceci nous semble exact, et toutes les écoles modernes sont disposées à l'admettre, après les erreurs commises au nom de la

1. *R. Sc. Ph. Th.*, juillet 1909, p. 589 et 601-602. Plusieurs fautes d'impression sont à relever dans ce dernier bulletin et les précédents. Ainsi, p. 604, il faut lire *Suddhodana* au lieu de *Tuddhodana*, et *Lumbîni* au lieu de *Lumbine ;* p. 607, *Avalokiteçvara* au lieu de *Avalo kiteçvara*. — Relevons aussi une vieille faute oubliée dans mon bulletin de 1908 ; p. 602, il faut lire *Maud Joynt* au lieu de *Maud Soynt*.

2. DÉCHELETTE. *Le Culte du Soleil aux temps préhistoriques*, dans *Revue archéologique*, mai-juin 1909, Paris.

3. A propos de *Hermes der Mondgott* du même auteur, *R. Sc. Ph. Th.*, juillet 1909, p. 590. M. Siecke a publié après coup un appendice de vingt pages à cet ouvrage. Il y argumente contre Roscher, auteur de « *Hermes der Windgott*, » et cherche principalement à prouver qu'un dieu Μὴν = *Lunus*, a pu être, dès l'origine, grec aussi bien que phrygien.

4. ERNST SIECKE. *Götterattribute und sogenannte Symbole*. Iéna, Hermann Costenoble, 1909.

philologie par l'ancienne « Mythologie comparée » (1). 3° Toute la méthode s'inspire de la croyance à l'unité de l'esprit humain, formant partout, dans son enfance, à peu près les mêmes conceptions. — Oui, mais *cum grano salis;* le principe est sans doute plus raisonnable, sous cette forme, que le postulat des Panbabylonistes, dérivant la masse des mythes d'une mythologie savante élaborée tardivement chez une seule race. Mais, d'autre part, les conditions de vie des peuplades primitives ont été beaucoup trop diverses pour que leur imagination travaillât partout de la même manière. 4° Les mythes doivent être pris absolument à la lettre, comme ils le furent par ceux qui les ont créés. — Passe encore; les primitifs ne devaient pas beaucoup pratiquer l'allégorie. Mais il ne faut pas oublier, comme l'ont observé des ethnographes très compétents qui ont vécu chez des « primitifs » modernes (2), que le sauvage, pareil à l'enfant, conte souvent pour le plaisir de conter, et qu'il peut très bien n'accorder à la réalité de ses mythes qu'une confiance très mince. Sa mythologie n'est pas sa religion, pas même le côté purement intellectuel de sa religion, et Wundt (3) est infiniment plus près de la vérité quand il attribue au « *conte* », au simple conte, un rôle important et refuse de faire du « mythe religieux » quelque chose de pleinement autonome et de sacro-saint. 5° On peut démontrer qu'une grande masse des mythes antiques sont de nature astrale. — C'est possible; mais il faut : *premièrement*, le démontrer; *deuxièmement*, ne pas considérer en pratique l'expression « une grande masse » comme équivalente d'abord à « la grande masse », puis à « presque tous », enfin à « tous ». Siecke est, je pense, un « visuel » par sa tournure d'imagination; sans cela il serait difficile de comprendre comment il part de la supposition (censée psychologique) que le primitif porte presque toute son attention sur *ce qui se voit*, comme les astres, et presque aucune sur *ce qui s'entend*, ou se sent d'une manière ou de l'autre, par exemple le bruit du vent, la foudre. Ne s'aperçoit-il pas qu'il écarte ainsi des éléments évocateurs du mythe presque tous les phénomènes rattachés à l'animisme et au spiritisme? 6° Parmi les astres, aucun n'éveille autant l'étonnement et l'admiration des hommes que la Lune, avec ses changements contemplés au milieu du silence nocturne, et la chute de la rosée qu'on lui attribue ce qui la fait considérer (est-ce vrai, partout?) comme la déité qui préside à toute fécondité végétale ou animale. — Ceci encore demanderait à être sérieusement prouvé; l'étoile du matin, et diverses constellations, éveillent bien aussi l'admiration, sous certains climats, et les croyances populaires attribuent partout, je pense, au moins autant d'efficacité aux rayons du soleil qu'à ceux de la Lune.

Partant de toutes ces présuppositions, le livre doit montrer que les prétendus symboles ou attributs des anciens dieux sont proprement d'anciennes formes de ces dieux eux-mêmes; c'est le principe

1. L'auteur se défend du reste de suivre tous les errements de Max Müller et d'Adalbert Kuhn (*op. cit.*, p. 27).

2. Ainsi Mgr Le Roy, dans *Religion des Primitifs*.

3. Dans sa *Völkerpsychologie*, et ARW juillet 1908.

qu'admettent les totémistes pour tous les emblèmes animaux ou végétaux; mais Siecke, comme on va voir, l'étend énormément.

D'ailleurs, il ne s'occupe pour le moment que des objets inanimés. Il vous démontrera que tout emblème de forme ronde (tête, visage et tout ce qui y tient, pomme, œil, disque, œuf, couronne, roue, anneau, etc.); tout autre de forme courbe ou pointue (hache, marteau, arc, faucille, bateau, corne, lyre, dent, etc.); tout ce qui est allongé (plume, aile, ceinture, phallus, queue, coquillage, épée, langue, etc.); tout cela représente une *forme* de la divinité à laquelle cela sert d'emblème, au moins d'une partie, le reste demeurant invisible; et tout cela c'est la Lune à l'origine. Prométhée, qui a tenu une torche enflammée, c'est la Lune; Odin, qui cause avec la *tête* de Mimir, c'est le Soleil, mais quand même aussi la Lune; Ève, créée d'une *côte* d'Adam, c'est la Lune; Aphrodite, avec sa *pomme*, Héraklès avec son *arc*, etc., etc., c'est toujours la Lune. Bref, tout attribut de forme plus ou moins ronde ou plus ou moins allongée (et ne pourrait-on pas faire rentrer dans cette double catégorie à peu près tout ce qui existe?) révèle la nature lunaire du dieu auquel il appartient. Il est vrai que l'auteur appuie ses conclusions sur bien d'autres considérations, dans chaque cas respectif, mais qui ne sont pas toujours de meilleure qualité. Ce qu'il attribue à l'ingénuité de l'enfance des peuples est « plus puéril qu'enfantin », comme dit le P. Schmidt. Ajoutons qu'il a cru démontrer tout à fait sa thèse en ayant recours au crayon du dessinateur Franz Stassen qui, en vingt vignettes, dont quelques-unes sont fort jolies, montre chaque divinité conçue sous cet aspect lunaire. Ces illustrations rendent la thèse très saisissable, et, du même coup, suffisent à la réfuter.

Si nous nous sommes étendus sur ce livre de science fantaisiste, quoique appuyée sur une réelle érudition, c'est qu'il mérite d'être lu, au moins par curiosité. Il révèle un cas psychologique curieux, et met en vif relief des défauts à éviter dans le traitement de la science des religions. D'ailleurs, bien écrit et ingénieux comme il est, avec beaucoup d'observations de détail instructives, il ne manque pas d'attrait, et son auteur ne mérite pas plus les dédains et les gros mots dont on le comble, que les auteurs d'autres théories qui ont eu beaucoup plus de succès dans le monde savant, par exemple le « pan-totémisme », s'il est permis d'user de ce mot.

## II. — Égéens et Hellènes.

**Ages préhelléniques.** — En attendant le grand ouvrage de R. Dussaud sur *Les Civilisations préhelléniques*, qui n'est pas encore paru, la Crète ancienne a fourni beaucoup d'occupation aux savants avec le sarcophage d'Haghia Triada, dont nous avons parlé dans nos précédents bulletins; ce monument est d'une grande importance religieuse parce qu'il représente une scène funéraire qui soulève des questions pleines d'intérêt sur le culte des morts et des divinités chthoniennes. Découvert par la mission italienne en 1903, objet d'une

première étude faite par le P. Lagrange dans *La Crète Ancienne*, ce monument a été publié en 1908 par PARIBENI, dans un bel in-4° avec une vingtaine de figures et trois planches en couleur d'Enrico Stefani (1). Le sarcophage est d'époque mycénienne, environ du XVe siècle a. Chr. Les deux grandes fresques qui ornent les deux grands côtés représentent une scène continue consistant en une offrande au mort, figuré debout, et un sacrifice offert à la Divinité *pour le mort*, d'après Paribeni; sur les petits côtés, on a la représentation de deux chars traînés respectivement par des chevaux et des griffons, et, parmi les personnages qui les montent, P. voit le mort conduit dans l'autre monde par la déesse chthonienne. R. DUSSAUD, dans R H R (2), et FRIEDRICH von DUHN dans A R W (3), ont apporté leurs interprétations respectives, qui diffèrent l'une de l'autre, et toutes deux de celle de Paribeni, sur des points plus ou moins essentiels. Nous ne pouvons, évidemment, entrer dans le détail. Disons seulement que v. Duhn, qui commence à lire la scène à partir d'un autre point que les autres, (l'olivier, l'autel, et l'oiseau — un *corbeau*, d'après lui, messager de la divinité), y voit une offrande aux dieux, une consécration à la Terre-Mère de l'autel et des victimes, l'offrande au mort du sang de celles-ci, qui est versé dans un cratère par où il descend dans la région infernale, enfin l'apparition du mort lui-même ainsi évoqué. C'est donc une scène d'évocation dont plusieurs rites auraient subsisté dans la Grèce homérique et classique. Sur les petits côtés, c'est le mort qui est dans les chars, et un oiseau qui vole à sa rencontre représente son âme libérée, comme chez les Égyptiens (4). — Dussaud ne veut pas que le sang soit destiné au mort, mais consacré à la divinité; les dieux ont ainsi leur part, et les chairs de la victime, de même qu'une barque portée par un homme, sont une offrande au défunt, pour assurer son voyage et sa nourriture dans l'autre monde. Deux scènes sont juxtaposées : une offrande au mort, et un sacrifice aux dieux. D. n'admet pas qu'il s'agisse d'un sacrifice *pour le mort*, ni que ce soit celui-ci qui figure dans les chars. Il n'interprète pas les scènes figurées sur les petits côtés, et les croit indépendantes des deux grandes fresques, en insistant seulement sur le type fabuleux des griffons, familier à l'art mycénien. Le rôle prépondérant des figures féminines est à remarquer dans cette scène; même les hommes qui y prennent part sont vêtus en femmes, comme plus tard Apollon Citharède.

Notons encore, à propos des fouilles de Crète, deux études d'ALESSANDRO della SETA (5) sur un sphinx d'un type particulier trouvé à

1. PARIBENI. *Monumenti antichi* de l'Académie *dei Lincei*, tome XIX, Rome, 1908.

2. R. DUSSAUD RHR, 1908, nov.-déc.

3. FRIEDRICH VON DUHN. ARW, 1909, mai, avec trois planches.

4. A.-J. REINACH voit dans cet oiseau un attribut (une ancienne forme, selon lui), de la Gê crétoise. Remarquer aussi ce qu'il dit sur l'olivier, arbre sacré qu'on aurait arraché et mis en pièces pour s'en approprier la vertu divine. (RHR, sept.-oct. 1909 Revue des Livres, p. 237 et suiv.)

5. ALESSANDRO della SETA. *La Sfinge di Hagia Triada*, et *La Conchiglia di Phaistos*. Extraits des *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei* de 1907 et 1908.

Haghia Triada, datant du minoen moyen (vers 2000 a. J.-C.), et sur un coquillage trouvé à Phaestos, orné de figures d'hommes à têtes d'animaux. Della Seta ne reconnaît pas de valeur religieuse intéressante à ces êtres bizarres. Ces deux petits monuments soulèvent la question des rapports de la Crète minoënne avec la Chaldée.

Ad. J. Reinach remonte aussi à l'âge égéen pour étudier l' « hoplolâtrie primitive en Grèce » (1); il s'agit d'un culte du *bouclier*, en tant que tel, s'anthropomorphisant graduellement en déités porteuses de bouclier, telle Pallas-Athénè. Ses trois articles, très fouillés et très intéressants (quoi que l'on pense des principes et de la méthode de l'auteur), sont pleins de vues curieuses touchant l'origine des *palladiums*, originairement pierres à foudre, les boucliers agités au ciel par le dieu de l'orage, la bipenne, l'égide, etc. Le culte du bouclier, ou du génie du bouclier, aurait joué un grand rôle dans la religion de l'époque mycénienne; des idoles, en marche vers la forme humaine, dérivent du bouclier bilobé. Noter aussi ce qu'il dit de l'origine des Courètes. Nous sommes loin, avec cela, des théories astrales.

**Croyances populaires des Grecs.** — La collection des *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten* offre chaque année, aux chercheurs, d'incomparables instruments de travail, des monographies pleinement scientifiques, car elles ne s'inspirent guère de théories d'histoire religieuse à la mode, toute réserve faite sur le rationalisme qui y transparaît quand il y a des comparaisons à faire avec le christianisme. Cette fois, nous avons à signaler un travail de Julius Tambornino, intitulé *De Antiquorum daemonismo* (2), et un autre d'Otto Weinreich (3), *Antike Heilungswunder*. Ces deux ouvrages se rapportent à toute l'antiquité classique et pas aux Grecs seulement. Tambornino, dans un premier chapitre, donne les textes des auteurs anciens, d'Eschyle à Damascius, relatifs à la possession (y compris les papyrus magiques), puis ceux des vieux auteurs chrétiens, orthodoxes ou hérétiques. Dans un second chapitre, l'auteur expose les idées des Grecs sur la possession, les *numina* ou démons qui la causaient, la façon de les expulser, la manière dont ils se comportaient dans l'exorcisme. Le troisième chapitre traite de la doctrine des chrétiens sur la possession. Il ne faut pas pousser ce parallélisme aussi loin que le fait l'auteur. — Weinreich, dans une forte brochure de 212 pages, expose le résultat de ses recherches sur la foi des Grecs et des Romains aux miracles. Le premier chapitre, intitulé ΘΕΟΥ ΧΕΙΡ contient l'énumération des grâces miraculeuses attribuées par les anciens à la *main* des dieux et conférées soit par un geste

— Le même auteur a publié encore une étude importante sur un autre monument crétois *Rendiconti*, déc. 1909. *Il disco di Phaistos*, pp. 298-367, avec trois planches.

1. A.-J. Reinach. RHR, *Itanos et l' « Inventio Scuti, »* sept.-oct. 1909, nov.-déc. 1909, mars-avril 1910.

2. Julius Tambornino. *De Antiquorum daemonismo*. RGVV, Töpelmann, Giessen, 1909, VII Band, 3 Heft.

3. Otto Weinreich. *Antike Heilungswunder. Ibid.*, 1909, VIII Band, 1 Heft.

de protection ou de bénédiction, soit par un contact; c'est de là que seraient venus certains noms divins, comme Cheiron, Hera Cheirogonia, Zeus Hyperdexios, etc. Ensuite il est question de la force merveilleuse attribuée à l'attouchement des autels ou autres objets sacrés, et à d'autres contacts corporels, tels, par exemple, que le baiser. Un deuxième chapitre étudie les guérisons opérées en songe, soit directement par le dieu qui apparaît, soit au moins grâce à la recette qu'il indique. C'était la pratique si répandue de l'incubation, en vogue surtout à Épidaure. Un troisième chapitre traite des images miraculeuses de dieux ou de héros, qui avaient la vertu de guérir ou de châtier, et parle des « telesmata » d'Apollonius de Tyane et autres thaumaturges. Le livre, très riche de faits, se termine par plusieurs « Exkurse », qui sont des notes historiques et critiques étendues.

**Théologie et sentiment religieux.**— Après les travaux de Caird, de Decharme, sur les rapports de la religion et de la philosophie dans la Grèce antique, voici deux ouvrages, l'un anglais, l'autre français, qui doivent être également bien accueillis des historiens et des penseurs. Le premier, *The Religious Teachers of Greece* (1), est composé d'une série de conférences données à Aberdeen par le défunt professeur James Adam, et édité, avec une introduction racontant la belle vie de ce savant prématurément disparu, par Mrs Adam, sa veuve. La première édition est de 1908, et une deuxième l'a suivie de près. L'idée d'ensemble, qui se poursuit à travers vingt-deux « lectures », allant d'Homère à Platon, inclusivement, est très ingénieuse. La pensée religieuse des Grecs suit deux courants, celui de la poésie et celui de la philosophie, qui souvent se heurtent, mais réagissent profondément l'un sur l'autre, et finissent par se mêler. Le poète est, dans la Grèce ancienne, un homme qui a mission d'enseigner : depuis Homère, avec le dualisme irréductible de sa théologie, lequel apparaît dans tous les attributs de ses dieux, tant moraux que physiques et intellectuels, et ses idées plutôt mornes sur l'autre vie (ce qui ne l'empêche pas de présenter comme idéal un type d'hommes nobles et héroïques), le polythéisme poursuit son évolution à travers le pessimisme d'Hésiode, où apparaît cependant un certain progrès, dans le sentiment du triomphe de la Loi, dans une idée plus exacte de la justice rétributive, et dans la nostalgie de l'âge d'or. Puis ce sont les hymnes homériques, la poésie lyrique et élégiaque, où la personnalité de Zeus va toujours grandissant, ainsi que sa moralité, mais avec l'idée poussée au noir de la solidarité dans le mal, jusqu'aux accents souvent désespérés des poètes gnomiques (Lect. I-IV). La renaissance religieuse produite par l'Orphisme au VIe siècle répand une théologie panthéiste pénétrée de l'idée du péché, et d'un pessimisme pour lequel le corps n'est que la prison de l'âme; mais elle fait espérer aussi le retour des âmes à la divinité et la restauration de toutes choses (V). L'Orphisme révèle sa

1. James Adam. *The Religious Teachers of Greece*. Clark, Edimbourg, deuxième édit., 1909.

puissance chez des poètes tels que Pindare, essentiellement religieux, mélancolique sans pessimisme, et qui, sans connaître encore l'unité de Dieu, purifie du moins autant qu'il peut le caractère des dieux, et croit fermement à l'immortalité de l'âme, l'âme étant divine. Eschyle, religieux et sombre, est hanté de l'idée des punitions de la justice divine, et de la transmission héréditaire de la culpabilité; mais il reconnaît déjà la valeur éducative de la peine, et sans être monothéiste, l'unité de la volonté divine. Sophocle contraste vivement par sa sérénité avec son grand prédécesseur. La piété est pour lui le fondement de la vertu, la souffrance ne prouve pas la faute, la foi en Zeus empêche le désespoir, et l'espérance d'une récompense future adoucit les peines de la vie (VI-VIII). Maintenant l'auteur passe à la philosophie naissante : de Thalès, pour qui « tout est plein de dieux », aphorisme qui contient peut-être en germe la future doctrine de l'âme du monde, en passant par Anaximandre, Anaximène, Pythagore qui a des relations si notables avec l'Orphisme, et sut faire le premier de la philosophie une règle de vie, Xénophane avec sa conception d'un Dieu un et juste, mais identique à la nature, on arrive à Héraclite; le noble et hautain philosophe a le culte du Logos, qui, malgré sa matérialité, est certainement, selon J. Adam, éternel, omniprésent, intelligent, personnel et divin, donc Dieu, un Dieu-Panthée comme celui des Stoïciens; il donne une belle règle de conduite : *Suivre l'universel.* Puis c'est Parménide, avec sa distinction entre la philosophie de la vérité et celle de l'opinion, Empédocle, dont l'enseignement religieux est principalement orphique, enfin Anaxagore, pour qui le Νοῦς omnipotent et suprême est sans doute incorporel, de sorte qu'on peut appeler le philosophe de Clazomène « le fondateur du théisme philosophique dans le monde occidental » (IX-XII). Alors nous sommes à l' « âge des lumières », autrement dit des sophistes, du matérialisme avec Démocrite, de l'athéisme avec Prodicus et Critias, des négations de l'immortalité, de la destruction de l'ordre établi au nom de l'opposition entre la nature et la Loi. Euripide est le représentant, en poésie, de l'âge des lumières. Iconoclaste, agnostique, pessimiste, avec parfois des moments de piété, et des tendances passagères au monothéisme, il finit cependant dans son dernier drame, les *Bacchantes*, par prôner la foi et l'enthousiasme comme supérieurs à la raison, sans que pour cela son rationalisme ait disparu (IX-XV). Socrate se considère comme ayant une mission divine; il est un « médecin de l'âme », Dieu est la raison qui dirige le monde, et Socrate veut la domination de la Raison aussi bien sur l'État que sur l'individu (XVI et XVII). Enfin vient Platon. D'abord l'auteur étudie sa Cosmologie d'après le Timée, cet « *hymne à l'univers* », et compare l' « âme du monde » platonicienne avec le Logos d'Héraclite et de Philon. Les nombreux éléments d'ascétisme et de mystique répandus dans les dialogues montrent chez Platon l'union de l'enthousiasme intellectuel et de l'enthousiasme religieux. Sa théorie de l'éducation, dans la *République*, suppose la présence d'un élément divin dans l'homme. Enfin J. Adam étudie la théorie des Idées, et se prononce pour l'identi-

fication de l' « Idée du Bien » avec Dieu, toute autre hypothèse lui semblant se heurter à des difficultés insurmontables. Fréquemment il compare les idées du Platonisme à celles du Nouveau Testament (lect. XVIII-XXII). Tout le livre est clair, précis, chaleureux, rempli de citations suggestives; enfin c'est, à tout point de vue, un ouvrage des plus sympathiques.

L'ouvrage français de M. Louis, *Doctrines religieuses des philosophes grecs* (1), se présente sous une forme plus didactique. Son contenu coïncide en grande partie avec celui du précédent, mais il se restreint à l'étude religieuse des philosophes professionnels, et, au lieu de finir à Platon, suit l'hellénisme jusqu'à sa disparition. L'abbé Piat, qui a écrit la Préface, félicite à bon droit l'auteur d'avoir bien montré que « de Thalès à Aristote, et d'Aristote lui-même à Zénon, c'est dans l'animisme que se meut la pensée des Hellènes » et d'avoir ainsi « très heureusement dessiné la véritable attitude des philosophes grecs à l'égard de la religion traditionnelle. » La philosophie, issue de la religion, ne songea qu'à l'épurer, jamais à la détruire, même chez Xénophane et Épicure. Le livre comprend huit chapitres. Notons particulièrement le chap II, qui contient une excellente étude sur la mission et le « signe démonique » de Socrate. Il ne faut pas confondre la conviction où fut Socrate d'exercer une mission divine, pour laquelle il donne sa vie, avec son « signe », à l'utilité *pratique* duquel il croyait, à la façon dont lui et les autres Grecs croyaient à la divination. Puis le chap. III, intitulé *Platon, le « premier théologien systématique »*. L'auteur insiste à bon droit sur le rôle des récits mythiques dans les dialogues; loin d'être des amusements littéraires, ils révèlent peut-être ce qu'il y avait de plus intime dans les idées religieuses du grand penseur. L'Idée du Bien et Dieu demeurent, pour Louis, d'ordre absolument distinct; pour nous c'est une question toujours ouverte. Le chap IV est consacré à Aristote, le chap. V à Épicure, dont l'auteur défend la sincérité religieuse, dans les étroites limites de pure spéculation esthétique où il avait réduit la religion; le chap. VI, aux stoïciens, à leurs idées sur Dieu, le Logos, la providence, et à l'exégèse allégorique par laquelle ils croyaient sauver la religion traditionnelle. Le chap. VII, sur Philon, expose assez bien les résultats auxquels la critique moderne est arrivée sur le compte de ce penseur d'un genre si particulier, après de beaux travaux comme ceux d'Émile Bréhier; le chap. VIII montre l'orientation définitivement religieuse de la philosophie avec les néo-platoniciens. La conclusion « *Fin de l'hellénisme* » est une solide apologie chrétienne où l'auteur a cependant soin, — et nous l'en félicitons, — de ne pas assimiler l'hellénisme au naturalisme, et de ne pas le mettre en opposition violente et antihistorique avec le christianisme, qui eut en lui jusqu'à un certain point, un précurseur.

Ajoutons que le troisième volume de *Griechische Denker* de Th. Gomperz, consacré à l'ancienne Académie, puis Aristote, Théophras-

1. M. Louis. *Doctrines religieuses des philosophes grecs. Bibliothèque d'histoire des religions*, Lethielleux, Paris, 1909.

te et Straton de Lampsaque, vient d'être traduit en français par Reymond (1). Il contient sur la religion des pages importantes.

**Époque hellénistique.** — Julius Kaerst a publié la première partie du deuxième volume de son grand ouvrage, *Geschichte des hellenistischen Zeitalters*, sous ce titre : *Das Wesen des Hellenismus* (2). Le cinquième chapitre (pp. 202-288) est consacré à la religion hellénistique, et montre l'évolution religieuse qui mit à la place des cultes de la cité ce syncrétisme individualiste et universaliste, où les grandes divinités naturelles, et celles qui répondent aux activités générales et aux besoins généraux des hommes, prirent le pas sur les dieux nationaux. Le culte des princes, et ses rapports avec celui des héros, l'influence philosophique, l'evhémérisme, la mantique, la diffusion des superstitions, l'activité des thiases, y sont l'objet de considérations importantes.

Parallèlement, Isidore Lévy (3) et E. Petersen (4) ont repris la question de l'origine du culte alexandrin de Sérapis. Tandis que Petersen, accordant, comme Kaerst (*op. cit.*, p. 266 sv.), une historicité relative aux traditions recueillies par Tacite et Plutarque (qui font venir Sérapis de la ville de Sinope, en Asie-Mineure, au temps de Ptolémée-Soter), s'efforce de prouver que ce dieu est un mixte du Pluton de Sinope et de l'Osiris du Sen-Hapi (= Sinopion) de Memphis, Lévy se montre fort sceptique vis-à-vis de cette tradition, qui n'est pour lui qu'un roman d'époque romaine. Contre Wilcken, puis contre Dieterich et tous ceux qui l'ont suivi, il maintient fortement la thèse de Bouché-Leclercq sur l'origine purement égyptienne de Sérapis. Σαρᾶπις = Ὀσερᾶπις, c'est-à-dire l'Osiris d'Hapi. La prétendue origine du Sinope n'est qu'un calembour sur Sen-Hapi.A Sinope, il n'y avait pas de culte de Pluton; et Timothée l'Eumolpide n'a peut-être jamais existé.

Signalons, avant de quitter le monde grec, la curieuse inscription bilingue trouvée par l'école française d'Athènes, en 1908, à Délos, et étudiée par Clermont-Ganneau (5). C'est une dédicace au dieu arabe *Wadd*, en langue grecque et en langue minéenne; elle remonte au milieu du IIe siècle avant notre ère, et a pour auteurs deux adorateurs venus de l'Arabie méridionale. Elle a donné occasion à F. Hommel d'exposer cette théorie au moins singulière que Latone (= *al-Lât* = *Latân*) et Apollon (= *Hobal*) seraient deux divinités sémitiques venues en Grèce avec les marchands d'encens (6).

---

1. Th. Gomperz. *Les Penseurs de la Grèce*, III, trad. par Aug. Reymond. — Lausanne, Payot, et Paris, Alcan, 1910.

2. Julius Kaerst. *Geschichte des hellenistischen Zeitalters*. II. *Das Wesen des Hellenismus*. Leipzig, Teubner, 1900. Le premier volume, *Die Grundlegung des Hellenismus*, a paru en 1901.

3. *Sarapis*, R H R, nov.-déc. 1909 et mars-avril 1910.

4. *Die Sarapis legende*, A R W, janvier 1910.

5. Clermont-Ganneau. *Comptes rendus de l'Acad. des Inscr. et Belles-Lettres* 1908, p. 546, suiv.

6. Fr. Hommel. *Orientalische Literaturzeitung*, 1909, p. 59, suiv.

## III. — ITALIE.

**Étrusques.** — A signaler les études du philologue SOPHUS BUGGE qui ont été éditées après sa mort par A. TORP, professeur à l'Université de Christiania, sur les rapports des Étrusques avec les Indo-Germains et les populations préhelléniques d'Asie-Mineure et de Grèce (1). La langue étrusque se rapprocherait de celle du pays d'Arzawa, dans certaines tablettes d'El-Amarna, et de tablettes cappadociennes. Une momie du musée national d'Agram est enroulée dans une inscription qui serait un rituel de sacrifice. Des noms de héros étrusques seraient passés dans le cycle des Labdacides, et d'autres légendes de Béotie. En somme, pour ce qui touche aux origines étrusques, nous demeurons dans les conjectures.

**Rome.** 1° *Mythologie.* — SIECKE (*op. cit.* pp. 50-122) s'efforce de démontrer l'origine lunaire — oubliée, du reste, à l'époque historique — de la plupart des dieux romains et italiotes. Il y aurait peut-être quelques considérations à examiner sur Janus (p. 70 sv.), sur Summanus (p. 59 sv.), et, par ci, par là, des observations érudites et instructives. — J.-B. CARTER, dans le *Lexikon* de Roscher (60e livraison), sous le titre *Romulus-Romos-Remus* (2), étudie à son tour le héros éponyme que se donnèrent les Romains, à l'imitation des Grecs; *Romos* eût fait place à *Romulus*, à cause de la *gens Romulia* (ou *Romilia*).

2° *Études particulières.* — A. VON DOMASZEWSKI, pour faire droit à un désir de feu Dieterich, a réuni sous le titre *Abhandlungen zur römischen Religion* (3), vingt-quatre des monographies qu'il a publiées en divers lieux après la publication de son ouvrage sur « la Religion de l'armée romaine ». Quelques titres, comme « Silvanus auf lateinischen Inschriften » (VII), « Virgo Coelestis » (XV), « Dei certi und dei incerti » (XVII), « Die politische Bedeutung der Religion von Emesa » (XXII), « Die Festcyclen des altrömischen Kalenders » (XVIII), disent assez l'intérêt de ce recueil.

3° *La prière.* — GEORG APPEL publie dans les RGVV (VII Band, 2 Heft) une précieuse monographie intitulée *De Romanorum precationibus* (4), où, d'après les textes littéraires et l'épigraphie, il donne d'une façon presque exhaustive, semble-t-il, toutes les formules connues de la prière romaine, soit celles qui sont proprement romaines, soit celles qui sont inspirées de la dévotion grecque, soit celles qui reposent sur des conceptions communes aux deux peuples. Il a divisé sa matière suivant un ordre logique, en prières du culte public

1. SOPHUS BUGGE. *Das Verhältnis der Etrusker zu den Indogermanen und der vorgriechischen Bevölkerung Kleinasiens und Griechenlands.* Strasbourg, Trübner, 1909.

2. J.-B. CARTER. *Romulus-Romos-Remus*, dans le *Lexikon* de Roscher (60e livr.).

3. A. VON DOMASZEWSKI. *Abhandlungen zur römischen Religion.* Leipzig, Teubner, 1909. — Vingt-six vignettes et une planche.

4. GEORG APPEL. *De Romanorum precationibus.* RGVV. VII Band, 2 Heft. Giessen, Töpelmann, 1909.

et du culte privé; car il est trop difficile d'établir un ordre chronologique parfait, tel auteur ou telle inscription d'époque impériale pouvant reproduire de très vieilles formules. Cette monographie sera un instrument de travail indispensable pour quiconque veut étudier d'une façon directe le sentiment religieux chez les Romains. On sait que leurs prières avaient habituellement la saveur astringente d'un texte juridique. Pourtant, à mesure qu'on avance dans l'histoire, elles sentent plus la vraie prière, impliquant l'abandon à une volonté bienveillante. Dans une brève conclusion, Appel expose la marche qu'il croit découvrir dans cette évolution.

4° *Syncrétisme impérial.* — Des découvertes remarquables ont été faites à Rome, dans le *Lucus Furrinae*, sur le Janicule, par MM. Gauckler, Darier et Nicole. On en trouvera le détail dans les *Comptes rendus* de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres de 1909 (1), et dans les *Mélanges d'Archéologie et d'histoire* de l'École française de Rome (janvier-juillet 1909, fasc. 1-4) qui contiennent deux articles, l'un de Nicole et Darier, *Le Sanctuaire des dieux orientaux au Janicule*, l'autre de Gauckler, *Le couple héliopolitain et la Triade solaire dans le sanctuaire syrien de Lucas Furrinae à Rome* (2), tous deux magnifiquement illustrés de vignettes et de planches. Trois temples sont superposés, l'un du temps de Julien l'Apostat, l'autre du IIe siècle, le troisième du Ier, et tous, même le plus ancien, semble-t-il, avaient la même destination. On se trouve en présence d'un syncrétisme hellénico-égypto-syrien formé autour de la Déesse Syrienne. Les statues et bas-reliefs abondent; notons-en une de Dionysos, une d'un roi d'Égypte, une d'un Jupiter syrien (ou d'Hadès?). Mais la plus remarquable, sans contredit, est une sorte de momie en bronze doré, enveloppée sept fois des replis d'un serpent dont la tête se dresse au-dessus de la sienne, et entourée de coques d'œufs, détail d'une signification rituelle; Gauckler suppose qu'elle servait dans des mystères où l'on célébrait la nativité d'Atergatis. Si les dernières inductions exposées par le savant archéologue sont justes, les dieux syriens auraient eu leur sanctuaire à Rome dès le Ier siècle; Suétone nous parle en effet d'une dévotion de Néron à la *Dea Syria*.

St. Gsell, dans R H R, (mars-avril 1909) a étudié la diffusion qu'avaient *Les cultes égyptiens dans le Nord-Ouest de l'Afrique sous l'empire romain* (3).

## IV. — Européens du Nord.

**Celtes.** — La mort a enlevé H. d'Arbois de Jubainville, tandis

1. Cfr. divers articles ou comptes rendus, sous diverses signatures, dans le *Journal des Savants*, *l' Athenaeum*, RHR, etc.

2. Nicole et Darier. *Le Sanctuaire des dieux orientaux au Janicule.* — Gauckler. *Le couple héliopolitain et la Triade solaire dans le Sanctuaire syrien de Lucus Furrinae à Rome*, dans *Mélanges d'Archéologie et d'histoire* (janv.-juillet 1909, fasc. 1-4).

3. St. Gsell. *Les cultes égyptiens dans le Nord-Ouest de l' Afrique sous l' empire romain.* RHR, mars-avril 1909. J'ai publié moi-même un petit ouvrage sur les rapports du christianisme avec les religions de cette époque. E.-Bernard Allo *L'Evangile en face du Syncrétisme païen.* Paris, Bloud, 1910.

qu'il publiait, dans la *Revue Celtique* (1) la traduction d'un des plus curieux livres du cycle d'Ulster, en l'accompagnant de considérations fort ingénieuses sur le vieux paganisme irlandais : *Tain bo Cualngé*, ou *l'Enlèvement du Taureau divin et des vaches de Cooley*, qui relate des exploits de Cuchulain et de Conchobar.

Depuis 1906, des fouilles importantes sont en cours au mont Auxois, en Bourgogne, sur l'emplacement de la ville gallo-romaine d'Alésia, fameuse par la défense de Vercingétorix. Jules Toutain en a résumé devant l'Académie des Inscriptions les résultats pour 1909 (2). Il s'est fondé une publication *Pro Alesia* où A. J. Reinach (3) étudie (nos 28 et suivants) la statue d'une « Déesse-Mère » dont les traits et l'attitude rappellent la Dèmèter de Cnide, mais qui n'est pour lui qu'une interprétation romanisée d'une « Mère des fruits » gauloise, l'une des nombreuses « Matres » ou « Matronae » des inscriptions gallo-romaines .— Le commandant Espérandieu, directeur des fouilles, a communiqué à l'Académie des Inscriptions la découverte d'un temple, plein d'ex-votos, qui serait un temple de source; la divinité se nommait justement peut-être *Alésia*. On y trouve une dédicace à l'Apollon gaulois, dieu guérisseur.

**Germains.** — W. Golther (4) présente au public, sous le titre *Religion und Mythus der Germanen*, les diverses individualités du panthéon germanique, décrit leur culte, et expose la cosmogonie.

Vilhelm Grönbech nous décrit les vieilles mœurs familiales et sociales des Germains primitifs. Ils formaient des « gentes » unies par la parenté naturelle ou adoptive, et dont tous les membres étaient étroitement solidaires, à la guerre, dans les causes judiciaires, et surtout quand il s'agissait de venger le sang versé. Celui qui ne venge pas son honneur est un excommunié, un « *Niding* », exposé sans défense à toute attaque et toute insulte. L'homme d'honneur, qui se dévoue à sa famille, et lui attire la faveur des dieux, — qui lui est si précieux, que, dans les grandes calamités, on le prendra comme victime d'un sacrifice humain, car on sait que le « sacrifice du roi » fut connu chez les Scandinaves — s'appelle le « *Lykkemand* ». De là le titre de cette étude intéressante à la fois pour la sociologie et la religion, *Lykkemand og Niding* (5).

L'*Altnordische Saga-Bibliothek* s'est enrichie de la traduction de la *Brennu-Njalssaga*, par Finnur Jonsson (6). Cette saga présente une image très vive de la fin du paganisme nordique en Islande, quand les émissaires du roi Olaf y répandirent le christianisme, adopté par l'assemblée du peuple. Elle contient de très précieux renseignements sur les croyances populaires des vieux Scandinaves.

---

1. H. d'Arbois de Jubainville. *Tain-bo Cualnge*, ou *l'Enlèvement du Taureau divin et des vaches de Cooley*, dans *Revue celtique*. Paris, Honoré Champion 1900-1910.
2. Jules Toutain. *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, mars 1910
3. A. J. Reinach. *Pro Alesia*, nos 28 et 33.
4. W. Golther. *Religion und Mythus der Germanen*, Leipzig. 1909.
5. Vilhelm Grönbech. *Lykkemand og Niding*. Copenhague. Pio, 1909
6. Finnur Jonsson. *Brennu-Njalssaga*. Halle, Niemeyer, 1908

**Lithuaniens et Lettons.** — SIECKE, dans l'ouvrage dont nous avons parlé, (pp. 21-49) décrit la religion des Lithuaniens et des Lettons, d'après leurs vieux *lieder*, antérieurs au XIIIe siècle de notre ère. Mannhardt y avait consacré un important travail, sous le titre « Les Mythes solaires des Lettons ». Siecke admet ses conclusions, sauf bien entendu, qu'il découvre que partout, originairement, la Lune y a eu le pas sur le soleil. Perkoun, et le forgeron céleste, etc., sont d'abord des entités lunaires. L'intérêt principal de ce travail réside dans les nombreuses traductions qu'il donne des fragments de lieder. Le caractère astral y est à coup sûr fortement marqué, et les rapports du Soleil et de la Lune y sont dramatisés de toute manière. Parfois, sous l'action d'influences chrétiennes, le nom de *Marie* y remplace celui du Soleil. Le dieu du feu domestique, frère d'Agni, tenait aussi dans cette religion une grande part, et quand la Lithuanie se convertit au christianisme, il est dit que Ladislas Jagellon étouffa dans Vilna le feu perpétuel.

## V. — ASIE CENTRALE.

Depuis quelques années, l'attention du monde savant se porte avec un vif intérêt, nous dirions presque avec passion, sur les plaines de l'Asie Centrale; sur le plateau du Tibet, dont le grand explorateur Sven Hedin vient de soulever encore un peu plus le voile mystérieux, et surtout sur le Turkestan chinois. Ce dernier pays, négligé par la science jusqu'en ces derniers temps, apparaît aujourd'hui comme un des théâtres les plus importants de la vie de l'humanité, un de ces marchés internationaux d'idées, si l'on peut parler ainsi, où se sont rencontrés, du début de notre ère jusqu'au XIe siècle, et même plus tard sous les dynasties mongoles, les principaux courants de la pensée religieuse. Le Turkestan chinois marque quelques-unes des étapes par où l'art gréco-bouddhique, quittant la Bactriane et le bassin de l'Indus, a étendu son influence jusqu'aux limites les plus reculées de l'Extrême-Orient. Là, chez les Ouigours, cet ancien peuple de la famille turque, ont fleuri à la fois le christianisme nestorien, le manichéisme, et le bouddhisme, jusqu'à ce que l'Islam les eût supplantés tous. Depuis l'expédition russe de Klementz, en 1898, les découvertes religieuses importantes se sont multipliées. Nous avons déjà parlé (1) du grand succès de l'expédition prussienne de Grünwedel et von Le Coq à Tourfan et de ses résultats pour l'histoire du Manichéisme. LE COQ lui-même en a donné récemment une relation, dans le *Journal Asiatique*, aux lecteurs de langue française (2). Mais ces événements scientifiques pâlissent devant ceux qui résultent de l'expédition française de PAUL PELLIOT (3). Mes lecteurs ne doivent

1. *R. Sc. Ph. Th.*, juillet 1909. p. 599.

2. LE COQ. *Journal asiatique.* Voir aussi les *Sitzungsberichte* de l'Acad. de Berlin pour 1908, v. LE COQ, p. 398, sq, sur un important document manichéen en langue ouïgour.

3. PAUL PELLIOT. V. *Bulletin de l' Asie française*, janv. 1910, la publication de la

pas en ignorer l'ensemble, car la presse quotidienne elle-même en a parlé beaucoup. Elle a duré de 1906 à 1909. Pelliot, qui cherchait là-bas des traces du bouddhisme antérieures à l'invasion musulmane, a trouvé assez de monuments de l'art gréco-bouddhique, sans parler des peintures originales de la dynastie des Wei (Ve, VIe s.), pour qu'une salle nouvelle ait été ouverte à cette occasion au Musée du Louvre. Il existe sur divers points du pays d'innombrables grottes artificielles appelées *Ming-uï*, qui avaient été aménagées en sanctuaires bouddhiques avant d'être murées ou abandonnées devant les invasions. Les Allemands et les Japonais y avaient déjà fait de belles trouvailles. Mais Pelliot, après avoir découvert déjà près de Koutchar d'importants manuscrits en écriture hindoue, perdus dans le sable et les détritus de la cour d'un ancien temple en plein air, a eu l'incomparable fortune — bien méritée, du reste, — de se faire montrer par un moine taoïste qui avait occupé ses loisirs à déblayer, près de Touen-houang, une des « grottes des mille Bouddhas », une niche secrète bondée de manuscrits et de peintures, entassés là vers 1035 par les moines d'un ancien monastère, qui avaient voulu sauver leur bibliothèque d'une invasion tibétaine. Pelliot à acquis là plus de cinq mille textes, bouddhistes, taoïstes, l'un nestorien, l'autre manichéen, quelques imprimés du Xe au VIIIe siècles, les plus vieux du monde, tout cela en tibétain, en chinois, en ouïgour, en sanscrit; des livres de philosophie, d'histoire, des peintures sur soie, des notes journalières, des archétypes de classiques chinois. Cette découverte est de nature à renouveler toute la sinologie, sans parler du reste; aussi les lettrés de Pékin s'en sont-ils émus, et ils font photographier ces pièces à leurs frais. On ne peut prévoir encore tout ce que cela nous apprendra sur le bouddhisme et d'autres religions. Cette découverte hors pair fournira certainement une ample matière à nos bulletins futurs.

## VI. — Religions propres a l'Inde.

**Folk-lore hindou.** — On connaît l'importance des contes hindous, qui, grâce aux missionnaires bouddhistes et aux marchands arabes, se sont répandus dans le monde entier, et sont encore venus, légèrement transformés par le voyage et les siècles, amuser notre enfance à tous. Aussi faut-il toujours saluer avec plaisir les recueils qui en sont faits dans le pays d'origine. Un fonctionnaire de l'*Indian civil service*, Cecil Henry Bompas, a traduit et publié sous ce titre : *Folklore of the Santal Parganas* (1) une collection de légendes et d'histoires réunies par le Rev. Bolding, de la mission scandinave chez les Santals. Ceux-ci, qui parlent une langue agglutinante, sont une

conférence donnée par Pelliot à la Sorbonne, sous la présidence de Senart. — Cfr *Comptes rendus de l'Acad. Inscr.*, janv.-fév., p. 58-68. — RHR, chronique, mars-avril 1910.

1. Cecil Henry Bompas. *Folklore of the Santal Parganas*. London, David Nutt, 1909.

tribu de la race des *Munda*, « aborigène » relativement aux Aryas, et le Santal Parganas est un district situé à 150 milles environ au N. de Calcutta. Leur religion est animiste; ils vénèrent les *bongas*, dieux ou êtres surnaturels de tout degré, par des cérémonies compliquées et des sacrifices accompagnés de danses et de buveries. Tandis que la troisième partie de l'ouvrage fait connaître leurs mœurs générales, la quatrième, pleine d'histoires de *bongas*, contient ce qu'on pourrait appeler leur mythologie. Mais une grande partie de toutes ces histoires appartiennent au fond commun du folk-lore de l'Inde, et offrent à ce titre un intérêt particulier pour nos études, après les recueils similaires qui ont été faits pour le Dekkan, le Bengale et le Kashmir.

**Védisme.** — A. Roussel a réuni en volume des conférences sur la religion védique faites de 1907 à 1909 à l'Université de Fribourg et à l'Institut Catholique de Paris (1). L'auteur, qui ne cache pas son légitime souci d'apologétique chrétienne, n'en procède pas moins pour cela dans ses exposés avec un vigoureux esprit critique, et se montre impitoyable pour les théories chères aux indianistes amateurs. Il aime, par contre, à citer des savants comme Bergaigne, Oldenberg et Barth. Après une introduction de vingt-neuf pages où il expose ses idées sur l'histoire des religions en général, et du védisme en particulier, il consacre la première partie du livre à la discipline et à l'histoire des divinités védiques, Agni, Indra, Soma, les Adityas, les Açvins, Rudra (c. I-VIII); puis des dieux secondaires, les Maruts, Pushan, Vishnou, etc. (IX), des déesses (X), des déités mineures de la montagne et de la forêt, des bayadères et musiciens célestes, des esprits malins, Râkshasas et Yâtus (XI-XII), des ancêtres de notre race, Vivasvat, Manou et Yama (XIII), et termine cette partie par trois chapitres sur le Rita et la morale. La deuxième partie décrit le culte, les sacrifices (II-VII), la prière et les fêtes (VIII-IX), la magie (X), les idées sur l'âme et le culte des morts (XI-XIII). Il conclut que les Védas, loin d'être le livre sacré d'une religion spontanée et primitive, sont à considérer, dès l'origine, comme la résultante d'un long processus de traditions, ayant abouti à une religion savante et raffinée, qui va toujours en dégénérant. Les connaissances de spécialiste qu'il possède sur l'hindouisme postérieur lui permettent d'interpréter bien des points obscurs de cette religion plus ancienne. Quant aux allusions qu'il fait à la Bible, au folk-lore breton, et même au curé d'Ars, et à certains rapprochements parfois cherchés un peu loin, le lecteur, même exigeant, ne doit pas s'en plaindre, s'il pense au caractère de vulgarisation et d'apologétique de l'ouvrage; il remarquera avant tout le bel ordre d'exposition et la solide critique d'un indianiste compétent comme est l'auteur.

**Brahmanisme.** — A la suite de son opuscule sur le Védisme, L. de la Vallée-Poussin traite le Brahmanisme dans la même collection (2).

1. A. Roussel. *La Religion védique*. Paris, Téqui, 1909.

2. L. de la Vallée-Poussin. *Notions sur les Religions de l'Inde. Le Brahmanisme*. Paris, Bloud, 1910. — Coll. « *Histoire des Religions*, » 552-553.

Le brahmanisme n'est pas seulement une religion, c'est toute une civilisation qui s'est imposée en grande partie aux Bouddhistes et aux Jaïnas, comme aux autres Hindous. « Les brahmanes, tout compte fait, résument l'Inde ». (Introd., p. 9). L'auteur montre comment les complications du sacrifice védique, le caractère de plus en plus divin revêtu par les hymnes antiques à mesure qu'on oubliait davantage la vieille langue, eurent pour effet l'établissement de cette caste sacerdotale, qui, avec la rigidité de ses usages s'alliant à l'absence de dogme précis, et à une souplesse dogmatique infatigable, domina toutes les autres castes comme un pouvoir moral au-dessus de toute contestation. En quatre chapitres il étudie le *dharma*, ou vie religieuse, puis les commentaires dits *brahmanas*, qui, déifiant la prière et la formule sacrée *(brahman)*, remplacent subrepticement, et dans les cadres mêmes du Véda, l'ancien panthéon par des dieux beaucoup plus abstraits, en marche vers l'unification panthéistique; ensuite les Cosmogonies, la philosophie des Upanishads, le *Yoga*, ou doctrine et vie multiforme des ascètes. Un appendice d'une trentaine de pages donne un résumé, d'après Deussen, de la philosophie Védânta, cette quintessence et cet aboutissement dernier de l'idéalisme des brahmanes.

Pour en finir avec les anciennes religions hindoues, notons la curieuse découverte publiée par M. Marshall, directeur du service archéologique de l'Inde. Il s'agit d'une stèle de Besnagar, qui, nettoyée, a révélé une inscription du IIe siècle avant Jésus-Christ, sous le roi indo-grec, Amtalikita. Elle glorifie l'érection d'un monument à « *Vâsudeva, dieu des dieux* » par un nommé Héliodore, fils de Dion, qualifié de Bhâgavata. Senart, qui a communiqué ce fait à l'Acad. des Inscr. (1), fait ressortir que déjà Krishna-Vâsudeva était identifié à Vishnou et considéré comme Dieu suprême, ce qui lui paraît confirmer sa propre opinion, que le bouddhisme naissant était « comme une sorte de branchement d'un Yoga bhâgavatiste ». Conclusion qui ne doit plus guère surprendre aujourd'hui.

## VII. — Religions propres a l'Extrême-Orient.

Il est commode, pour notre exposé, de grouper les études relatives à la Chine, à la Corée, et au Japon, autour d'un livre attachant, *The Religions of Eastern Asia*, par Horace Grant Underwood (2). Cet auteur, qui réside à Séoul, en Corée, vous donne à chaque instant cette impression de la chose vue, sentie et aimée, qui est le meilleur côté de la science « english speaking », et lui fait pardonner bien des défauts, excepté par les pédants. Il n'est certes pas hypercritique; son zèle d'apologète le porte quelque part à se demander sérieusement (pp. 27-30) si le Tao-te-king ne contient pas le nom de

1. Senart. *Comptes rendus de l' Académie des Inscriptions*, 1909, p. 785, suiv.

2. H. G. Underwood. *The Religions of Eastern Asia*. New-York, The Macmillan Company, 1910.

Jéhovah, et si Lao-tse n'aurait pas reçu des « sources patriarcales » quelque idée de la Trinité. Mais passons; les historiens des religions ont souvent de pires défauts. Ce livre est formé de la quatrième série de conférences données à l'Université de New-York sous le nom de « *Charles F. Deems Lectureship of Philosophy* ». Il examine successivement le Taoïsme, le Shintoïsme, le Chamanisme de Corée, le Confucianisme, le Bouddhisme (que nous laissons pour le chapitre qui suit), et se termine par une comparaison de toutes ces religions avec le théisme de l'Ancien et du Nouveau Testament. Le plus important de ces chapitres est, à notre avis, le troisième, qui concerne la Corée, parce qu'il renferme les renseignements les plus inédits, et que l'auteur possède ici les informations les plus directes.

**Religion de la Corée.** — Le pauvre empire du « Matin Calme » est livré, en pratique, à un animisme déprimant et dégradant, qui fait ses habitants recourir à tout moment, contre les mauvais esprits, aux services des *Pansus* ou devins aveugles, et des sorcières de bas étage appelées *Mutangs*. Une des déités les plus honorées, parce que les plus craintes, est celle de la petite vérole. Underwood décrit leurs exorcismes. Mais il ne faudrait pas juger leur religion uniquement par ce côté inférieur. Dominant les superstitions nationales, et le bouddhisme, et le confucianisme, il y a le culte du « Seigneur du Ciel » ou des « Honorables Cieux », de son nom propre *Hananim*, si élevé au-dessus de tous qu'il est presque le vrai Dieu. Seulement « Dieu est si loin » disent les Coréens, « et ses activités dans les affaires du monde si multiples, qu'il n'a pas le loisir de prendre garde au cri des pauvres gens. » Il est cependant honoré sur un grand nombre d'autels de pierre élevés sur les hauts lieux, et le culte du Ciel n'est pas réservé, comme en Chine, à l'empereur. Ces monuments remontent à une haute antiquité, et le culte qui y est joint a tout l'air d'être primitif. D'autres monuments de pierre, en plus des nombreux dolmens, sont les « myriok », figures gigantesques dont beaucoup sont des Bouddhas, mais dont les plus anciens, toujours réunis deux à deux, peuvent représenter le principe mâle et le principe femelle si souvent mentionnés dans la cosmologie chinoise. Les plus anciens documents parlent de fêtes de l'été et de l'automne, de cultes agraires et sidéraux. Car la Corée a une littérature immensément riche, peu exploitée jusqu'ici, et qui peut être pleine de révélations. L'auteur pense que l'hénothéisme actuel des Coréens suppose un pur monothéisme autrefois. Ils croient à l'immortalité de l'âme et aux rétributions d'outre-tombe. Il n'y a pas chez eux, et il semble n'y avoir jamais eu, de culte phallique. Enfin leur « théologie » serait assez haute, quoique le polythéisme pratique, le culte des divinités locales et des bons ou mauvais esprits, les empêchent de tirer les conséquences qu'ils devraient de la connaissance d'*Hananim*.

**Taoïsme** (chap. Ier). — Sur cette religion nationale de la Chine

U. n'apporte pas de renseignements bien neufs. Il suppose (1) — après Legge, d'ailleurs, et d'autres sinologues encore, — que les anciens Chinois ont été monothéistes, en appuyant ce dire sur des raisonnements touchant les idéogrammes qui expriment « Tien », le nom du Ciel, et le fameux nom « Shang-Ti ». Lao-Tse croyait en Dieu, mais ce Dieu s'identifiait avec la Nature. Sa doctrine morale, d'ailleurs, qui va jusqu'à prescrire de rendre le bien pour le mal, est extrêmement noble; mais le Taoïsme actuel, qui se réclame de ce philosophe, est, malgré son désir d'imiter le bouddhisme, avec ses temples et sa hiérarchie, profondément dégradé et dégradant : « Le Bouddhisme a pris ce qu'il y avait de mieux dans le Taoïsme, et le Taoïsme ce qu'il y avait de pire dans le Bouddhisme ». Religion de charlatans qui promettent l'élixir de vie, de dieux à qui la sainteté est absolument étrangère, — il y en a de spéciaux pour les maisons de jeu et pour les maisons de prostitution, — qui ne forment qu'un panthéon de tous les esprits, naturistes ou autres, de la superstition préhistorique, et que leurs prêtres jugent, condamnent et dégradent, ou bien gratifient d'un avancement en grade, par sentence solennelle, suivant qu'ils ont mal ou bien rempli leurs devoirs de protecteurs. D'ailleurs, dans les formes courantes du culte, le taoïsme a tellement copié le bouddhisme chinois, qu'il est difficile, en entrant dans un temple, de reconnaître s'il appartient à l'une ou à l'autre religion. Les édifices taoïstes contiennent toujours les trois statues des trois grands dieux principaux. Les illettrés considèrent ces statues comme étant les dieux eux-mêmes.

**Shinto.** — La deuxième conférence, consacrée à cette religion nationale japonaise, contient d'intéressantes citations du Nihonghi sur les anciens sacrifices humains, aux funérailles des grands, et la ma-

1. Cette question du caractère essentiel de l'ancien Sinisme est toujours très controversée. Le « monothéisme » des anciens Chinois ne semble admis que des savants à tendance apologétique. Dans les volumes XLI et XLIII de RHR (1900), on verra que, pour MAURICE COURANT, le *Tien* n'est que la voûte du ciel, et *Shang-ti* un nom collectif des empereurs mythiques. Pour ÉDOUARD CHAVANNES, dont l'étude : *Le dieu du sol dans l' ancienne religion chinoise* est fort remarquable, le concept essentiel du sinisme serait un dualisme, dont les éléments sont respectivement : 1° le concept *naturiste* du « dieu du sol », particulier à chaque tribu et fondu de bonne heure avec le *Génie de la moisson ;* 2° le concept *animiste*, ou mâniste, des esprits des ancêtres. Or, un chapitre du Shi-ki montre le premier uni au « Ciel, » et un ancêtre du duc de Shou confondu avec le Haut dominateur, ou Shang-ti. C'est l'élément naturiste qui a dominé en Chine : le Haut Dominateur a été absorbé dans le Ciel, et c'est pour cela que le Ciel est devenu l'ancêtre des empereurs qui ont seuls, pour cette raison, le droit d'offrir des sacrifices au Ciel. Quant au « dieu du sol et de la moisson, » nous le trouvons, vers le milieu du VII^e siècle avant J.-C., transformé et agrandi en une figure féminine, la *Terre* personnifiée, qui forme couple avec le *Ciel*, qui est masculin. Cependant, l'ancien dieu du sol et les temples des ancêtres subsistèrent encore autonomes, chaque ancien prince de l'état féodal ancien sacrifiant au premier, chaque chef de famille aux seconds. Tel est le noyau du confucianisme et de la religion chinoise jusqu'aujourd'hui.

Puisque nous avons parlé de Chavannes, mentionnons le succès de l'expédition récente de ce savant en Chine, et n'oublions pas celle du commandant de Lacoste en Mongolie.

nière dont ils prirent fin. Underwood s'élève, avec la plupart des scholars actuels, contre l'idée de Hearn qui considérait le culte des ancêtres comme l'essence du shintoïsme. Il n'y trouve pas, malgré son désir, de traces d'un monothéisme primitif, mais se rabat sur la constatation que le Nihonghi et le Kodjiki ayant été écrits très tard, et dans le but avoué de fortifier le pouvoir de la dynastie impériale, en montrant sa descendance divine, les grandes idées religieuses pouvaient donc y être oubliées ou passées sous silence. Le bouddhisme a fait grand tort à cette religion, en empêchant son développement propre, et en se l'incorporant en grande partie, depuis le jour, arrivé cent ans après l'introduction de la Bonne Loi dans l'empire du Soleil Levant, où un prêtre bouddhiste qui était allé étudier en Chine, reçut, dans le temple de la déesse du Soleil, à Isé, la révélation qu'Amatéras et les autres déités shintoïstes n'étaient que d'antiques incarnations ou des avatars du Bouddha. Le shintoïsme a cependant l'honneur d'avoir exalté l'esprit de loyalisme et de patriotisme chez les Japonais, en les remplissant de l'idée que leur pays est divin, leur empereur divin, et eux-mêmes de la race des dieux.

**Confucianisme** (lect. IV) (1). — L'auteur admet les idées courantes sur l'histoire de Confucius. Pour avoir la pensée authentique de ce sage, il faut recourir au « Lun Yu » qui contient des conversations échangées entre lui et ses disciples. Le maître semble ignorer Shang-Ti, parle à peine du Ciel, et devrait être considéré comme un agnostique, sans doute parce qu'il réagissait contre les puériles superstitions du temps où il vivait; ne voulant enseigner que ce dont il était absolument sûr, il se bornait à l'éthique. Dans le Confucianisme actuel, nous trouvons le culte du Ciel, réservé, à cause de son élévation, au seul empereur. Confucius lui-même a partout des temples; mais l'essentiel, comme on le sait, est le culte des ancêtres et la piété filiale. Ce chapitre contient une curieuse appréciation, très défavorable, d'un gentleman coréen instruit, sur le Confucianisme, qu'il accuse d'être « un système de morale ne produisant que des fruits d'agnosticisme, l'égoïsme, l'arrogance, le despotisme, la dégradation de la femme. » Au Japon, où le Confucianisme entra par la Corée, à la même époque que la religion de Çakya-Mouni, il eut toujours un certain succès, grâce au prestige de la culture chinoise, parmi les Samouraïs, mais non sans subir de curieuses modifications : il y est devenu un idéalisme panthéiste, dont la divinité, *Bushido*, est l'esprit de loyalisme personnifié — comme il convenait à ces guerriers.

## VIII. — Bouddhisme.

**Découverte.** — C'est une trouvaille sensationnelle que celle du

1. Mentionnons un ouvrage de vulgarisation illustré, avec traduction en vers allemands du Ta-hio de Confucius : *Die hohe Lehre des Confucius*, par L. H. Schutz, Francfort-s.-Mein, J. St. Goar, 1909.

reliquaire en bronze sculpté de Peshawar, qui contient des ossements de Gautama Bouddha lui-même, ou du moins des ossements que le roi indo-scythe Kanishka, converti au Ier siècle après Jésus-Christ, croyait être ceux du Bouddha. Le couvercle porte trois petites statuettes auréolées, l'une du Bouddha assis, et de chaque côté deux Bodhisattvas debout. L'honneur de la découverte revient encore au directeur Marshall, mais aussi à A. Foucher, qui, d'après les données du célèbre pèlerin chinois du VIIe siècle, Hiuen Tsang, a déterminé sur le terrain la place où devait se trouver le stupa abritant les reliques, et décidé Marshall à entreprendre les fouilles. L'artiste a signé de son nom : *Agèsilaos*, et le reliquaire intérieur, en cristal, est fermé d'un sceau en terre qu'on suppose être celui de Kanishka.

**Histoire géographique du bouddhiste.** — O. Franke, dans un article de ARW (mai 1909) intitulé *Die Ausbreitung des Buddhismus von Indien nach Turkistan und China* (1), montre le Turkestan se remplissant de centres de propagande bouddhiste, sous l'influence du Gandhara et du Kashmir; la Chine avait été atteinte à son tour, sous les princes indo-scythes, dès les débuts de notre ère, et directement sous l'influence du Gandhara. Mais c'est le Turkestan, à partir du milieu du Ier siècle, qui y envoya des missionnaires fortifier la foi. L'influence des monastères de Khotan y fit triompher tout à fait le mahâyânisme, dès le IVe siècle, tandis que la première doctrine bouddhique importée dans ce pays était celle d'une école du Hînayâna. Taoïsme et bouddhisme fraternisèrent d'autant plus facilement en Chine que tous deux dérivaient peut-être également du Sankhya-Yoga de l'Inde.

**Dogme et théologie.** — Hans Haas (2) traduit, avec les explications nécessaires, un traité de *Tsungmi*, théologien chinois mort en 841. Il est du plus vif intérêt pour l'histoire des idées bouddhiques, et fait partie du canon chinois. Le titre « *Yuen-zan-lun* », ou trai-

1. O. Franke. *Die Ausbreitung des Buddhismus von Indien nach Turkistan und China.* ARW, mai 1909.

2. Hans Haas. ARW, sept. 1909. — Parmi les monographies importantes sur la doctrine bouddhique parues ces dernières années, rappelons *l'Introduction à la pratique des futurs Bouddhas, par Çantideva,* de la Vallée-Poussin, étude connue de nos lecteurs, et des articles du savant Japonais Takakusu, à moi connus seulement par un bulletin d'O. Franke dans ARW, janv. 1910. Ils sont consacrés à un ancien patriarche bouddhiste, *Vasubandhu*, du VIe siècle de notre ère, et doivent être d'un profond intérêt, parce que ce *Vasubandhu* a passé du Hînayâna au Mahâyâna, et a écrit dans les deux périodes de sa vie doctrinale. Comme Hinayaniste, il a écrit contre la philosophie Sankhya, d'où le Bouddhisme est pourtant sorti ; puis, comme adepte du Grand Véhicule, il composa de nombreux commentaires sur les livres canoniques. Takakusu a traduit en anglais (Toung-Pao, Ser. II. t. V, 1904), sa vie écrite par un de ses disciples, *Paramartha,* qui répandit en Chine l'enseignement du maître. Le plus vieux livre sur la philosophie Sankhya que nous possédions *(Samkhyakarika* d'*Içvarakrishna)*, vers 450 de notre ère, a été étudié par Takakusu, en français, dans le *Bull. de l'Ecole française d'Extrême-Orient* (1904), *La Samkhyakarika étudiée à la lumière de sa version chinoise,* faite par Paramartha. On voit qu'à cette époque il y avait violente opposition entre le Bouddhisme et la philosophie Sankhya.

té de l'origine de l'homme, ne répond pas à tout le contenu. En réalité, il s'agit de tous les êtres engagés dans le cercle éternel des transmigrations, et l'auteur donne un substantiel compendium de toute la Dogmatique bouddhique, prise aux diverses phases de son évolution. Dans le catalogue du canon chinois, établi en 1883 par Manjio Buniyu, élève de Max Müller, cet ouvrage est ainsi signalé, sous le n° 1594 : « *Yuen-zan-lun*, « *traité sur l'origine de l'homme* », *par etc.,... 4 chapitres. Le premier réfute le confucianisme; le deuxième traite de même le Hînayâna, et même quelques-uns des adeptes du Mahâyâna qui ne croient qu'à une partie de la Loi; le troisième expose la vraie doctrine de Bouddha; et le quatrième, réunissant toutes les doctrines auparavant réfutées, en traite comme si elles étaient toutes de justes enseignements procédant d'une seule et même source. C'est un ouvrage des plus connus.* » Tsung-mi était un esprit libéral, qui voit dans toutes les doctrines qu'il attaque des stages pour s'élever à la vérité intégrale. « Confucius et Lao-tse, dit-il, sont, aussi bien que Çakya, les plus grands saints et les plus grands sages. » Il suffit de les bien comprendre. Chacun s'est proportionné à son temps et à son milieu; ils ont eu cela de commun qu'ils ont acheminé les hommes vers la paix en les écartant du mal et en encourageant la pratique de toutes les bonnes œuvres. Mais des vues en soi erronées comme celles du Confucianisme et du Taoïsme, ou imparfaites et unilatérales, comme les quatre premiers degrés du Bouddhisme (à savoir : 1° celle qui enseigne la manière de transmigrer à des existences de plus en plus heureuses; 2° le Petit Véhicule qui, tout en niant l'existence du Moi, admet la réalité des phénomènes corporels et spirituels; 3° la doctrine *Dharma-Lakshana* du Grand Véhicule, qui n'admet plus que la réalité des phénomènes spirituels; 4° cette doctrine mahâyânique qui nie aussi bien la réalité des faits de conscience, et enseigne le nihilisme), toutes ces doctrines, qui dégagent graduellement du monde des apparences, n'ont d'autre utilité que d'acheminer peu à peu à la doctrine *Ekayâna* ou de l' « *Unique Véhicule* ». Celle-ci apprend à reconnaître l'Être véritable, et la Substance des choses : c'est la Nature du Bouddha, qui toute seule existe sous les apparences; tout homme la possède en soi comme sa propre essence, il s'agit pour lui de la retrouver. Quand il s'est ainsi délivré des erreurs grossières et des erreurs subtiles, il devient parfaitement heureux, et, loin de tomber dans l'inertie, possède autant d'activités spontanées et sans limites qu'il y a de grains de sable dans le lit du Gange. — C'est là, sans contredit, la plus haute forme du bouddhisme philosophique; le *Yuen-zan-lun* nous montre au vif à la fois, et le libéralisme du Bouddhisme, et son instabilité intellectuelle, car on ne voit plus trop, en somme, en quoi la « Nature du Bouddha » diffère de l'Atman des Upanishads, ni l'*Ekayâna* du monisme védantique.

Louis de la Vallée-Poussin, dans un récent ouvrage digne de toute attention, dit avec justesse : « Si on peut parfois affirmer quelque chose du Bouddhisme, il est rare qu'on ne puisse affirmer et démontrer le contraire ». Telle est bien la première impression que

l'on éprouve en parcourant ce livre au titre si réservé : *Bouddhisme, opinions sur l'histoire de la Dogmatique* (1). Il est tellement riche de faits et d'observations, que nous ne pouvons songer à en donner l'analyse. Mais il faut suivre l'auteur — et tout lecteur sérieux qui a commencé cette lecture le fera jusqu'au bout avec un intérêt toujours croissant, — à travers les méandres et les contradictions de la pensée essentiellement antinomique qui est le noyau du bouddhisme authentique, et subsiste, plus ou moins dissimulée, sous des floraisons de métaphysique, de paganisme, ou de magie, à travers tous les bouddhismes historiques (car il y en a beaucoup). La voici : 1° Le Moi, aux égoïstes satisfactions duquel le vulgaire s'attache pour son malheur, n'a qu'une existence illusoire; — et, 2° tant qu'on s'attache au moi, on transmigre d'existence en existence, sans pouvoir trouver le repos, le *Nirvâna*. Qui est-ce qui transmigre, s'il n'y a pas de Moi? Gautama lui-même n'a jamais cherché à résoudre l'antinomie, dit la Vallée-Poussin après Oldenberg; il a déclaré qu'il ne le voulait pas, sans doute parce qu'il ne le savait pas; son attitude sur la question de la « personne » a été délibérément agnostique, comme sur celle de la nature du Nirvâna. Est-ce l'anéantissement, ou une non-existence qui serait une existence supérieure? Le Bouddha a défendu de s'occuper de ces questions, qu'il n'est pas nécessaire de résoudre pour arriver au Nirvâna, quel qu'il soit. C'est toujours le bien au-dessus duquel il n'en est aucun. La doctrine authentique n'a voulu être qu'une « thérapeutique du désir », cette source de tous les maux. Les vieux textes lui attribuent des réponses contradictoires, suivant les temps et les interrogateurs, sur la question métaphysique de la personnalité; mais la Vallée-Poussin estime, contre Rhys Davids, qu'il a cru fermement à la transmigration, et a voulu enseigner autre chose que l'éthique rationaliste du Nirvâna-sur-terre. Son vrai disciple doit tenir fermement les deux bouts de la chaîne, *impermanence* et *transmigration causée par la subsistance des actes*, en oubliant, par un acte de foi, que ces deux anneaux-là ne peuvent être de la même chaîne.

Seulement, l'esprit humain a des exigences inéluctables qui ont empêché les disciples, au cours des âges, de s'en tenir à cette « voie du milieu » imposée par le maître. Il a fallu, bon gré mal gré, qu'ils fissent de la métaphysique. Dès les anciens temps, il y a eu de vives controverses entre les *personnalistes* et les *phénoménalistes;* d'aucuns se sont satisfaits par la théorie de l' « âme-série », qui assurait pour eux la permanence de la conscience individuelle sans les obliger à croire à la permanence du « Moi ». Enfin les écoles du Mahâyâna ont mis carrément à la base de leur enseignement, soit le nihilisme pur, pour qui rien n'existe, ni personnes, ni phénomènes, ni Bouddha, ni Nirvâna, soit un pur monisme idéaliste (chap. I et II)

---

1. DE LA VALLÉE POUSSIN. *Bouddhisme. Opinions sur l'histoire de la Dogmatique.* Paris, Beauchesne, 1909, coll. *Études sur l'histoire des religions*, 2. Ce sont des leçons faites à l'Institut catholique de Paris en 1908. L'ouvrage est illustré de gravures extraites de A. FOUCHER, *l'Art gréco-bouddhique du Gandhâra.*

Il y a d'autre part contradiction assez parfaite entre cette base intellectuelle, où l'on flotte de l'agnosticisme positiviste au nihilisme pur, et la tournure proprement religieuse que, dès les premiers temps, le Bouddhisme a prise. Déjà dans certains livres du canon pâli du Petit Véhicule, Çakya-Mouni est tout à fait surnaturalisé : il préexiste à sa naissance de Mâyâ, il naît miraculeusement, il est homme seulement en apparence, il est Nârâyana, le Grand Mâle, entité fantastique sortie des couches profondes de l'hindouisme le plus religieux: de fait, il est Dieu. Et le Mahâyâna, malgré sa métaphysique radicale, ne se contente pas encore de cette « Bouddhologie ». Il crée des Bouddhas innombrables, tous plus divins les uns que les autres, et des futurs Bouddhas, ou Bodhisattvas, non moins surnaturels. C'est Amitâbha, c'est Avalokiteçvara, êtres bien vivants, qui inspirent aux fidèles la dévotion la plus ardente, des prières comme dans toutes les religions, l'espoir des « terres bienheureuses », paradis très colorés qui ne ressemblent guère au Nirvâna. Il est vrai que les docteurs les plus subtils du Mahâyâna justifient cela par la théorie de la « double vérité », la vérité vraie et la vérité illusoire. C'est celle-ci qui comptera, en pratique, pour les milliards de siècles qui s'écouleront sur terre, ou chez les dieux, ou dans les enfers, ou les paradis, ou autres lieux non-existants, tant qu'on n'aura pas atteint le Nirvâna, soit néant pur, soit existence impersonnelle (chap. III).

Même variété au point de vue de la pratique morale; l'*Arhat* du Petit Véhicule ne songe qu'à s'affranchir bien vite de tout désir, pour entrer dans le Nirvâna immédiat: c'est un moine quiétiste, sans haine ni tendresse; mais le fidèle du Mahâyâna, laïque aussi bien que moine, aspire plus haut : il veut devenir un Bouddha pour sauver tous les êtres, et dit de l'Arhat : « Que m'importe sa sainteté, s'il n'est saint que pour lui-même? » (p. 283).

Mais, à côté des spéculatifs raisonnables et secs du Petit Véhicule, à côté des dévots d'Amitâbha, qui se remettent tendrement à celui-ci du soin de leur salut, et ne souhaitent qu'un paradis concret; à côté de ceux qui nourrissent le désir héroïque de devenir Bouddhas par le savoir et le mérite, dussent-ils souffrir à travers des milliers de transmigrations, il y a une catégorie de bouddhistes peu étudiée jusqu'ici, dont les admirateurs de cette religion n'aiment guère à parler. Ce sont les sorciers et les charlatans du *Tantrisme*, cette dégénérescence du bouddhisme qui remonte peut-être au VII^e siècle de notre ère, et qui, en noyant la doctrine de Çakya-Mouni dans les plus abjectes pratiques de la superstition hindoue, n'a pas peu contribué à la faire mourir, ou peut s'en faut, dans l'Inde, sa première patrie. Parmi ces gnostiques de la pire décadence, il en est beaucoup qui recherchent le bonheur immédiat dans les rites magiques « de la main gauche ». « Ce qui est péché pour les ignorants est mérite pour celui qui sait » pour l'initié (p. 406). Adorant les diables, s'accouplant aux diablesses, toute leur « religion » semble orientée sur diverses formes de Mahadevi, l'atroce déesse du çivaïsme. Comme, théoriquement, ils procèdent du Mahâyâna,

ils parlent encore de l'Illusion, mais « de toutes les illusions, l'illusion qui s'appelle femme est la plus sublime », la plus nécessaire au salut (p. 403.) Et quel idéal féminin que le leur! (v. p. 404-405).

La Vallée-Poussin, après avoir posé les bases critiques de son travail, suit à travers cinq chapitres très nourris les tours et détours de cette dogmatique qui va, suivant les temps et les lieux, de la plus haute sublimité aux grossièretés susdites, sans jamais échapper à ce qui est un trait essentiel du bouddhisme : la contradiction interne. Il fallait, pour écrire un tel livre, une souplesse de critique égale à l'étendue de l'érudition. Tous ceux qui ont assez de culture pour parler du bouddhisme autrement qu'en amateurs devraient le lire. On sortira toujours de cette lecture moins porté à faire des comparaisons tendancieuses entre le Bouddha et le Christ.

**État actuel du Bouddhisme en Extrême-Orient.**— Underwood, dans son chapitre consacré au Bouddhisme (*op. laud.*, lect. V) parle assez peu favorablement du bouddhisme de Chine et de Corée. En ce dernier pays, il est vrai, il s'est peut-être toujours moins imposé qu'ailleurs; on entend des bonzes dire dans les monastères : « Hananim est suprême; Bouddha n'est qu'une des divinités inférieures » (p. 110). En Chine, le culte du Kwan-yin est très populaire, mais les bonzes, en général, sont méprisés. L'auteur les partage en trois sectes ou écoles; l'une, surtout répandue dans le Sud, peut être appelée contemplative ou ésotérique. L'école « mésotérique », qui prône à la fois la méditation et l'étude, compte nombre de bonzes instruits et respectables Enfin les observances du Tantrisme ont de nombreux adeptes, qui croient à la vertu magique des formules, et pratiquent les extravagances des Yogins. L'auteur croit que la souplesse syncrétique du Bouddhisme a fort contribué à rendre le Chinois d'aujourd'hui irréligieux.

Les sectes mystiques et dévotes si florissantes au Japon, ont elles-mêmes, selon lui, un côté très défavorable à toute religion : la doctrine du salut par la pure foi y développe un « antinomianisme » qui fait se désintéresser trop souvent de la pratique des vertus, puisque rien n'est guère imposé à ces Bodhisattvas en germe de la « Terre Pure » que de répéter avec confiance, et le plus qu'ils peuvent, les noms d'Amida ou Kwannon. C'est là un côté « réformé » du bouddhisme dont l'étude ne manquerait pas d'intérêt.

E. Bernard Allo, O. P.

Fribourg (Suisse), juin 1910.

---

# Bulletin d'histoire des Institutions ecclésiastiques

## I. — Gouvernement de l'Église.

**Élections épiscopales.** — Le mode d'élection des évêques a souvent varié au cours des siècles et plusieurs historiens se sont déjà appliqués à en retracer l'évolution aux diverses époques (1). Dans une thèse de doctorat en droit canonique présentée à l'Institut catholique de Paris (2), M. Em. Rolland a borné son étude à l'un des éléments qui entrèrent en jeu dans ces élections, du XIe au XIVe siècle : je veux dire les chapitres.

Lorsque le pape Grégoire VII, fidèle à son plan de réforme, voulant dégager l'Église de l'influence néfaste des pouvoirs séculiers, rendit l'élection des évêques à la communauté chrétienne, on vit alors le peuple, les seigneurs, les abbés et les moines, les chapitres, les évêques voisins y prendre part simultanément. On espérait, par cette multiplicité des éléments écarter la prépondérance d'un seul. Pourtant, en fait, les chapitres devinrent bientôt les seuls vrais électeurs; et, après une lutte d'un siècle, aux péripéties variées, le concile de Latran de 1215 leur reconnut le monopole de l'élection.

Mais leurs droits nouveaux ne tardèrent pas à disparaître devant l'intervention toujours plus fréquente de la papauté, par suite des retards occasionnés dans l'élection, des réserves papales, ou des dissensions. Le roi, de son côté, ne manquait pas d'intervenir, de sorte que, finalement, le droit du chapitre devint plus nominal que réel.

Il y a là une matière intéressante, qui méritait d'être traitée à part. Dans son travail, M. Roland s'est montré bien informé, mais la rédaction décèle encore l'inexpérience d'un débutant.

**Conciles.** — L'époque traitée par le tome III (Ire Partie) de l'histoire des conciles d'Hefele (3) est particulièrement riche et précieuse. Il y est question de l'affaire des Trois Chapitres et du pape

---

1. Qu'il suffise de citer ici : E. Vacandard, *Les élections épiscopales sous les Mérovingiens*, dans *Études de critique et d'histoire religieuse*. Paris, 1905. — P. Imbart de la Tour. *Les élections épiscopales dans l'Église de France du IXe siècle au XIIe siècle*. Paris, 1891.

2. Em. Roland. *Les chanoines et les élections épiscopales du XIe au XIVe siècle. Étude sur la restauration, l'évolution, la décadence du pouvoir capitulaire (1080-1315)*. Aurillac, Imprimerie moderne, 1909. In-8°, 256 p.

3. C. J. Hefele. *Histoire des conciles d'après les documents originaux*. Nouvelle traduction française faite sur la deuxième édition allemande corrigée et augmentée de notes critiques et bibliographiques, par Dom H. Leclercq. Tome III, 1re Partie. Paris, Letouzey et Ané, 1909. In-8°, VI-600 p.

Vigile, du monothélisme et du pape Honorius, de l'ecthèse de l'empereur Héraclius, des polémiques de l'abbé Maxime. A ces données si importantes pour l'histoire des doctrines théologiques, il faut joindre les décisions des nombreux conciles provinciaux tenus à cette époque; elles sont pleines de renseignements sur la discipline en voie de formation, sur les mœurs chrétiennes et les survivances du paganisme, même dans les milieux orthodoxes.

Dom H. Leclercq n'a pas manqué de mettre au point le texte d'Hefele, soit en le corrigeant, soit en le complétant par des notes copieuses et érudites. Ainsi il supprime (p. 157, not. 1, 164) la mention d'un concile qui aurait eu lieu en Auvergne vers 550; il rétablit à sa place chronologique (p. 165) le concile d'Eauze (551); il met en 580, d'après les nouvelles études de Maassen le concile de Berny dont Helefe n'osait préciser l'époque (p. 200); il accepte, avec M. Vacandard, la date de 647-649 pour le Concile de Chalon-sur-Saône (p. 286); au sujet d'Honorius (p. 354). il retouche le texte déjà remanié par Hefele dans sa seconde édition. A tout cela, il faut ajouter encore des notes nombreuses qui apportent une bibliographie complète ou donnent l'état des questions discutées. Telle, par exemple, celle-ci sur le concile de Mâcon et la fameuse objection touchant l'âme des femmes : on y voit que tout se réduit à une simple question de lexicographie; telle encore, la note sur la fréquence de la communion (p. 307), ou celle sur l'affaire du pape Honorius (p. 317 et sv.).

Il faut souhaiter que cette œuvre magnifique continue à se publier avec régularité. Sa valeur intrinsèque en fait un instrument de travail indispensable à quiconque veut suivre le développement disciplinaire et doctrinal de l'Église.

— *L'Histoire du concile du Vatican* du P. Granderath, dont j'ai déjà annoncé le premier volume traduit en français, est, elle aussi, une œuvre de haute valeur et singulièrement précieuse pour éclairer nombre de controverses contemporaines (1). Le IIe volume qui porte en sous-titre : *L'ouverture du Concile et les premiers débats*, raconte les cérémonies grandioses par lesquelles débuta cette fameuse assemblée à laquelle prirent part sept cent soixante-quatorze Pères et suit les premières discussions conciliaires jusqu'à la fin de février 1870.

Que le concile ait été œcuménique, c'est évident, quoi qu'aient prétendu à ce sujet certains adversaires trop intéressés à diminuer son autorité. L'universalité des convocations, le nombre des Pères qui y prirent part effectivement (774 sur 1050) le montreraient déjà suffisamment. Mais, de plus, tous les rites, toutes les parties du mon-

---

1. Th. Granderath. S. J. *Histoire du Concile du Vatican depuis sa première annonce jusqu'à sa prorogation d'après les documents authentiques.* Ouvrage édité par le P. Conrad Kirch, S. J., et traduit de l'allemand par des religieux de la même Compagnie. T. II, 1re Partie : *L'ouverture du Concile et les premiers débats.* Bruxelles, A. Dewit, 1909. In-8°, 477 p.

de y étaient représentés et donnaient ainsi une vivante image de l'Église universelle.

Le règlement du Concile, prescrit par la constitution du 2 décembre, provoqua quelques plaintes de la part des évêques. Un certain nombre d'entre eux demandèrent des modifications soit sur la loi du secret, soit sur le droit d'initiative, mais sans résultat. Mgr Strossmayer, évêque de Diakovàr, voulut faire remplacer la formule par laquelle, selon le règlement, devaient commencer les décrets. Au lieu de : *Pius Episcopus, servus servorum Dei, sacrosancto approbante concilio*, il proposait : *Sacrosancta synodus decernit.* Mais on lui fit voir que la formule proposée par le règlement était la vraie formule traditionnelle, chaque fois du moins que le pape présidait lui-même le concile.

La première congrégation générale eut lieu le 10 décembre 1869. On y annonça que le Saint Père avait nommé les vingt-six membres de la Congrégation chargée de recevoir et d'examiner les postulata des Pères et on y proclama leurs noms. On procéda ensuite à l'élection des cinq juges des excuses et des juges des plaintes. Enfin les Pères reçurent le schéma de la constitution dogmatique sur la doctrine catholique et les erreurs rationalistes qui lui sont contraires. — La deuxième Congrégation générale avait été fixée au 14. On y fit l'élection de la députation de la foi; celle de la discipline religieuse fut élue dans la troisième Congrégation générale, celle des Ordres religieux dans la quatrième et celle des Églises orientales dans la dixième. Dès ce moment apparurent dans l'auguste assemblée les germes des divisions qui la partagèrent en majorité et en minorité. La cause en était dans la divergence des opinions sur la question de l'infaillibilité du pape. Chaque parti travailla de son côté pour faire élire à la députation de la Foi des évêques favorables à sa thèse. La liste des partisans de l'infaillibilité, de beaucoup les plus nombreux, l'emporta.

Le schéma de la constitution dogmatique sur la doctrine cathoque contre les erreurs dérivées du rationalisme, distribué le 10 décembre, arriva en discussion, dans la quatrième congrégation générale, le 28 décembre. Dans cette séance et celles qui suivirent, trente-cinq Pères, appartenant aux nations les plus diverses, prirent la parole. Tous admettaient la doctrine, mais la plupart présentèrent des observations sur la forme en laquelle elle avait été exposée. Les uns allaient jusqu'au rejet total, d'autres voulaient des améliorations; finalement le schéma fut renvoyé à la députation de la Foi.

Entre temps, quelques évêques avaient postulé la définition du dogme de l'infaillibilité pontificale et travaillaient à faire aboutir leur dessein. Parmi eux, Mgr Dechamps, archevêque de Malines, et Mgr Manning, archevêque de Westminster se signalaient par leur activité. Un projet fut dressé et on le fit circuler parmi les évêques. De leur côté, les opposants rédigèrent un contre-projet. Finalement, la congrégation des postulats demanda au pape d'accueillir la demande.

Après la constitution dogmatique contre les erreurs du rationalisme,

on examina plusieurs décrets disciplinaires : sur les Évêques, sur la vie des clercs et sur le catéchisme. Aucun ne fut accueilli. Et ainsi, après deux mois et demi, on n'apercevait encore aucun résultat du concile. On sentit la nécessité de réformer le règlement, et, le 20 février, le pape publia un décret en ce sens. Pour restreindre les débats, il décidait qu'après la distribution du schéma, les Pères devraient soumettre leurs observations par écrit et dans un délai donné

« Après la vingt-neuvième congrégation générale (22 février), dans laquelle on avait promulgué le nouveau règlement et renvoyé à la députation de la discipline le schéma relatif au Petit Catéchisme, il y eut une assez longue interruption des Congrégations générales. La trentième n'eut lieu que le 18 mars. Dans l'intervalle, la Députation de la foi travailla à la refonte complète du schéma *De doctrina catholica;* en même temps, on transforma la salle conciliaire pour lui donner une forme qui répondît aux besoins de l'acoustique. »

« Ces quelques semaines ne restèrent pas inutiles... Les Pères du concile avaient reçu, le 21 janvier, le grand schéma dogmatique *De Ecclesia.* Le 22 février, ils furent invités à exposer par écrit leurs observations sur les dix premiers chapitres et les treize canons correspondants, puis à remettre leur travail dans l'espace de dix jours au secrétaire du concile. Le 6 mars, on ajouta au chapitre onzième, qui concernait la primauté du pape, un nouveau chapitre sur l'infaillibilité. »

A ce propos, l'auteur fait l'histoire des discussions menées autour du concile par les évêques et divers publicistes, surtout au sujet de l'infaillibilité. Il y rattache l'affaire des Orientaux qui, mécontents du mode d'élection des évêques décidé par un récent décret, s'agitèrent en Arménie et à Rome.

Ce travail, je l'ai déjà dit, est fort remarquable; l'objectivité très réelle qu'on y trouve eût été encore plus sensible si l'historien se fût abstenu de toute réflexion personnelle : ici surtout, les faits parlent assez d'eux-mêmes (1). La traduction est exacte et élégante; quelques notes nouvelles ont été ajoutées, une table onomastique est jointe au volume.

**Pénitencerie apostolique.**— La thèse de doctorat de M. P. Chouët (2) traite un sujet intéressant et encore peu exploité, car à part l'étude

1. L'auteur semble avoir peu de sympathie pour les Français ; volontiers il les oublie dans la louange. Aussi, les traducteurs ont cru bon d'ajouter (p. 371) la note suivante : « C'est un étonnement pour nous, que le P. Granderath ne fasse pas ici plus ample mention des prélats éminents de la *majorité*, et particulièrement qu'il passe entièrement sous silence les prélats français, par exemple Mgr Plantier, et se contente pour Mgr Pie de la simple mention faite plus haut en passant. » Volontiers aussi il leur impute des erreurs, surtout pour en décharger des prélats de langue allemande : v. p. ex. p. 365 : « Nous ne croyons pas que le cardinal Schwarzenberg ait lancé de lui-même cette proposition erronée. Elle est née au pays du gallicanisme.»

2. P. Chouët. *La sacrée Pénitencerie apostolique. Étude de droit et d'histoire* (Thèse.) Lyon, Imprimerie Vve M. Paquet, 1908. In-8°, x-137 p.

inachevée de P. Göller (1) nous n'avons pas de travail d'ensemble sur cette institution. L'auteur en cherche les origines, en suit les divers progrès jusqu'à l'organisation définitive sous Pie V et en montre le fonctionnement actuel.

Le Pénitencerie apostolique est née de la réserve pontificale. De celle-ci on ne trouve pas trace durant les sept premiers siècles, mais peu à peu elle apparaît, sinon dans le droit, du moins dans les faits, sous l'influence de diverses causes : envoi par les évêques, ou décision personnelle du pénitent. Les recours à Rome devinrent même assez fréquents pour qu'il parût plus simple aux évêques de statuer une fois pour toutes que les pécheurs coupables de tels et tels crimes auraient l'obligation de s'adresser au pape pour en recevoir l'absolution. Cette pratique de fait amena la reconnaissance au pape d'un droit de juridiction d'ailleurs incontestable.

Le nombre des réserves augmentant le pape dut désigner l'un de ses familiers pour examiner les cas dont lui-même ne pouvait s'occuper. On peut faire remonter jusqu'à la fin du XIIe siècle la série des cardinaux pénitenciers. L'étendue de leurs attributions, au double for interne et externe, s'accroissant sans cesse, ils durent s'adjoindre un personnel plus nombreux et la Pénitencerie devint un organe toujours plus complexe. Clément V et ses successeurs en réglementèrent le fonctionnement. Néanmoins, au début du XVe siècle, on se plaint de divers côtés des abus introduits dans cette institution. Aux conciles de Bâle et de Constance, des projets de réforme sont présentés; ils devaient aboutir plus tard, sous Pie IV et Pie V. C'est à ces papes que « ce tribunal dut de conquérir son originalité propre, et de garder dans la suite son vrai caractère de tribunal de grâce au for interne ». Benoît XIV compléta cette organisation et, aujourd'hui encore, la Pénitencerie fonctionne, dans son ensemble, d'après ses décisions.

## 2. — Pouvoir coercitif.

Divers travaux, dont il a été rendu compte précédemment, ont ramené, ces dernières années, l'attention des historiens sur l'Inquisition et aidé à en dégager le véritable caractère.

Quelques-uns expliquent et justifient la conduite de l'Église en affirmant que les victimes de l'Inquisition n'étaient pas d'inoffensifs penseurs, mais des criminels de droit commun, ennemis violents de l'Église et de la société. M. Ed. Jordan, en deux articles parus dans les *Annales de Philosophie chrétienne* (2), essaie de montrer que ces

1. *Die Päpstliche Pönitentiarie von ihrem Ursprung bis zu ihrer Umgestaltung unter Pius IV.* I B. *Die päpstliche Pönitentiarie bis Eugen IV.* I Theil. *Darstellung.* Rome, 1907.

2. Ed. Jordan. *La responsabilité de l'Église dans la répression de l'hérésie au moyen âge. L'Inquisition et la défense de la société,* dans *Annales de philosophie chrétienne,* septembre 1909, p. 561-580 ; octobre 1909, p. 22-55.

considérations « fort justes en elles-mêmes, ont seulement le tort d'être en dehors de la question ».

D'après lui, en effet, l'Inquisition ne poursuivait pas certaines doctrines « en tant que dangereuses » mais « en tant que fausses ». Toute la procédure inquisitoriale le prouve abondamment. L'Église se réserve de connaître de l'hérésie, parce que seule elle est la gardienne du dépôt de la vérité, le juge de la foi. Le coupable, d'autre part, n'est plus inquiété, fût-il criminel de droit commun, dès lors qu'il se repent et abjure son erreur. Ce qu'on veut, c'est moins le châtiment que la conversion, et si des pénitences publiques sont quelquefois imposées elles ont, avant tout, le caractère d'œuvres satisfactoires destinées à payer ce qui peut rester dû non à la justice des hommes, mais à la justice de Dieu.

« Voilà pourquoi, même en accordant qu'en fait la répression de l'hérésie était commandée par l'intérêt social et a servi cet intérêt, ce n'en est pas moins au compte de l'intolérance religieuse qu'il faut porter l'Inquisition ».

Je ne crois pas que l'on puisse contester ce double fait : l'Église ne tolère pas l'erreur *dans son sein*, et, dans le passé, elle a usé de moyens de coercition pour ramener à la vérité catholique les fidèles qui l'abandonnaient. Mais de savoir si l'intolérance est un bien en soi, si elle était communément admise par toutes les sociétés du moyen âge, si enfin l'Église peut user de la contrainte physique contre l'hérésie, ce sont là autant de questions distinctes, et dont pourtant il faudra tenir compte pour *juger* l'Inquisition. On remarquera aussi que seule la seconde relève de l'histoire, les autres appartiennent à la théologie ou au droit canonique.

Plus d'une fois, les inquisiteurs eurent à s'occuper de la sorcellerie. Qu'ils aient, en certaines occasions, dépassé les bornes de la prudence en la réprimant, c'est possible. Il y a loin pourtant de ce fait à la thèse que prétend établir J. Français (1) : « l'histoire de la sorcellerie apparaît comme un des épisodes les plus significatifs de la lutte antiscientifique entreprise par l'Église ».

Cet ouvrage est un pamphlet et en a toutes les allures. Il est formé par un recueil d'anecdotes d'où on tire des conclusions favorables à la thèse. Mais même ici, la logique fait défaut, car de l'exposé de faits pourtant choisis, il ressort que la société civile et les sectes protestantes, non moins et peut-être plus que l'Église catholique, ont poursuivi la sorcellerie. Il faudrait donc conclure : la société civile et le Protestantisme sont ennemies nées de la science!

## 3. — Relations de l'Église et de l'État.

Parmi les matières qui au cours des âges furent souvent l'objet de litige entre l'Église et l'État, il faut marquer en premier lieu l'exercice de la juridiction.

1. J. Français. *L'Église et la Sorcellerie.* (Bibliothèque de critique religieuse.) Paris, E. Nourry, 1910. In-12, 272 p.

De tout temps, l'Église, alors même qu'elle était condamnée à vivre dans l'ombre, a exercé sur ses fidèles une juridiction d'ordre disciplinaire, parfois aussi d'ordre temporel, celle-ci par mode d'arbitrage. La conversion de Constantin permit à ce double pouvoir de s'exercer au grand jour, à côté de la juridiction laïque. Peu à peu, les empereurs chrétiens étendirent la portée du second. Vis-à-vis des clercs, pour quelque affaire que ce fût, criminelle ou civile, l'Église se reconnut seule compétente. Justinien sanctionna cette prescription canonique et la fit passer dans le droit impérial. En Occident, la législation se développa indépendamment de l'Orient, pour aboutir d'ailleurs à des résultats similaires, la reconnaissance du *privilegium fori*. En même temps, la juridiction disciplinaire s'étendait à des matières nouvelles, et un tribunel épiscopal était constitué pour en connaître. Dans le désordre féodal qui suivit la chute des Carolingiens, l'influence de l'Église se développa encore, car, au milieu de la violence, elle représentait la justice et l'équité. Aussi au XIIIe siècle elle jugeait de nombreuses causes qui lui revenaient soit du fait des personnes ou des matières, soit par le choix des plaideurs.

Ce n'est pas à dire pourtant que cette juridiction se soit établie sans soulever de la part du pouvoir civil des protestations, sans que des conflits, parfois violents, aient surgi à son sujet. Il suffit de rappeler les noms de Jean sans Terre et de Frédéric II par exemple. Cependant, à la fin du XIIIe siècle, ses positions n'étaient pas encore sérieusement entamées. Philippe-le-Bel y fit brèche en posant ce principe que tout ce qui touche aux immeubles relève de la juridiction laïque seule. Ses fils se montrèrent plus favorables à l'Église. Mais avec l'assemblée de Vincennes (1329) commence une phase nouvelle.

M. O. Martin vient d'écrire un volume pour étudier cette réunion et ses conséquences (1). C'est un travail minutieux, bien informé, bien rédigé et du plus haut intérêt.

On ne saurait dire exactement pour quels motifs Philippe convoqua cette assemblée qui se réunit le 7 décembre 1329. Son but, d'après les lettres royales, était de statuer sur les plaintes des barons contre l'Église et des gens d'Église contre les officiers civils. Vingt prélats y assistaient. Pierre de Cugnières, chevalier et conseiller du roi, était le porte-parole de l'autorité laïque. Il soutînt résolument que la juridiction spirituelle ne peut connaître des affaires temporelles. C'était la conséquence du principe défendu par les légistes de Philippe-le-Bel, de l'indépendance absolue de la puissance temporelle vis à vis du pouvoir spirituel. Les prélats, par la voix de Pierre Roger archevêque de Sens et de Pierre Bertrand évêque d'Autun, maintinrent la thèse de la subordination du pouvoir temporel au pouvoir spirituel et en déduisirent l'aptitude de celui-ci à exercer la juridiction temporelle. Ils affirmèrent en outre qu'il l'exerçait en

1. O. Martin. *L'Assemblée de Vincennes de 1329 et ses conséquences. Étude sur les conflits entre la juridiction laïque et la juridiction ecclésiastique au XIVe siècle* Paris, A. Picard, 1909. In-8, XVII-432 p.

fait par une coutume fondée sur la libre élection du peuple, et confirmée par les rois de France.

Il semble, au premier abord, que cette assemblée demeura sans résultat : une ordonnance en eût été la conclusion naturelle, mais aucune ne fut portée et le roi congédia les prélats avec de vagues assurances. Il leur donnait un an pour remédier aux abus, sinon il prendrait telles mesures qu'il jugerait convenables. Les prélats partirent en se sentant menacés; néanmoins le roi n'intervint pas directement et l'affaire se termina, comme le note Pierre Bertrand, « sans scandale ».

Et cependant, si l'assemblée de Vincennes n'est pas le point de départ d'une action immédiate contre la juridiction ecclésiastique, elle marque du moins une ère nouvelle dans l'histoire des conflits de juridiction. Et en effet, l'auteur, après avoir étudié ces conflits, durant le XIVe siècle, arrive à cette conclusion : « En somme, à la fin du XIVe siècle, la juridiction laïque exerce presque toutes les prérogatives revendiquées soixante-dix ans auparavant par P. de Cugnières. Elle y est parvenue sans nulle décision de principe émanée du pouvoir royal, par le développement continu d'une jurisprudence ingénieuse servie par des théories fortes et souples ». (p. 384).

— L'article de M. A. Mathiez, paru dans la *Revue historique* (1), est une mise au point fort juste de la mentalité des philosophes du XVIIIe siècle et de leurs fils intellectuels, les révolutionnaires, sur la religion. Les textes qu'il apporte ne laissent aucun doute. Anticléricaux, anticatholiques, athées même, tous demeurent religieux, en ce sens qu'ils proclament la nécessité d'une religion, au moins pour le peuple. Qu'il y ait une Église, mais qu'elle soit soumise à l'État, dont elle sera « l'humble servante ». Il ne saurait donc être question pour eux de séparation de l'Église et de l'État, de neutralité. Ces idées expliquent la Constitution civile du clergé, et, quand celle-ci eut échoué, tous les essais de culte qui se succédèrent jusqu'au Concordat! (2).

## 4. — Liturgie et Culte.

L'ouvrage de H. Kellner sur les Fêtes Liturgiques (3) est classique en Allemagne. C'est un excellent tableau de nos connaissances actuelles sur ce sujet : il était donc utile de le traduire en français.

Une première partie est consacrée aux fêtes en général. On y voit comment le nombre des fêtes chômées, très restreint à l'origine, s'est successivement accru jusqu'au XVIe siècle pour diminuer en-

1. A. Mathiez. *Les philosophes et la séparation de l' Église et de l'État en France à la fin du XVIIIe siècle,* dans *Revue historique*, Janvier-Février 1910, p. 63-79.

2. Quant à l'esprit qui anime l'auteur lui-même, on en jugera par cette simple phrase : « Nous ne serons jamais assez reconnaissants à la génération des philosophes de ce qu'ils ont fait pour affranchir l'esprit humain des croyances superstitieuses et la société civile des tyrannies sacerdotales. » P 64.

3. K. A. Henri Kellner. *L'année ecclésiastique et les fêtes des Saints dans leur évolution historique,* [ΕΟΡΤΟΛΟΓΙΑ]. Traduit sur la dernière édition allemande, par le R. P. J. Bund, ss. cc. Paris, P. Lethielleux, s. d. [1910]. In-8, XX-556

suite. Un dernier chapitre donne la liste de celles qui sont encore actuellement observées dans les divers pays chrétiens.

Vient ensuite une étude plus détaillée sur l'année ecclésiastique. Les fêtes les plus anciennes sont celles de Pâques et de la Pentecôte, qui, par leur date, se rattachent au calendrier juif, mais sont chrétiennes par les souvenirs qu'elles commémorent. Autour de Pâques s'est groupé tout un cycle : la semaine qui précède, et celles qui suivent avec leurs cérémonies spéciales, puis le Carême tout entier. L'Ascension, également très ancienne, et la Pentecôte, se rattachent au cycle pascal et le terminent. C'est assez tard que l'on consacra un dimanche spécial à la Sainte Trinité. Les moines clunisiens et cisterciens contribuèrent à son adoption; ce fut Jean XXII qui, en 1334, rendit cette fête obligatoire pour l'Église universelle.

La fête de Noël ne date guère que du IVe siècle. En plus d'un endroit elle était fêtée, à l'origine, le 6 janvier. De sa fixation à tel ou tel jour dépend, on le comprend, la date d'autres fêtes qui se rapportent aux mystères de la vie de Notre-Seigneur.

Parmi les saints, on ne fêta d'abord que les martyrs. « Le premier exemple de culte public décerné à des saints non martyrs est celui du saint pape Sylvestre et de saint Martin de Tours, auxquels le pape Symmaque éleva à Rome une église en 500, et en fit la dédicace en leur honneur. »

Une troisième partie est consacrée aux sources liturgiques : calendriers, martyrologes, ménologes, synaxaires, etc., et à la manière de s'en servir. Il faudra compléter et corriger ce qui a trait aux martyrologes par le remarquable travail de Dom Quentin (1). — Une table chronologique des faits les plus importants dans le domaine de la liturgie et des fêtes ecclésiastiques et une table alphabétique des principaux noms de personnes et de lieux termine l'ouvrage.

La traduction est généralement exacte, mais elle manque parfois d'élégance et son auteur a laissé échapper quelques inexactitudes de détail.

— Le P. Thurston, S. J., continue la publication de ses notes si précieuses sur l'histoire de la liturgie et des dévotions. J'en relève deux.

Dans l'une (2), il montre que le culte de la réserve eucharistique est relativement récent. Le texte de saint Grégoire de Nazianze (*Orat.* VIII, 8), invoqué par plusieurs auteurs pour prouver l'antiquité de la visite au Saint-Sacrement, ne se rapporte pas à cette pratique.

Ailleurs (3), il tente une nouvelle explication de la cérémonie de la consécration des églises par laquelle l'évêque inscrit sur le sol, en se servant de l'extrémité de son bâton pastoral les abécédaires grec et latin. La plupart des liturgistes après De Rossi y voyaient une pratique empruntée aux *agrimensores* romains. Le P. Thurston pense au contraire que ce rite, introduit probablement par l'Église celtique, symbolise le Christ, l'A et l'Ω.

Kain. M. Jacquin, O. P.

1. *Les martyrologes historiques du moyen âge.* Paris, 1908.

2. H. Thurston, S. J. *The Early cultus of the Reserved Eucharist,* dans *The Journal of Theological Studies,* Janvier 1910, p. 275-279.

3. H. Thurston, S. J. *The Alphabet and the Consecration of Churches.* dans *The Month,* Juin 1910, p. 621-631

# CHRONIQUE

**ALLEMAGNE. — Revues et Collections.** — Par suite du décès de E. Schürer, son gendre M. Hermann SCHUSTER, *Oberlehrer* à Hanovre et directeur de la *Zeitschrift für den evangelischen Religionsunterricht*, et le Prof. D. Arthur TITIUS, professeur de théologie dogmatique à Göttingen prennent la direction de la *Theologische Literaturzeitung*. Ad. Harnack leur conservera son concours jusqu'à la fin de l'année courante.

— M. le Prof. Max MEINERTZ, professeur d'exégèse du N. T. à la Faculté de théologie catholique de Münster, remplace Mgr A. Bludau à la direction des *Neutestamentliche Abhandlungen* (Münster).

**Universités.** — Le 3 juillet, l'Université d'Erlangen fêtera le centenaire de son incorporation au royaume de Bavière. A cette occasion le Prof. KOLDE, de la faculté de Théologie, publiera une histoire de l'Université.

— Le centenaire de l'Université de Berlin sera célébré les 10, 11 et 12 octobre.

**Congrès.** — On annonce que le VIIe Congrès international d'Anthropologie criminelle aura lieu à Cologne en octobre 1911.

— Le IVe congrès de la société allemande de psychologie s'est tenu à Innsbruck, du 18 au 22 avril.

**Retraite.** — M. G. DALMAN, professeur extraordinaire d'exégèse de l'A. T. à Leipzig et, depuis 1902, directeur du *Deustches Evangelisches Institut für Altertumswissenschaft des Hl. Landes* de Jérusalem, quitte l'enseignement; il est nommé pasteur de l'église évangélique de Jérusalem.

**Nominations.** — La faculté de théologie de l'université de Berlin a créé docteurs *honoris causa*, M. G. HÖNNICKE, Privat-docent d'exégèse du N. T. à la même université et le professeur E. von der GOLTZ, de Wittenberg.

— Le Dr Ernst MEUMANN, professeur de philosophie à l'Université de Halle est nommé à Leipzig où il prend la succession de Max Heinze, décédé.

— Le professeur Fr. RENDTORFF, de Kiel, est nommé à Leipzig professeur de théologie pratique et d'exégèse du N. T.

— M. G. BEER, professeur extraordinaire de théologie de l'A. T. à la faculté de théologie évangélique de Strasbourg, est nommé professeur ordinaire d'exégèse de l'A. T. à Heidelberg, en remplacement de A. Merx, décédé.

— Le Dr C. SCHMIDT, Privat-docent d'Histoire ecclésiastique à l'Université de Berlin, est nommé professeur extraordinaire.

— A la Faculté de théologie catholique de l'Université de Strasbourg le Dr H. BASTGEN s'est « habilité » comme Privat-docent d'Histoire de l'Église.

**Décès.** — Le Dr Aloys von SCHMID, professeur d'apologétique à

l'Université de Münich est mort dans le courant de mars. Il était né le 22 décembre 1825 à Zaumberg près d'Immenstadt (Bavière).

Ouvrages : *Bistumsynode*, 2 vol. 1850-1851; *Entwicklungsgeschichte der Hegelschen Logik*, 1858; *Thomistische und Scotistiche Gewissheitslehre*, 1859; *Wissenschaftliche Richtungen a. d. Gebiete des Katholizismus*, 1862; *Untersuchungen über den letzten Grund des Offenbarungsglaubens*, 1879; *Erkenntnislehre*, 2 vol. 1890; *Apologetik als spekulative Grundlagen der Theologie*, 1900.

— Le Dr Aug. Nürnberger, professeur d'Histoire du dogme à la Faculté de théologie catholique de Breslau, est mort en cette ville, le 20 avril. Il était né le 6 janvier 1854 à Habelschwerdt (Silésie). Après avoir fait ses études de théologie à Breslau et à Prague, il fut nommé docteur à Tubingue en 1883, Privat-docent à Breslau en 1892, professeur en 1894. Les travaux du Dr Nürnberger sont presque tous consacrés à saint Boniface : *Des heiligen Bonifacius Werk « de unitate fidei » (Der Katholik*, 1882), *Aus der litterarischen Hinterlassenschaft des heilig. Bonifatius u. des heilig. Burchardus*, 1888; etc...

— Le Prof. É. Schürer professeur d'exégèse du N. T. à l'Université de Göttingen, fondateur et directeur de la *Theologische Literaturzeitung*, est mort le 30 avril. Il était né à Augsbourg le 2 mai 1844. Il fit ses études universitaires à Erlangen, Berlin et Heidelberg; en 1868, il est reçu docteur en philosophie à Leipsig; en 1869, licencié en théologie et Privat-docent; en 1873, nommé professeur extraordinaire; en 1877, docteur en théologie *honoris causa* à Tubingue; puis il est nommé professeur ordinaire à Giessen en 1878, à Kiel en 1890, à Göttingen en 1895.

Bibliographie : *Schleiermacher's Religionsbegriff*, 1868; *De controversiis paschalibus*, 1869; *Lehrbuch der neutestamentlichen Zeitgeschichte*, 1874; *Die Gemeindeverfassung der Juden in Rom in der Kaiserzeit* 1879; *Die Predigt Jesu in ihrer Verhältnis z. A. T. u. z. Judentum*, 1882; *Ueber den gegenwärtigen Stand der Johannischen Frage*, 1889; *Die älteste Christengemeinde in römischen Reiche*, 1894; *Die Juden im bosporanischen Reiche; Das messianische Selbstbewusstsein Jesu*, 1904. Sa *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter J.-C.*, 3 vol., 4e éd. 1901-1909, demeure le travail le plus complet que nous ayons et le plus solide aussi, dans l'ensemble, sur l'histoire extérieure et intérieure du Judaïsme au temps de N.-S. Dans ce domaine, l'autorité du Dr Schürer était hors de pair.

**ANGLETERRE. — Revue.** — En janvier a paru le premier numéro d'une nouvelle revue mensuelle *The English Church Review*, dirigée par par le Rév. W. J. Sparrow et éditée à Londres chez Longmans, dont le but est de défendre les doctrines de l'Église anglicane. — Prix de l'abonnement : 6 shillings.

**Conférences.** — Deux séries de « lectures », l'une d'Assyriologie, l'autre de Religion comparée, ont été données à l'Université de Glasgow par le Rév. Andrew C. Baird, fervent disciple de Winckler.

**Nominations.** — Le Dr F. B. Jevons Principal of Bishop Hatfield's Hall, Durham University, a été élu vice-chancelier de l'Université de Durham.

— Mr J. A. Smith, de Balliol College, est nommé professeur de métaphysique à l'Université d'Oxford en remplacement de M. Th. Case.

**Décès.** — Le 23 décembre est mort John Sibree, né à Coventry en 1823. Il était connu en Angleterre par sa traduction de Hegel, *Lectures on the philosophy of history*, publiée en 1857.

**BELGIQUE. — Universités.** — La *Revue Néo-Scolastique de Philosophie* signale les différents travaux entrepris, au cours de l'année, à l'Institut supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain. — Au *Laboratoire de psychologie expérimentale*, sous la direction de MM. A. Thiéry et A. Michotte, les recherches ont eu pour objet les associations, la perception et la volonté. — A la *Conférence de philosophie sociale*, sous la direction de Mgr Deploige et de M. Defourny, M. Ingebos étudie de Bonald, M. Vandermeulen Vogelsang, M. de Vanneufville Lamennais, M. Rocca R. de Cepeda. Les idées sociales et économiques de saint Thomas, jusqu'ici objet d'études fragmentaires, seront exposées dans leur ensemble par M. P. Ryckmans. Au programme de la Conférence l'on songe également à introduire la philosophie sociale des grands scolastiques. — Le *Séminaire d'histoire de philosophie médiévale* dirigé par M. De Wulf, prépare une édition des œuvres inédites de Siger de Courtrai, tout en continuant de s'occuper de Godefroid de Fontaines et de Gérard d'Abbeville. — Le *Séminaire de psychologie théorique et de logique*, sous la direction de M. L. Noël, s'occupe depuis deux ans de l'étude du mouvement pragmatiste.

— Le *Séminaire historique*, dirigé par M. A. Cauchie a, de son côté, étudié en une série de conférences dont le *Rapport* paru dans l'*Annuaire de l'Université* nous apporte le résumé, des sujets de grand intérêt. Relevons les principaux : R. Symoens, *L'état des études bibliques aux Pays-Bas depuis le concile de Trente (1564) jusqu'au Jansénisme (1640)*; G. Ruyters, *Jean Morin (1591-1659)*; A. Clesse, *Études patristiques en France de 1564 à 1640*; R. De Winter, *Les représentants des études d'histoire ecclésiastique en France de 1564 à 1640*; Is. Soenen, *Les principaux juristes et l'évolution des doctrines gallicanes depuis le concile de Trente jusqu'à Pierre Dupuy*; C. Cleeremans, *L'appel comme d'abus au point de vue des questions spirituelles*; A. Nobels, *Les causes épiscopales en France durant la première moitié du XVII^e siècle*.

**Congrès.** — On annonce que le *XX^e Congrès des aliénistes et neurologistes de langue française* se tiendra à Bruxelles du 1^er au 7 août.

**Nomination.** — M. A. Gravis, professeur ordinaire à la Faculté des sciences de l'Université de Liège, est nommé recteur de cette Université en succession de M. J. Fraipont, décédé.

**ESPAGNE. — Congrès.** — Dans les derniers jours de mai s'est tenu à Valence le 2^e Congrès de l'Association espagnole pour le progrès des sciences, sous la présidence de M. Moret. Sur la proposition du R. P. Jans, O. F. M., il a été décidé à l'unanimité de demander au comité directeur la création d'une section des sciences religieuses, indépendante, ou rattachée à la section des sciences philosophiques.

**Décès.** — Le 19 mars est mort à Barcelone, Mgr CORTÉS, évêque auxiliaire, autrefois professeur au séminaire et président de l'ancienne Académie de S. Thomas d'Aquin. Il était rédacteur à *La Ciencia Católica*. Il publia aussi un ouvrage intitulé : *Naturalismo y Sobrenaturalísmo en sus relaciones con la ciencia*.

— Le 20 mars est mort à Saint-Jacques de Compostelle, M. le chanoine LÓPEZ FERREIRO, professeur d'archéologie au séminaire. Il était âgé de 73 ans. La *Ciencia Tomista* cite parmi ses ouvrages : *Sobre los Concilios de Compostela en el siglo XI; El Priscilianismo en Galicia; Altar y scripta del Apóstol Santiago, reseña histórica desde su origen hasta nuestras días; Crónica de Vasco d'Aponte; Galicea en el último tercio del siglo XV; Historia de la Santa Metropolitana iglesia de Santiago* (11 vol.), etc.

— Le R. P. Honorato del VAL, religieux augustin, est mort le 6 avril au monastère de l'Escurial où il était Régent des études. Il était né à Monzón de Campos (Palencia) en 1859. Rédacteur à la *Ciudad de Dios*, le P. H. del Val y publia de nombreux articles : *El origen del Pentateuco y la critica racionalista; El Pentateuco y la Arqueología prehistórica; El génesis hebreo y la tradición universal*, etc... Son ouvrage principal est une *Sacra Theologia dogmatica*, en 3 vol.

**ÉTATS-UNIS. — Publications nouvelles.** — La librairie D. Appleton and C°. annonce la publication d'une nouvelle édition en 18 volumes, des œuvres de Herbert Spencer.

— Le Prof. Joseph JASTROW, professeur de psychologie à l'Université de Wisconsin entreprend la publication d'une nouvelle série de manuels psychologiques sous le titre de *Conduct and Mind Series*.

**Revues.** — On annonce que *The Jewish quaterly Review*, publié par *The Dropsic College for Hebrew and Cognate Learning*, Philadelphie, cesse de paraître.

— Le Prof. A. H. Pierce prendra, en septembre la direction du *Psychological Bulletin*, en remplacement de J. M. Baldwin.

**Nominations.** — M. J. M. BALDWIN ancien professeur de philosophie et de psychologie à Johns Hopkins University (Baltimore) est élu correspondant de la section de philosophie de l'Académie des Sciences morales et politiques de Paris, en remplacement de M. William JAMES élu associé étranger, le 22 janvier dernier.

— Le Prof. E. B. Mc GILVARY, professeur de philosophie à l'Université de Wisconsin a été nommé président de la *Western Philosophical Association;* le Prof. W. B. PILLSBURG, de l'Université de Michigan, président de l'*American Psychological Association;* le Prof. E. F. BUCHNER de J. Hopkins University, président de la *Southern Association for Philosophy and Psychology*.

— Le Dr A. O. LOVEJOY, professeur de philosophie à l'Université de Missouri a été nommé professeur de philosophie à Johns Hopkins University (Baltimore).

— M. R. M. OGDEN est nommé professeur de philosophie et de psychologie à l'Université de Tennessee.

— Le Dr J. H. Creighton, professeur de philosophie à Cornell University (New-York) est remplacé provisoirement par le Dr G. H. Sabine, de Stanford University (California).

— M. L. W. Cole « instructor » de psychologie à Wellesley College est nommé professeur de psychologie à l'Université de Colorado.

— Le Dr E. H. Cameron « instructor » de psychologie à Yale University (New-Haven) est nommé professeur assistant. Il est remplacé par le Dr F. S. Breed de Harvard University (Cambridge, Mass.)

— M. H. Foster Adams « fellow » à l'Université de Chicago est nommé « instructor » de psychologie à l'Université de Kansas.

**Décès.** — Le Dr Boden Parker Bowne, professeur de philosophie à l'Université de Boston est mort le 1er avril. Il était né à Léonardville (New Jersey) le 14 janv. 1847 et avait pris ses grades en 1871 à l'Université de New-York. Le succès de son livre *The Philosophy of Herbert Spencer*, 1874, le décida à se consacrer aux études philosophiques et, dans ce but, il fréquenta les Universités de Halle, Paris, Göttingen. Il publia ensuite : *Metaphysics*, 1882; *Introduction to Psychological Theory*, 1886; *Philosophy of Theism*, 1887; *Principles of Ethics*, 1893. D'après Ueberweg-Heinze, B. P. Bowne était, pour le fond de sa doctrine, disciple de Lotze.

— Le Prof. W. A. Stevens, professeur d'interprétation du N. T. au Séminaire théologique de Rochester est mort le 2 janvier. Il était né à Granville, Ohio, le 5 février 1839, où il fit ses études, et prit ses grades à la Denison University. De 1865 à 1868, il suivit aussi les cours de Harvard University et des Universités de Leipzig et de Berlin. On lui doit un *Commentary on the Epistles to the Thessalonians*, 1887 et en collaboration avec le Prof. E. D. Burton, de l'Université de Chicago : *Outline Handbook of the Life of Christ*, 1892.

— On annonce la mort, à l'âge de 80 ans, du Dr N. K. Davis, professeur émérite de philosophie à l'Université de Virginie. N. K. Davis est l'auteur d'*Elements of Deductive Logic*, 1893, et d'*Elements of Ethics*, 1900.

**FRANCE. — Publication nouvelle.** — A l'occasion du 80e anniversaire de naissance de M. le marquis de Vogüé (18 oct. 1909), lui a été dédié un *Florilegium* ou *Recueil de travaux d'érudition*, contenant 58 études sur les langues et littératures sémitiques, sur l'histoire et la géographie de l'Asie-Mineure, de la Mésopotamie, et de la Palestine; — 1 vol. XXVIII-628 pp. gr. in-8°, avec portrait, bibliographie de M. de Vogüé, 15 planches et 39 fig. dans le texte.

**Revues.**— La *Revue des Sciences Ecclésiastiques* et *La Science Catholique*, déjà précédemment réunies, annoncent leur fusion avec *Le Prêtre, journal des Études ecclésiastiques*, fondé en 1889 par M. l'abbé J.-B. Jaugey et actuellement sous la direction de M. le chanoine Legru, licencié ès-lettres, docteur en théologie, ancien professeur de théologie morale à l'Institut Parisis d'Arras.

**Nominations.** — M. l'abbé J. Chollet, un des directeurs de la revue *Les Questions Ecclésiastiques* et professeur de théologie morale

aux Facultés catholiques de Lille a été nommé, en avril, évêque de Verdun. Mgr Chollet est l'auteur d'une thèse présentée pour le doctorat en théologie, intitulée : *Theologica lucis theoria* (1893) et de diverses publications théologiques de moindre importance.

— Mgr Duchesne, directeur de l'École française de Rome, dont le IIIe volume de son *Histoire ancienne de l'Église* paraissait tout récemment, a été élu membre de l'Académie française.

— M. René Dussaud, diplômé de l'École pratique des Hautes Études, professeur suppléant au Collège de France et l'un des directeurs de la *Revue de l'Histoire des Religions* est nommé conservateur adjoint au département des antiquités orientales et de la céramique antique du musée du Louvre, en remplacement de M. Edmond Pottier, promu conservateur.

— M. le marquis de Vogüé, de l'Académie française a été nommé membre correspondant de l'Académie impériale des Sciences de Vienne.

— M. René Worms, directeur de la *Revue internationale de sociologie*, a été nommé membre étranger de l'Académie royale des Sciences de Hongrie.

— M. É. Boutroux a reçu le titre de docteur ès lettres de la Columbia University (New-York).

— M. l'abbé P. Richard, chapelain de Saint-Louis-des-Français, à Rome, vient d'être nommé professeur d'histoire ecclésiastique aux facultés catholiques de Lyon. On lui doit : *Pierre d'Épinac archevêque de Lyon (1572-1599). La Papauté et la Ligue française*, 1901.

— M. J. Loth, professeur de langue et littérature celtiques et doyen à la Faculté des lettres de Rennes est nommé titulaire de la chaire de langue et littérature celtiques au Collège de France, en remplacement de M. d'Arbois de Jubainville, décédé.

— M Léon Gauthier, docteur ès-lettres, chargé d'un cours de Philosophie musulmane et d'Histoire de la philosophie à la faculté des lettres de l'Université d'Alger est promu au professorat.

**Décès.** — M. V. Ermoni est mort à Paris le 19 mars. Il était né, le 2 février 1858 à Omessa (Corse). Admis, le 12 août 1878, dans la Congrégation des Lazaristes à laquelle il appartint jusqu'en 1907, il enseigna la philosophie au Séminaire de Saint-Flour de 1884 à 1887, puis à Paris, à la maison-mère des Lazaristes. Il avait été reçu à Rome docteur en philosophie 1887, docteur en théologie 1888, et se voyait à nouveau conférer ce grade en 1896, à l'Institut catholique de Paris.

M. V. Ermoni collaborait à un très grand nombre de revues et sur les matières les plus variées. Il laisse en fait d'ouvrages : sa thèse de doctorat, *De Leontio Byzantino et de ejus doctrina theologica*, 1895; *Saint Jean Damascène*, 1904, (Collect. *La Pensée chrétienne*); dans la Collect. *Science et Religion: Le Baptême dans l'Église primitive*, 1904, *L'Eucharistie dans l'Église primitive*, 1905, 3e édit. et dans la *Bibliothèque d'Histoire des Religions : La religion de l'Égypte ancienne*, 1909.

— Le R. P. Lescœur, prêtre de l'Oratoire qu'il contribua, avec les

PP. Ad. Perraud, Pélétot et Gratry, à rétablir en France en 1852, est mort à Lyon le 16 avril. Il était né en 1825 à Bogé-le-Châtel (Ain). Après de brillantes études au Collège Stanislas, il fut reçu docteur ès-lettres, professa quelque temps dans ce même collège et à l'École libre de Coutances, puis pendant deux années suppléa le P. Gratry, à la Sorbonne. En 1879 il fondait avec Mgr Duchesne, l'abbé Beurlier et l'abbé Thédenat le *Bulletin critique* qui tout récemment, a cessé de paraître

Prédicateur apprécié, très dévoué aux questions d'éducation et d'enseignement, le P. Lescœur s'occupait aussi d'histoire et de philosophie religieuse ; il publia notamment : *La Théodicée chrétienne, d'après les Pères de l'Église, ou Essai philosophique sur le traité « De Deo » du P. Thomassin, de l'Oratoire, 1852 ; Le Schisme moscovite et la Pologne catholique*, 1859; *Du Retour des Bulgares au catholicisme*, 1860; *L'Église catholique en Pologne sous le gouvernement russe*, 1860; *La Science du Bonheur*, 1873; *Le dogme de la vie future et la Libre-Pensée contemporaine*, 1892; *La Science et les faits surnaturels contemporains, les vrais et les faux miracles*, 1897.

— Le 21 avril est mort M. François Evellin, de l'Académie des sciences morales. Il était né à Nantes le 15 décembre 1835. Élève à l'École Normale en 1860, agrégé de philosophie en 1865, il avait enseigné la philosophie aux lycées de Nice, de Lille, de Bordeaux, aux lycées Saint-Louis et Charlemagne. Nommé en 1883 Inspecteur de l'Académie de Paris, il ne prit sa retraite qu'en l'année 1900.

Les ouvrages ou articles de revues, publiés par M. Fr. Evellin sont consacrés à l'établissement d'un système de métaphysique basé sur l'analyse du concept de l'infini. Tel était déjà l'objet de ses deux thèses de doctorat : *Quid de rebus vel corporeis vel incorporeis senserit Boscowich*, 1880, et *Infini et Quantité*, 1880, 2e édit. refondue et augmentée en 1891; il poursuivit ses recherches dans la *Revue philosophique: La Pensée et le Réel*, 1889, 1891; *De la possibilité d'une méthode dans les problèmes du réel*, 1889, 1891; *L'Infini nouveau*, 1898, 1900, 1901, 1902; et dans la *Revue de Métaphysique et de Morale: Le mouvement et les partisans des indivisibles*, 1893; *La divisibilité dans la grandeur*, 1894, auxquels il faut joindre une communication à l'*Académie des Sciences morales: Pour la Raison pure, ou les conflits de l'Imagination et de la Raison*, 1901. Enfin M. Evellin condensa ses idées dans son étude sur *La Raison pure et les Antinomies*, 1907, dont quelques chapitres furent publiés par la *Rev. de Mét. et de Mor.* Les antinomies de Kant se ramènent toutes à l'opposition de l'infini, qui est d'ailleurs le sensible et objet de l'imagination, et du fini entièrement déterminé et parfaitement réel qui est l'objet de la raison; mais cette opposition elle-même est intelligible et se résout par la supériorité et la domination du réel sur le phénomène, de l'action sur la passion, du fini sur l'infini, de la métaphysique sur la science. M. Evellin était profondément convaincu des droits absolus et nécessaires de la métaphysique dont il admettait sans hésiter la valeur objective.

— M. Bernard Brunhes, dont notre collaborateur le R. P. De Munnynck analysait récemment l'importante étude sur *La dégradation de l'Énergie*

(*Revue*, t. IV, (1910) janv. p. 143), est mort inopinément dans les premiers jours de mai, âgé seulement de 43 ans. Il était né à Toulouse le 3 juillet 1867. Reçu à l'École normale (section des sciences) et à l'École polytechnique, en 1886, il fut admis en 1889 à l'agrégation des sciences physiques, puis nommé en 1893, maître de conférences de physique à la faculté des sciences de Lille; en 1895, professeur de physique à la Faculté des Sciences et à l'École de Médecine de Dijon; en 1900, directeur de l'Observatoire du Puy-de-Dôme et professeur de physique à la Faculté des sciences de Clermont. M. Brunhes a écrit plusieurs ouvrages fort appréciés des savants, mais qui ne rentrent pas dans le cadre de cette Revue.

— Le 25 mai est mort à Langres, Mgr François PERRIOT, consulteur de la Commission pontificale du chant liturgique, directeur de l'*Ami du Clergé*. Il était né à Pressigny (Haute-Marne), le 2 août 1839. Nommé professeur au Grand Séminaire de Langres en 1869, il devint supérieur de ce même établissement en 1878, et garda cette charge jusqu'en 1892. Depuis cette époque, il se consacra tout entier à sa revue, qui prit dès lors une extension considérable. Outre de nombreux articles parus dans l'*Ami du Clergé*, il laisse des *Praelectiones theologiae*, 7 vol., 1876-1886, et des Commentaires théologiques sur les principales encycliques de Léon XIII.

## ITALIE. — Commission biblique.

DE AUCTORIBUS ET DE TEMPORE COMPOSITIONIS PSALMORUM.

I. Utrum appellationes *Psalmi David, Hymni David, Liber psalmorum David, Psalterium Davidicum*, in antiquis collectionibus et in Conciliis ipsis usurpatae ad designandum Veteris Testamenti Librum CL psalmorum; sicut etiam plurium Patrum et Doctorum sententia, qui tenuerunt omnes prorsus Psalterii psalmos uni David esse adscribendos, tantam vim habeant, ut Psalterii totius unicus auctor David haberi debeat?

*Resp.* Negative.

II. Utrum ex concordantia textus hebraici cum graeco textu Alexandrino aliisque vetustis versionibus argui iure possit, titulos psalmorum hebraico textui praefixos antiquiores esse versione sic dicta LXX virorum; ac proinde si non directe ab auctoribus ipsis psalmorum, a vetusta saltem iudaica derivasse?

*Resp.* Affirmative.

III. Utrum praedicti psalmorum tituli, iudaicae traditionis testes; quando nulla ratio gravis est contra eorum genuinitatem, prudenter possint in dubium revocari?

*Resp.* Negative.

IV. Utrum, si considerentur Sacrae Scripturae haud infrequentia testimonia circa naturalem Davidis peritiam, Spiritus Sancti charismate illustratam in componendis carminibus religiosis, institutiones ab ipso conditae de cantu psalmorum liturgico, attributiones psalmorum ipsi factae tum in Veteri Testamento, tum in Novo, tum in ipsis inscriptionibus, quae psalmis ab antiquo praefixae sunt; insuper consensus Iudaeorum, Patrum et Doctorum Ecclesiae, prudenter denegari possit praecipuum Psalterii carminum Davidem esse auctorem, vel contra affirmari pauca dumtaxat eidem regio Psalti carmina esse tribuenda?

*Resp.* Negative ad utramque partem.

V. Utrum in specie denegari possit davidica origo eorum psalmorum, qui in Veteri vel Novo Testamento diserte sub Davidis nomine citantur, inter quos

prae ceteris recensendi veniunt psalmus II, *Quare fremuerunt gentes;* ps. XV, *Conserva me Domine;* ps. XVII, *Diligam te, Domine, fortitudo mea;* ps. XXXI, *Beati quorum remissae sunt iniquitates;* ps. LXVIII, *Salvum me fac, Deus;* ps. CIX, *Dixit Dominus Domino meo?*

*Resp.* Negative.

VI. Utrum sententia eorum admitti possit qui tenent, inter psalterii psalmos nonnullos esse sive Davidis sive aliorum auctorum, qui propter rationes liturgicas et musicales, oscitantiam amanuensium aliasve incompertas causas in plures fuerint divisi vel in unum coniuncti; itemque alios esse psalmos, uti *Miserere mei Deus,* qui ut melius aptarentur circumstantiis historicis vel solemnitatibus populi iudaici leviter fuerint retractati vel modificati, subtractione aut additione unius alteriusve versiculi, salva tamen totius textus sacri inspiratione?

*Resp.* Affirmative ad utramque partem.

VII. Utrum sententia eorum inter recentiores scriptorum, qui indiciis dumtaxat internis innixi vel minus recta sacri textus interpretatione demonstrare conati sunt non paucos esse psalmos post tempora Esdrae et Nehemiae, quinimo ævo Machabaeorum, compositos, probabiliter sustineri possit?

*Resp.* Negative.

VIII. Utrum ex multiplici sacrorum Librorum Novi Testamenti testimonio et unanimi Patrum consensu, fatentibus etiam iudaicae gentis scriptoribus, plures agnoscendi sint psalmi prophetici et messianici, qui futuri Liberatoris adventum regnum, sacerdotium, passionem, mortem et resurrectionem vaticinati sunt; ac proinde reiicienda prorsus eorum sententia sit, qui indolem psalmorum propheticam ac messianicam pervertentes, eadem de Christo oracula ad futuram tantum sortem populi electi praenuntiandum coarctant?

*Resp.* Affirmative ad utramque partem.

Die autem 1 Maii 1910, in audientia utrique Rmo Consultori ab actis benigne concessa, Sanctissimus praedicta responsa rata habuit ac publici iuris fieri mandavit.

Romae, 1 Maii 1910.

Fulcranus VIGOUROUX, P. S. S.
Laurentius JANSSENS, O. S. B.
*Consultores ab actis.*

— Le 11 mai, la Commission biblique, présidée par le cardinal Rampolla a reçu docteur, avec une mention toute spéciale, le R. P. FREY, professeur d'Écriture Sainte au Séminaire français. Le R. P. Frey présentait une thèse sur « la Théologie Juive au temps de Jésus-Christ, comparée avec la théologie néotestamentaire ».

— Les 13 et 14 juin ont eu lieu les examens écrits pour la Licence d'Écriture Sainte. Les candidats eurent à traiter les sujets suivants :

I. — *Exégèse,* — 1° Zachariae sacerdoti Gabriel annunciat nativitatem S. Joannis Baptistae (*Lc,* 1, 5-25).

2° Initium praedicationis S. Joannis Baptistae (*Mt.* 3, 1-10; *Mc.* 1, 1-6; *Lc.* 3, 1-14).

3° Ex Sermone de Pane vitae (*Jo.* 6, 44-66).

Un des trois sujets au choix.

II. — *Histoire.* — Historia Roboam secundum documenta scripturistica et profana.

III. — *Introduction.* — Introductio specialis in Epistolam ad Romanos.

Les jours suivants, aux examens oraux, 16 candidats sur 18 furent admis à se présenter auxquels se joignirent deux autres déclarés admissibles à une session précédente. Ils furent reçus dans l'ordre suivant :

1. P. ROELANDS, de la Compagnie de Jésus; 2. M. PRUVOT, du Sémi-

naire français; 3. P. Rowan, dominicain, de l'École Biblique de Jérusalem; 4. M. Fonteny, du Séminaire français; 5. M. Simon, du Séminaire français, — tous les cinq avec mention.

Suivent : MM. Liénard, de la procure de Saint-Sulpice; — Rivière, du Séminaire français et Peña, du Collège espagnol, ex-æquo; — Richard, O. P., de l'École biblique de Jérusalem; — Thomas, de la procure de Saint-Sulpice; — Zoccali; — Loth, de l'École biblique de Jérusalem; — Bertrand, Augustin de l'Assomption; — Royet de la procure de Saint-Sulpice, et Priero, ex-æquo; — Beaulieu et Jasmin, tous deux du Collège canadien, ex-æquo; — Tricot, de la procure Saint-Sulpice.

**Publications nouvelles.**— Vient de paraître le tome vingtième et dernier de l'édition nationale des œuvres de Galilée, commencée en 1890, (Galileo Galilei, *Opere*, edizione nationale. Florence, 1890-1909, 20 vol. in-8°).

— Sous l'inspiration de M. Benedetto Croce, et la direction de M. A. Pelizzari, l'éditeur Laterza, de Bari, entreprend l'édition d'une collection de *Scrittori d'Italia*, qui comprendra environ six cents volumes. Elle sera formée des œuvres importantes de la littérature italienne : poésie, histoire, philosophie, art, etc. Les textes seront donnés in extenso sauf pour les œuvres de moindre importance.

— La *Società filosofica Italiana* confie au prof. V. Spampanato l'édition des œuvres de Bernardino Telesio qui paraîtra dans la collection des « Classici della Filosofia italiana », dirigée par le professeur F. Tocco.

**Revue.**— Le *Rinnovamento*, qui avait suspendu sa publication, paraît de nouveau, mais sans périodicité fixe, sous le titre de *Saggi Religiosi*.

**Congrès.** — Le IVe Congrès international de Philosophie se réunira à Bologne pendant les vacances de Pâques de 1911.

On annonce dès maintenant que les séances générales seront occupées par des conférences et des discussions dont voici le programme :

Conférences de S. Arrhenius, — G. Barzellotti, — É. Boutroux, — R. Eucken, — P. Langevin, — W. Ostwald, — H. Poincaré, — A. Riehl, — F. C. S. Schiller, — H. v. Seeliger, — G. F. Stout, — F. Tocco, — W. Windelband.

Discussion sur « *La tâche actuelle de la Philosophie générale* » ouverte par H. Bergson, — Réponse de A. Chiappelli; et sur « *Les jugements de valeur et les jugements de réalité* », ouverte par É. Durkheim.

Les sections seront au nombre de huit : 1. Philosophie générale et Métaphysique. — 2. Histoire de la Philosophie. — 3. Logique et Théorie de la Science. — 4. Morale. — 5. Philosophie de la Religion. — 6. Philosophie du Droit. — 7. Esthétique et Méthodique de la critique. — 8. Psychologie.

Les communications au Congrès doivent être envoyées au Secrétariat (Bologne, Piazza Calderini, 2) avant le 1er janvier 1911. Pour

les communications ainsi que pour les discussions, quatre langues sont admises : allemand, anglais, français, italien.

La cote d'inscription est de 25 Fr.

**Sociétés savantes.**— Du 9 au 15 mai s'est tenue à Rome, au palais Corsini, la 4e session de l'*Association internationale des Académies*, sous la présidence du sénateur P. Blaserna, président de l'Académie royale dei Lincei. Dix-huit corps savants s'y trouvaient représentés, appartenant à tous les pays de l'Europe et à l'Amérique. L'Institut de France y était représenté par neuf de ses membres; pour l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres : M. Émile Sénart, Mgr Duchesne et le comte Paul Durrieu; pour l'Académie des Sciences : MM. É. Picard, Baillaud et le général Bassot; pour l'Académie des Sciences morales et politiques : MM. de Foville, Ch. Benoist et Imbart de la Tour.

Cette Association est née à Paris en 1901 et deux autres sessions ont eu lieu à Londres, en 1904, à Vienne, en 1907; la prochaine se tiendra à Saint-Pétersbourg en 1913.

L'Association internationale des Académies s'intéresse à diverses entreprises scientifiques internationales. Elle patronne, en particulier, la publication des œuvres d'Euler et prépare une édition des manuscrits de Leibnitz.

— La *Rivista di psicologia applicata* entreprend l'organisation d'une Association des psychologues italiens, confiée à l'initiative des professeurs S. De Santis, C. G. Ferrari et G. Vella.

**Nomination.** — Le prof. Giovanni Vidari, professeur de philosophie morale à l'Université de Pavie est transféré à l'Université de Turin.

**SUISSE.— Sociétés savantes.**—Les 30 avril et 1er mai a eu lieu à Genève la 3e réunion de la *Société suisse de Neurologie.*

**Retraites et Nominations.** — Le Dr L. Stein, professeur de philosophie à l'Université de Berne a donné sa démission. Il est remplacé par le Dr Richard Herberty, de l'Université de Bonn.

— A l'Université de Fribourg ont été nommés au cours de l'année : à la Faculté des Lettres, le Dr Albert Vogt, professeur extraordinaire d'histoire générale, le Dr Eugène Devaud, professeur extraordinaire de pédagogie générale, à la Faculté des Sciences, notre collaborateur M. l'abbé Henri Breuil, professeur extraordinaire d'ethnologie et de préhistoire.

— A la Faculté de théologie de l'Université de Genève, le Dr Eugène Choisy a remplacé dans la chaire de théologie historique M. Auguste Chantre, démissionnaire.

— A l'Université de Zurich, le Dr Freytag est nommé professeur de philosophie: le Dr Fr. Schumann, professeur ordinaire de psychologie et philosophie a donné sa démission, étant appelé à Francfort.

---

# RECENSION DES REVUES [1]

**ANNALES DE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE**. Avril. — J. ZEILLER. *Les destinées historiques de la doctrine politique de St Thomas d'Aquin.* (Conclusion d'un volume sur *L'idée de l'État dans St Thomas d'Aquin*, qui paraît à la librairie Alcan. L'auteur relève ce que la politique thomiste contient de ferme dans ses principes et de caduc dans certaines parties). pp. 5-19. — Henri BRÉMOND. *Pro Fenelone. La revanche du pur amour* (fin). (S'efforce de montrer que Bossuet et Fénelon étaient d'accord « sur le fonds des choses » en ce qui concerne la doctrine du pur amour. « Les bossuétistes les plus farouches n'ont plus qu'à se réconcilier avec Fénelon »). pp. 20-53. — Philippe BORELL. *Une philosophie de l'action.* (A propos d'une thèse de doctorat de M. Maurice Pradines : *Principes de toute philosophie de l'Action.* « Le « Pragmatisme intellectualiste » de M. Pradines est pris et oscille entre la métaphysique de l'évolution et la métaphysique de l'esprit. Il semble cependant que M. P. soit plus rapproché d'une métaphysique de l'esprit »). pp. 54-65. = **Mai.** — Albert DUFOURCQ. *L'évolution de la Religion grecque.* (Le peuple grec n'est jamais parvenu à formuler l'idée monothéiste qu'il a pourtant si souvent aperçue. De plus, la magie, l'illusion de l'autonomie humaine, la croyance que l'homme est plus fort que Dieu, gangrenait la plupart des rites pratiqués partout). pp. 113-126. — TESTIS. *La Semaine sociale de Bordeaux* (7e art.). (Les déformations de la conscience religieuse et du sens catholique par le monophorisme). pp. 127-162.

**ANTHROPOS. 2-3.** — P. CAYSAC, C. S. Sp. *La Religion des Kikuyu (Afrique orient.).* (Croyances et rites des Kikuyu : Dieu, les Esprits, l'homme, la morale, le péché, mutilations, animaux et choses, magie. Exposé et critique des faits. Pas d'animisme ni de fétichisme). pp. 309-319. — P. DAHMEN, S. J. *The Kunnuvans or Mannadis (India).* (Notes ethnographiques sur ces habitants des Palni Hills. Leur religion ressemble à celle des villages de la plaine. Le culte réel est quasi monopolisé par deux fils de Siva. Description détaillée des rites du mariage). pp. 320-327. — P. H. GEURTJENS, M. S. C. *Le cérémonial des voyages aux îles Keij.* (Rites et chants usités aux îles Keï (Indes néerlandaises) au départ de ces expéditions maritimes qui sont la grande occupation et le grand attrait des Keïens). pp. 331-358. — Rév. N.

1. Tous ces périodiques appartiennent au second trimestre de 1910. Seuls les articles ayant un rapport plus direct avec la matière propre de la Revue ont été résumés. On s'est attaché à rendre, aussi exactement et brièvement que possible, la pensée des auteurs en s'abstenant de toute appréciation. — La Recension des Revues a été faite par les RR. PP. ALLO (Fribourg), GARCIA (Salamanque), TUYAERTS (Louvain), BARGE, GILLET, HUGUENY, JACQUIN, LEMONNYER, NOBLE, de POULPIQUET, ROLAND-GOSSELIN (Kain).

STAM. *The Religious Conceptions of the Kavirondo.* (Il s'agit des Kavirondo bantous et des Kavirondo nilothiques, deux tribus d'origine et de langue différentes, établies sur la rive nord-est du lac Victoria Nyansa. Leurs croyances religieuses sont identiques : notion d'un Être Suprême qui ne reçoit pas de culte, mais, semble-t-il, par excès de révérence. Culte rendu au soleil et à la lune; hommages compliqués aux esprits des ancêtres, circoncision. Des influences égyptiennes et sémitiques sont vraisemblables). pp. 359-362. — P. A. M. de ST. ÉLIE, O. C. *Le culte rendu par les musulmans aux sandales de Mahomet.* (Reproduction et traduction de deux images de piété représentant, la première les deux sandales de Mahomet, la seconde une sandale du prophète, avec texte explicatif. Ces images-amulettes ont cours parmi les musulmans actuels.) pp. 363-366. — P. F. VORMANN, S. V. D. *Zur Psychologie, Religion, Soziologie und Geschichte der Monumbo-Papua, Deutsch-Neuguinea.* (Anthropologie et ethnographie de cette tribu papoue. Ni croyance en un Être Suprême, ni idées morales. La religion consiste en un culte des ancêtres, inspiré par la crainte. Organisation sociale rudimentaire, tabous, mariage monogame en général et en dehors de la parenté. Mythologie très réduite et pas d'histoire). pp. 407-418. — P. A. G. MORICE, O. M. I. *The Great Déné Race* (suite). (Civilisation matérielle des Déné). pp. 419-443. — E. IGNACE. *Les Capiekrans.* (Notes anthropologiques et ethnographiques sur cette tribu de la nation des Indiens Timbiras ou Gês. Elle habite plusieurs villages dans l'état du Maranhao (Brésil). Les Capiekrans, aujourd'hui catholiques, semblent n'avoir pas eu antérieurement de religion bien définie, et peut-être pas de religion du tout). pp. 473-482. — L. CADIÈRE, D. M. É *Sur quelques faits religieux ou magiques observés pendant une épidémie de choléra en Annam*, (à suivre). (Observations faites dans la province de Quang-Tri. Supplications adressées au Ciel, vœux, offrandes aux âmes abandonnées, culte rendu à l'esprit d'une borne. Analyse et critique de ces diverses pratiques toutes religieuses sauf la dernière qui offre certains caractères magiques. Les rites du culte rendu aux esprits des défunts sont calqués sur les prescriptions de la politesse et s'inspirent des mêmes sentiments). pp. 519-528. — H. GRIMME. *Ueber einige unbegründete Vorwürfe des Korans gegen die Juden Jathribs.* (Les reproches adressés aux Juifs, Surate, 4, 48 s. et Surate 2, 98 sont motivés par des malentendus). pp. 529-533. — H. PINARD. *Quelques précisions sur la Méthode Comparative.* (La méthode comparative est légitime pourvu qu'on l'applique correctement et qu'on écarte les présuppositions fausses). pp. 534-558.

**ARCHIV FÜR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE.** — ROBERT PHILIPPSON. *Die Rechtsphilosophie der Epikureer.* I. (Montre spécialement que la notion épicurienne du droit est dépendante de la morale de cette école et que sa relativité ne l'empêche pas d'être fondée en nature). pp. 289-337. — LEO JORDAN. *Pars Secunda Philosophiae, seu Metaphysica.* II. (Suite de l'analyse de ce manuscrit du XVIIIe s.) pp. 338-373. — ALEXANDER REDLICH. *Die Ἀπόφασις des Simon Magus.* (Essai de reconstruction du système gnostique de Simon d'après l'Ἀπόφασις uti-

lisée par Hippolyte). pp. 374-399. — Otto Gilbert. *Jahresbericht über die vorsokratische Philosophie 1900-1909.* — III. pp. 404-427.

**ARCHIVES DE PSYCHOLOGIE. Mars.** — Ad. Ferrière. *La loi biogénétique et l'éducation* (Différenciation et concentration des facultés et des énergies, telle est la formule de la loi biologique et psychologique qui détermine toute croissance et c'est aussi la première loi qui doit éclairer l'activité du pédagogue. Une seconde loi : certaines particularités psychologiques de l'enfant provenant de prédispositions héréditaires), pp. 161-176. — O. Decroly et J. Degand. *Contribution à la psychologie de la lecture.* (Observations faites sur des enfants *irréguliers*, de faible intelligence). pp. 177-191. — W. van Stockum. *Le siècle de la psychologie*, d'après G. Heymans (Analyse critique d'une conférence donnée au Laboratoire de Psychologie de Genève), pp. 192-199. — E. Tassy. *Théorie des émotions.* (Pour que l'émotion proprement dite, c'est-à-dire psychique, puisse se produire, il faut qu'entre la représentation et les manifestations corporelles il existe des relations par un mécanisme élémentaire pouvant participer, par ses éléments, des deux ordres). pp. 200-207. — A. Maeder. *La langue d'un aliéné.* (Analyse d'un cas de glossolalie). pp. 208-216. — Arn. Reymond. *Caractère et rôle de l'histoire et de la philosophie des sciences* (Leçon d'ouverture à un cours donné à l'Université de Lausanne). pp. 217-226.

**BESSARIONE. Janv.-Mars.** — A. Palmieri. *Il progresso dommatico secondo la teologia cattolica e la teologia ortodossa.* (La notion du progrès dogmatique relatif dans la théologie catholique exclut l'adoption de nouveaux dogmes. Les formules nouvelles n'importent pas de nouvelles vérités de foi inconnues du christianisme primitif. Examen de la soi-disant nouveauté de quelques dogmes : *Filioque*, primauté pontificale, infaillibilité pontificale, Immaculée Conception). pp. 137-176. — M. Chaîne. *La consécration et l'épiclèse dans le missel éthiopien.* (Texte et traduction latine de toutes les formules de consécration qui se trouvent dans le missel éthiopien. « Malgré les divergences qui existent entre ces différents textes dans l'expression des paroles sacramentelles proprement dites, la signification de tous est bien l'opération indiquée par l'Église romaine sous le nom de transsubstantiation »). pp. 181-204.

**BIBLISCHE ZEITSCHRIFT. II.**— M. Hartberger. *Priszillians Verhältnis zur Hl. Schrift.* (Notion et contenu du Canon, valeur respective de l'Ancien et du Nouveau Testament, point de vue et tendances exégétiques, utilisation des apocryphes chez Priscillien). pp. 113-129. — J. Ciric. *Zu Amos 5, 6 und 7.* (Propose de lire au V. 6 יצבר d'après les LXX, avec, comme sujet « la maison de Jacob » et non pas « Jahvé » et de voir dans le participe placé en tête du v. 7, une construction relative avec comme sujet, « la maison d'Israël (LXX).) pp. 133-134. — M. Kmoskó. *Zu Habacuc 1, 9.* (Maintient contre Ćirić l'exégèse de Duhm). pp. 135-137. — J. K. Zenner u.

H. Wiesmann. *Das Buch der Sprüche, Kap. 1.* (Traduction de Zenner, notes de critique textuelle et philologiques par H. Wiesmann). pp. 138-146. — F. Tillmann. *Methodisches u. Sachliches zur Darstellung der Gottheit Christi nach den Synoptikern gegenüber der modernen Kritik*, (à suivre). (Précise d'abord le point exact du débat touchant la question de la divinité du Christ d'après les synoptiques et la méthode à suivre dans l'étude scientifique de cette question. Critique l'essai publié par le Dr B. Jansen dans le *Zeitschrift f. kath. Theol.* XXXIII, 248 et ss., essai qui n'est pas au point). pp. 146-161. — Th. Schermann. *Das « Brotbrechen » im Urchristentum.* II. (Étudie le sens de la formule « fraction du pain » dans les Actes et dans la littérature chrétienne, orthodoxe ou non, des II-IVe siècles. La signification eucharistique serait généralement à rejeter). pp. 162-183.

**BULLETIN DE L'INSTITUT GÉNÉRAL PSYCHOLOGIQUE. Janv.-Avril.** — Communications faites par l'Institut général psychologique au VIe Congrès international de Psychologie, tenu à Genève : Vilfredo Pareto. *Nouvelle méthode d'interpolation pour les phénomènes donnés par l'expérience*, pp. 6-7. — Charles Henry : *L'interpolation et l'énergétique psychologique.* (L'auteur montre quels secours la psychologie peut tirer des méthodes classiques d'interpolation et des méthodes énergétiques nouvelles), pp. 7-43. — J. Courtier. Rapport sur l'*emploi des symboles et des signes en psychologie*), pp. 45-75. — I. Ioteyko. Compte rendu du *VIe Congrès international de Psychologie*, tenu à Genève, en août 1909, pp. 77-120.

**CATHOLIC UNIVERSITY BULLETIN (THE). Avril** — T. T. Shanahan. *Reality from the Critic's Standpoint.* I. (Théories kantienne et pragmatiste sur le premier contact avec le réel. Interprétation idéaliste, pragmatiste et réaliste de « l'objet » perçu). pp. 334-352. = **Mai.** — Ch. F. Aiken. *The Analogy between objective Revelation and natural Knowledge.* (Montre, en comparant ce qui se passe pour la religion naturelle et les sciences, que la religion surnaturelle requiert, à son origine et tout le long de son existence, un enseignement venant du dehors). pp. 462-470.

**CIENCIA TOMISTA (LA). Mai-Juin.** — J. G. Arintero. *La verdadera evolución de la Iglesia* (suite, à suivre). (Le vrai progrès intellectuel, n'est pas une liberté indéfinie de penser, mais la liberté compatible avec la liberté acquise. Il n'est donc pas contraire aux dogmes de la foi. Le progrès religieux suit à peu près les mêmes lois que le progrès scientifique; « il ne consiste pas à se nier, se contredire, se détruire soi-même, mais à s'affirmer, se fortifier, s'épanouir ». La théologie ne l'empêche pas, l'Église le permet). pp. 236-250.

**CIVILTA CATTOLICA (LA). 2 avril.** — *Tra fede e scienza.* (La foi n'est pas irrationnelle puisqu'elle suppose des motifs de crédibilité. Leur rôle. Écarter la foi, c'est restreindre son intelligence en face de la

vérité, car il y a des vérités supérieures à la science.) pp. 14-35. = **21 Mai.** — F. Savio. *La storia dello Pseudo-Zaccaria il Rétore ed il papa Vigilio.* (Le silence du Pseudo-Zacharie, historien monophysite, et quelques autres détails, montrent que la lettre du pape Vigile n'est pas authentique.) pp. 413-422. = **18 juin.** — *Louis Blanc e il diritto al lavoro.* (Tout homme a droit à la vie, dit Louis Blanc, et par conséquent à un travail rémunérateur, qui est le moyen de l'entretenir. Donc il convient de réorganiser la société, pour que les biens productifs, les instruments de travail, passent des mains des capitalistes, dans celles de l'État. Celui-ci donnera alors à chacun le travail qui lui convient. — Mais le droit au travail n'oblige pas les particuliers à en donner à ceux qui en manquent. L'État ne peut se faire patron universel. Il y a un ordre providentiel établi, les pauvres et les riches. Ce qui importe c'est que ceux-ci remplissent leurs devoirs tels que les a rappelés l'encyclique *Rerum novarum.*) pp. 684-694.

**ÉCHOS D'ORIENT. Mars.** — S. Salaville. *La τεσσαρακοστή du Ve Canon de Nicée (325).* (Ce mot ne doit pas s'entendre, comme on l'a cru communément, du Carême, mais de l'Ascension). pp. 65-72. — P. de Puniet. *A propos de la nouvelle anaphore égyptienne.* (La similitude du fragment d'anaphore égyptienne publié l'an dernier avec le canon romain, le fait qu'il mentionne les paroles mêmes de l'épiclèse alexandrine, semblent écarter l'hypothèse de l'existence d'une épiclèse après la consécration). pp. 72-76. = **Mai.** — M. Jugie. *Saint André de Crète et l'Immaculée Conception.* (Sa doctrine peut se résumer dans les points suivants : 1° Marie n'a pas été conçue d'une manière miraculeuse, mais elle est née, de l'union de l'homme et de la femme; 2° Sa conception et sa naissance ont été saintes; 3° Elle est fille de Dieu à un titre spécial et Dieu est intervenu d'une manière spéciale au moment de sa conception; 4° Elle est les prémices de l'humanité restaurée et reflète en sa personne la beauté primitive; 5° Sa mort a eu une autre cause que celle des hommes). pp. 129-133. — S. Salaville. *La double épiclèse des anaphores égyptiennes.* (Les liturgies égyptiennes ont une double épiclèse; il y a donc lieu de croire que le fragment de Deir Balyzeh l'avait également). pp. 133-134. — S. Salaville. *Un témoignage oriental en faveur de la primauté et de l'infaillibilité du Pape au VIe siècle.* (« Il se trouve dans une lettre adressée par Jean, patriarche de Jérusalem (575-593), au catholicos d'Albanie. ») pp. 171-172.

**ÉTUDES. 5 Avril** — G. Neyron. *Le gouvernement de l'Église et les idées modernes.* (L'Église est la société modèle de toutes les sociétés. Si les hommes politiques pouvaient comprendre l'intérêt qu'ils auraient à se mettre à l'école de l'Église, et à recevoir ses leçons, c'est avant tout ce respect de l'autorité qu'ils devraient lui emprunter). pp. 5-18. = **20 Avril.** J. Berchois. *Képler et l'intolérance protestante* (Expose les ennuis que l'intolérance protestante causa à l'astronome wurtembergeois). pp. 165-180. = **20 Mai.** - J. Grivet. *L'Église et l'enfant.* (Élever l'enfant, c'est mettre dans son intelligence la connaissance de la fin dernière, l'attacher par l'amour à cette fin, lui apprendre à choisir ce

qui conduit à cette fin. Or, la fin dernière de l'homme, c'est Dieu, tel que la foi nous le révèle, tel que l'Église nous l'enseigne. Donc, pas d'éducation qui, sous la direction de l'Église, n'ait Dieu comme principe et comme terme.) pp. 463-487. = **5 Juin** — F. Tournier. *Les « Deux Cités » dans la littérature chrétienne.* (Retrace l'histoire de l'influence qu'eut la cité de Dieu de saint Augustin dans la littérature chrétienne, montre que les écrivains qui s'inspirent de lui ne perdent point leur originalité). pp. 644-665.

**EXPOSITOR (THE). Avril.** — W. M. Ramsay. *Historical Commentary on the First Epistle to Timothy.* (XXIII. Avis à Timothée sur la manière dont il doit remplir sa mission. XXIV. Age de Timothée; environ 35 ans). pp. 319-333. — E. von Dobschütz. *The Eschatology of the Gospels. 3. Two more Features in the genuine Jesus-Tradition.* (A côté de la conception eschatologique du royaume et du Messie, les Évangiles renferment une conception non eschatologique de l'un et de l'autre et de nombreux éléments totalement indépendants de toute eschatologie. Le système exégétique et historique connu sous le nom « d'eschatologique constant » est donc insoutenable). pp. 333-347. — S. R. Driver. *The Method of studying the Psalter.* (Exégèse du psaume XL). pp. 348-357. — D. S. Margoliouth. *The Lord's Prayer.* (S'applique à établir le texte primitif du Pater à l'aide des différentes versions syriaques). pp. 357-366. — J. Orr. *Sin as a Problem of To-Day.* (Étudie d'après la doctrine chrétienne, le principe premier et la genèse psychologique du péché). pp. 366-384. = **Mai.** — J.-B. Mc Clellan. *Colossians II. 18 : Criticism of the Revised Version.* (Propose cette traduction : « Que personne ne vous condamne à volonté en matière de jeûnes et d'ordonnances d'anges, s'ingérant témérairement dans des choses que, j'imagine, il n'a pas vues, enflé par son intelligence charnelle et ne tenant pas ferme le Chef »). pp. 385-398. — E. von Dobschütz. *The Eschatology of the Gospels. 4. Jesus.* (S'attache à restituer l'ensemble des idées de Jésus : purement morales et spirituelles, messianiques de caractère, non eschatologiques, eschatologiques et, sur ce dernier point à distinguer en quoi il s'est mépris et en quoi l'événement lui a donné raison. Les Conceptions spirituelles du quatrième Évangile rendent mieux la vraie pensée de Jésus que les imaginations eschatologiques des premiers disciples). pp. 398-417. — H. R. Mackintosh. *Miracles and the Modern Christian Mind.* (Montre que dans la foi chrétienne est incluse l'idée de la liberté d'action de Dieu dans le monde, sa libre utilisation de l'ordre naturel, en quoi consiste justement le miracle). pp. 417-433. — W. M. Ramsay. *Historical Commentary on the First Epistle to Timothy.* (XXV. Caractère de l'office et des fonctions de Timothée. XXVI. L'ordre des veuves dans l'Église). pp. 433-440. — E. H. Askwith. *The historical Value of the Fourth Gospel. IX. The triumphal Entry and the last Supper.* (Considère le récit de ces deux événements tel qu'on le trouve dans le quatrième Évangile comme supérieur à celui des Synoptiques sur plusieurs points entre autres sur la date et le caractère de la dernière Cène). pp. 440-449. — W. E. Barnes. *Nathan and David. The Knowledge of Sin under the*

*Old Covenant*. (Après avoir recherché la forme sous laquelle David devait connaître le décalogue et l'idée qu'il se faisait du péché, s'applique à l'aide de ces données à rendre intelligible l'état de conscience dans lequel se trouvait David quand Nathan lui fut envoyé pour lui faire comprendre qu'il avait péché). pp. 449-456. — R. LAKE. *The Text of the Gospels*. (Manière nouvelle dont les travaux de von Soden posent le problème du texte des Évangiles, théorie proposée par cet auteur, son invraisemblance historique. En quoi consiste l'importance de la critique textuelle et quel but doit-on s'y proposer) pp. 457-471. = **Juin.** — W. M. RAMSAY. *A Martyr of the third Century*. (Sur un sarcophage ayant contenu une partie du corps du martyr Trophime trouvé à Synnade (Phrygie) et étudié par MM. Mendel et Grégoire. Avec ces deux savants et contrairement à l'opinion de Mgr. Duchesne estime que ce monument est du IIIe siècle et non du IVe). pp. 481-485. — J. ORR. *Sin as a Problem of To-day*. (Expose, en vue de faire ressortir ses conséquences pour la conception du péché, l'évolutionisme de Darwin). pp. 486-506. — S. R. DRIVER. *The Method of studying the Psalter*. (Traduction et exégèse du Psaume XXII. S'applique directement à Israël et au Christ seulement en tant que représentant idéal d'Israël). pp. 507-524. — G. MARGOLIOUTH. *Isaiah and Isaianic*. (Suppose l'existence d'une école de prophètes dont Isaïe aurait été le chef. Nous aurions dans le livre actuel un choix de prophéties prononcées par Isaïe lui-même et, à diverses époques, par les prophètes de son école). pp. 525-529. — J. R. HARRIS. *Athanasius and the Book of Testimonies*. (Athanase aurait usé de ce Recueil de témoignages dont l'auteur estime avoir prouvé l'existence et dont les Chrétiens des premiers siècles se servaient contre les Juifs). pp. 530-537. — T. H. ASKWITH. *The historical Value of the Fourth Gospel. X. The Probability of a Ministry in Jerusalem*. (Probabilité à priori confirmée par certaines données des Synoptiques d'un ministère de Jésus à Jérusalem antérieurement à la Passion). pp. 538-547. — J. B. MAYOR. *Hort's posthumous Commentary on St James*. (Examen critique de l'Introduction de cet ouvrage et des vues de Hort touchant ce que l'éditeur appelle la « doctrine de S. Jacques sur la création »). pp. 548-568.

**EXPOSITORY TIMES (THE). Avril.** — W. M. RAMSAY. *The Autorities for the Institution of the Eucharist, II*. (Le rite eucharistique et sa signification dans S. Paul). pp. 295-298. — J. R. HARRIS. *Crete the Jordan, and the Rhône*. (A la suite de Fick *Vorgriechiche Ortsnamen*, (1905), entreprend d'établir que les Crétois ont colonisé la Gaule méridionale avant les Phocéens. Les noms de Marseille, Vienne, Vardon, Pont-du-Gard, Rhône, seraient Crétois et peut être, en dernière analyse, Héthéens). pp. 303-306. = **Mai.** — W. M. RAMSAY. *The Autorities for the Institution of the Eucharist, III*. (Étudie le texte de *Luc* où seraient juxtaposés deux récits, l'un complet et décrivant le rite eucharistique tel que l'auteur le connaissait, l'autre incomplet, et emprunté soit à *Q* soit à une source orale). pp. 343-347. — E. DE KNEVETT. *The Germans Excavations at Jericho*. (Analyse les comptes rendus publiés par le Dr Sellin sur les fouilles qu'il a dirigées à

Jéricho ces trois dernières années). pp. 353-356. — TH. G. PINCHES and FR. HOMMEL. *The oldest Library in the World and the new Deluge Tablets.* (Sur la bibliothèque du temple de Nippour et sur une tablette portant un fragment d'une nouvelle version du Déluge et que le Dr Hilprecht a récemment publiée). pp. 364-369. — T. H. WEIR. *The Election of Saul.* (Parallèles arabes et tartares au double récit de l'élection de Saul, I. *Sam.*, VIII-X.) p. 376. — J. MOFFATT. *A Liturgy of Mithras.* (A propos de la 2e éd. par R. Wünsch de l'ouvrage publié sous ce titre par A. Dieterich, rapproche certaines données de cette liturgie de divers passages du Nouveau Testament). p. 377. — G. G. V. STONEHOUSE. *A Note on Micah, I, 26.* (Suggère la traduction « pour vous » au lieu de « contre vous » et compare I *Sam.*, XII, 5 et *Josué*, XXIV, 22). pp. 377-379. — C. P. SHERMAN. « *A Reed shaken with the Wind* », (*Matt.*, *XI*, 7). (Suppose que la question posée par Jésus au sujet de Jean appelle une réponse affirmative et signale un passage en ce sens dans *Abboth de R. Nathan*, ch. 41). p. 379. = **Juin.** — FR. HOMMEL. *The Traditions of the Masai.* (Extrait de la Préface donnée par F. H. à la seconde éd. de l'ouvrage de M. MERKER. *Die Masai*, 1910. Confirme la thèse de M. d'après laquelle les Masai seraient d'origine sémitique et, plus précisément, arabe). pp. 390-392. — G. MARGOLIOUTH. *The Use of Charms and Amulets in Ethiopia.* (Usage étendu des charmes et sortilèges parmi les chrétiens d'Éthiopie dû, en partie, à l'action des populations païennes voisines. Aperçu sur le contenu le plus habituel des rouleaux magiques). pp. 403-405. — J. GEFFCKEN. *Character.* (Signale les endroits des auteurs classiques grecs et latins et détermine ses diverses significations). pp. 426-427. — M. JOSEPH. *The Place of Charity or Almsgiving in the Old Testament.* (Conception de la charité ou aumône dans l'A. T. d'après les textes qui en parlent). pp. 427-428.

**HARVARD THEOLOGICAL REVIEW (THE). Avril.** — BORDEN P. BOWNE. *Concerning Miracle.* (Comment se pose la question du miracle dans la philosophie de l'immanence divine. La vie du monde aussi réglée et déterminée qu'on la suppose est une manifestation perpétuelle de Dieu et pour nous conduire à lui joue le rôle de ses interventions spéciales rendues autrefois nécessaires par l'ignorance des hommes). pp. 143-166. — WILLIAM ADAMS BROWN. *The Theology of William Newton Clarke.* (Étude sur l'ouvrage de W. N. Clarke, intitulé *The Christian Doctrine of God.* New-York, Ch. Scribner's Sons, 1909). pp. 167-180. — EPHRAIM EMERTON. *The Religious Environnent of Early Christianity.* (Comparaison du christianisme naissant avec le syncrétisme religieux de l'empire romain. Les raisons de son triomphe. La principale est que le Rédempteur proposé par elle n'est pas seulement une abstraction mystique mais un être humain *réel* et historique). pp. 181-208. — GEORGE A. REISNER. *The Harvard Expedition to Samaria.* (Compte rendu résumé des fouilles de 1909). pp. 248-263.

**INTERNATIONAL (THE) JOURNAL OF ETHICS. Avril.** — W. J. ROBERTS. *The appeal to nature in morals and politics.* (L'usage légitime de

la conception d'une *loi naturelle* a été associé à quelques-unes des plus nobles idées et des plus généreux mouvements qu'on peut recueillir dans l'histoire de l'humanité. Sa véritable signification et sa vraie valeur ne peuvent être complètement saisies que si l'on se familiarise avec les différentes formes que cette formule « loi de nature » a revêtues sous la plume des philosophes de la Grèce, de Rome, et du moyen-âge chrétien en Europe. Il est à espérer que nos philosophes en feront un usage légitime, et n'abuseront pas de cette formule « loi de nature ».) pp. 295-313. — Ch. A. Ellwood. *The sociological basis of Ethics.* (La sociologie, aussi bien que la biologie et la psychologie, doivent fournir le fondement positif, immédiat de l'Éthique, la science des valeurs morales et des lois morales. Toute valeur morale généralement reconnue est un produit de la vie sociale; tout idéal généralement poursuivi implique surcroît de vie, action productrice et harmonie. C'est à la sociologie de favoriser cet idéal, dans les limites de la possibilité sociale). pp. 314-329. — W. Scott. *Post-Kantian idealism and the question of moral responsability.* (Est-ce que l'idéalisme, en répondant au besoin scientifique de loi et d'uniformité a supprimé la sécurité et la responsabilité? La responsabilité n'a pas son origine dans la possibilité d'un choix réel, qui est impossible; mais je suis responsable d'un acte que j'ai réellement posé, dont je suis vraiment cause. Quoique l'idéaliste concède au matérialiste que le « tout » est la dernière source de toutes nos actions, il maintient qu'à raison de notre culture intellectuelle, nous sommes aussi cause ultime. Et c'est par là que nous sommes libres et que nos actes nous sont imputables). pp. 329-340.

**INTERPRETER (THE). Avril.**—E. L. Hicks. *Did St. Paul write from Caesarea?* (Oui : les deux lettres aux Éphésiens et aux Colossiens et le billet à Philémon). pp. 241-243. — A. Menzies. *The Synagogue as a Missionary Agency.* (Décrit le rôle des synagogues de la Dispersion comme centre et instruments de la propagande juive). pp. 254-263. W. L. Wardle. *The Book of Joel.* (La personne de Joël et son message.) pp. 285-297. — F. L. H. Millard. *Samuel's Revenge.* (Étude sur le caractère de Samuel : conclusions défavorables au prophète « implacable »). pp. 309-315. — O. C. Whitehouse. *The Condition of Egypt and Western Asia 1700-1200 B. C.* (suite, à suivre). (L'Égypte et l'Asie occidentale sous les rois de la 18e dynastie). pp. 316-327.

**IRISH (THE) THEOLOGICAL REVIEW. Avril.** — T. Slater, S. J. *Scruples.* (Divers cas traités par des médecins montrent que le scrupule est lui aussi, par certains côtés, une maladie. Cela confirme la valeur des règles données par les théologiens pour diriger la conduite des scrupuleux). pp. 148-158. — H. Pope, O. P. *The Mosaic Authorship of Deuteronomy.* (L'expression « au delà du Jourdain ». *Deut.* I, 1., ne désigne pas nécessairement la rive est, et ne suppose pas non plus un long séjour en Palestine). pp. 159-165. — D. Barry. *Some Theories of Sacramental Operation.* (Exposé de la causalité physique et de la causalité morale, rejette la première. La théorie intermédiaire du

P. Billot s'impose). pp. 166-179. — P. Forde. *Original Sin and Human nature.* (La nature humaine a été blessée par le péché originel). pp. 180-197. — J. Slattery. *The Sacrificial Idea.* (Critique de l'opinion de l'évêque Bellord (*The Ecclesiastical Review*, 1905) qui met l'essence du sacrifice dans un repas, et nie, contre toute la tradition, que le sacrifice du Calvaire soit un vrai sacrifice). pp. 198-211. — P. Boylan. *The New Testament and the newly discovered Texts of the Graeco-Roman Periods.* (La langue populaire a influé sur les livres chrétiens dans le vocabulaire, la syntaxe, le style, le contenu même. Mais « si l'hellénisme illustre le christianisme, il ne l'explique pas »). pp. 212-226.

**JAHRBUCH FÜR PHILOSOPHIE UND SPEKULATIVE THEOLOGIE. 3.** — F. Carl J. Jellouschek, O. S. B. *Die Gründe des Seins nach der Lehre der Denker vor Aristoteles.* (Opinions philosophiques des prédécesseurs d'Aristote d'après *Mét.* 1. B.) pp. 274-293. — M. Esser. *Finden sich Spuren des ontologischen Gottesbeweises vor dem hl. Anselm?* (Non; ni chez les philosophes grecs, ni dans l'Écriture, ni chez les Pères). pp. 293-303. — W. Moock. *Der Begriff des Masses bei Thomas von Aquin.* (Sens primitif de l'idée de mesure, dans l'ordre de la quantité. Sens dérivé qualitatif, lorsque S. Thomas parle de Dieu mesure des choses, de la vérité mesure de l'intelligence humaine, etc...; mesure veut dire alors cause formelle ou exemplaire). pp. 303-359.

**JOURNAL OF PHILOSOPHY, PSYCHOLOGY AND SCIENTIFIC METHODS (THE). 31 Mars.** — John Dewey. *Valid Knowledge and the « Subjectivity of Experience ».* (Comment les réalistes peuvent-ils admettre d'une manière générale que l'expérience est subjective et d'autre part que certaines données d'expérience sont nécessaires pour reconnaître la validité d'une connaissance?) pp. 169-174. — George H. Mead. *What Social Objects must Psychology Presuppose?* (L'expérience des personnalités qui nous entourent, expliquée au moyen d'une application de la théorie du langage de Wundt, précède la conscience réfléchie que nous prenons de notre propre moi). pp. 174-180. — E. B. Titchener. *Attention as Sensory Clearness.* (Réponse à une critique de M. Woodworth, *Journal*, vol. VI., p. 694). pp. 180-182. — M. E. Haggerty. *The Eighteenth Annual Meeting of the American Psychological Association.* (Compte rendu). pp. 185-191. = **14 Avril.** — A. C. McGiffert. *The Pragmatism of Kant.* (Contre W. James relève les éléments de la doctrine de Kant qui ont préparé le pragmatisme moderne). pp. 197-203. — R. S. Woodworth. *Section of Anthropology and Psychology of the New-York Academie of Sciences.* (Compte-rendu). pp. 216-218. = **28 Avril.** — Walter B. Pitkin. *James and Bergson : or, Who is against Intellect?* (Différences qui séparent James et Bergson, en particulier sur la théorie du concept). pp. 225-231. — J. A. Leighton. *On Continuity and Discreteness.* (Il n'y a pas à choisir, comme le prétend James, entre Bradley et Bergson; il y a place en effet pour une théorie intermédiaire qui concilie dans l'unité organique de l'évolution le continu de l'expérience et le discontinu de la pensée). pp. 231-238. — R. S. Woodworth. *Section of Anthropology and Psycho-*

*logy of the New-York Academy of Sciences.* (Compte-rendu). pp. 238-240. = **12 Mai.** — EDMUND JACOBSON. *The Relational Account of Truth.* (« Être vrai c'est désigner, en regard d'un système déterminé de relations, certaines relations impliquées par ce système ». — Rapports de ce « relationalisme » avec le pragmatisme). pp. 253-261. — H. S. SHELTON. *On Methods and Methodology.* (La méthodologie doit être fondée sur une étude empirique des méthodes scientifiques, et non sur une métaphysique de la raison). pp. 261-267. — J. S. MOORE. *The System of Values.* (Expose les différents points de vue des récents théoriciens de la philosophie des *valeurs* : Montague, Münsterberg, Urban, Tawney, Orestano. Propose une classification nouvelle des *valeurs*). pp. 282-291. — ARCHIBALD ALEXANDER. *The Paradox of Voluntary Attention.* (La volonté n'a aucun pouvoir pour arrêter ou changer le courant de la conscience. Ce n'est pas elle qui fixe l'attention, mais bien la nature de l'objet, les sensations et les sentiments qui accompagnent la conscience que nous en avons). pp. 291-298. — EDWARD FRANKLIN BUCHNER. *The Fifth Annual Meeting of the Southern Society for Philosophy and Psychology.* (Compte rendu). pp. 298-300. = **9 juin.** — FR. B. SUMNER. *The Science and Philosophy of the Organism.* (Étude sur les « Gifford Lectures » données à l'Université d'Aberdeen en 1907 et 1908 par Hans Driesch, 2 vol. XIII-329 et XVI-381, pp. London, Ad. et Ch. Black). pp. 309-330. = **23 juin.** — RALPH BARTON PERRY. *Realism as a Polemic and Program of Reform. I.* (Se propose de définir et de grouper les principes du néo-réalisme. Dans ce premier article commence par déterminer quelles sont, au point de vue réaliste, les grandes erreurs philosophiques. Il y en a six : 1) le sophisme de l'«egocentric predicament » : affirmer que la conscience est la seule forme possible de l'être ; 2) le sophisme de la pseudo-simplicité : trouver toute simple une notion qui est seulement familière ; 3) le sophisme de l'implication transcendantale : supposé donné un objet qui ne peut être représenté ; 4) le particularisme exclusif : ne reconnaître à certains termes que le sens restreint que leur donne tel système ; 5) le dogme spéculatif : admettre qu'un principe ou une méthode doit tout expliquer ; 6) l'erreur de la suggestion verbale). pp. 337-353. — H. M. KALLEN. *James, Bergson and Mr Pitkin.* (Mr Pitkin a tort de prétendre que James a exagéré les ressemblances entre son point de vue et celui de Bergson). pp. 353-357.

**JOURNAL DE PSYCHOLOGIE NORMALE ET PATHOLOGIQUE. Mars-Avril.** — G. POYER. *Les organes de la psycho-physiologie : Cabanis.* (La psychologie contemporaine diffère de celle de Descartes par ces trois caractères : en ce qu'elle est positive, anti-intellectualiste, évolutionniste. Le mérite de ce progrès revient, pour une large part, à Cabanis). pp. 115-132. — Dr BESSON. *Délire d'interprétation et contagion mentale.* (Observations sur deux malades). pp. 133-149. — Société de Psychologie : communication de M. SIMON : *De l'éducation des sentiments ou tendances*, pp. 150-157 ; Communication de M. CH. BLONDEL : *Un essai infructueux de détermination psycho-clinique du degré de l'activité intellectuelle.* pp. 158-161 = **Mai-Juin.** — P. SÉRIEUX et J. CAP-

GRAS. *Délires d'interprétation et de revendication combinés*. (Roman et vie d'une fausse princesse : observations et analyses). pp. 193-225. — R. DUPOUY. *Coleridge*. (L'étude psychologique des œuvres et de la vie de Coleridge permet d'estimer à sa juste valeur le rôle de ce malfaisant toxique : l'opium). pp. 226-247. — Société de Psychologie : Communication de M. DUBOIS DE SAUJON : *Influence sur le psychisme du massage vibratoire de la région frontale*, pp. 248-258 ; Communication de M. KREIST : *Antipathie de cause onirique et inconsciente. Influence du rêve sur l'état de veille*, pp. 252-254.

**JOURNAL OF THEOLOGICAL STUDIES. Avril.**— H. H. HOWORTH. *The Influence of St Jerome on the Canon of the Western Church. II.* (S. Jérôme traduisit d'abord les Psaumes, Job et d'autres livres de l'A. T. d'après la *Quinta* des Hexaples d'Origène. Même alors, il semble qu'il n'admettait pas dans le canon les deutéro-canoniques, car on ne trouve pas trace de leur traduction. Plus tard, S. Jérôme traduisit l'A. T. d'après l'hébreu et maintint le canon hébreu. Contre cette manière de voir l'Église occidentale protesta par S. Augustin et Rufin). pp. 321-347. — C. KNETES. *Ordination and Matrimony in the Eastern Orthodox Church. I.* (I. Compatibilité du mariage avec l'ordination. Historique de la question, des origines au concile in Trullo. Unions conjugales empêchant l'ordination : digamie, mariage avec une veuve, mariage avec une femme de mauvaises mœurs, mariage à des degrés prohibés, mariage avec une esclave. Mariage après l'ordination : défendu, au moins pour les ordres supérieurs). pp. 348-400. — *Documents*. — C. H. TURNER. *A Critical Text of the « Quicumque vult »*. pp. 401-411. — *Notes and Studies*. — F. C. BURKITT. *The Peraean Ministry : a Reply*. (Critique de l'article du Dr West. Watson sur ce sujet ; cf. no de janvier). pp. 412-415. — C. J. BALL. *Psalm LXIII « Exurgat Deus »*. (Fait allusion à des événements historiques : l'expédition de Judas Macchabée contre Galaad ; il a pu servir d'hymne composé pour le service d'actions de grâces. Analyse textuelle et critique. Version). pp. 415-432. — F. C. BURNEY. *Old Testament notes*, (1. Interprétation d'*Is*. I, 18 : « La traduction familière d'*Is*. I, 18, comme d'une promesse de pardon,... est beaucoup plus correcte que celle par laquelle on veut la remplacer ». — 2. Quelques arguments apportés par le Prof. Kennett, J. T. S. VII (1906), p. 621 suiv., contre l'authenticité de *Is*. IX, 1-7, ne sont pas probants. — 3. Les trois serpents d'*Is*., XXVII, 1. Ils sont d'origine astronomique et proviennent de la Babylonie.) pp. 433-447. — F. C. BURKITT. *Saint Augustine's Bible and the « Itala »*. II. (Les textes scripturaires du *De Consensu Evangelistarum*, ont bien été placés par S. Augustin dans la forme où les mss. et l'édition de Weihrich nous les livrent). pp. 447-458. — M. R. JAMES. *An Ancient English List of the Seventy Disciples*. (Texte d'après deux mss. de Corpus Christi College à Cambridge. Offre des rapports très étroits avec la liste gréco-syrienne). pp. 459-462.

**LONDON QUARTERLY REVIEW (THE). Avril.**— M. POPE. *The Beginning of Christianity in the Roman Empire*. (Tableau de l'expansion du Christianisme dans l'empire romain au cours des deux premiers

siècles : conditions extérieures et forces internes, qui y concourent; personnalités chrétiennes les plus marquantes, leur caractère respectif et leur rôle, adversaires.) pp. 211-227. — C. R. Smith. *The Christian Conventicle in the New Testament.* (Étudie, d'après les *Actes*, l'apparition des premières réunions chrétiennes autonomes, tenues en dehors des synagogues). pp. 211-258. — W. A. Cornaby. *Confucius and his Message.* (Biographie de Confucius. Confucius fut un maître de morale et de conduite pratique non pas le fondateur d'une religion. Exposé et éloge de sa doctrine). pp. 259-271. — A. Brown. *Christ and Ceremonial.* (Vis-à-vis de la Loi juive, Jésus semble avoir eu, intérieurement et même pratiquement, quoique dans les limites de la prudence, l'attitude d'un « non-conformiste »). pp. 272-284.

**MIND. Avril.** — F. H. Bradley. *On Appearance, Error, and Contradiction.* (Quelques éclaircissements sur les théories déjà exposées par l'auteur, concernant la connaissance de l'Absolu, la relativité de la vérité et de l'erreur, etc.,. Note supplémentaire critiquant les idées de Royce et de Russell). pp. 153-185. — Hugh MacColl. *Linguistic Misunderstandings.* (Article imprimé peu de temps après la mort de l'auteur et non revu par lui. — Limites apportées par les conventions du langage aux géométries non-euclidiennes. Implication et axiomes dans la logique symbolique. Discussion d'une antinomie qui arrêta quelque temps l'auteur dans le développement de sa théorie symboliste). pp. 186-199 — W. H. Winch. « *Phisiological* » *and* « *Psychological* ». (Sur les difficultés que présente la psycho-physiologie). pp. 200-217. — Oliver C. Quick. *The Humanist Theory of Value.* (Il serait temps pour l'humanisme de définir ce qu'il entend par *valeur*. La vérité perd sa signification même pour le pragmatisme, si on y voit seulement ce qui est utile et satisfaisant pour l'intelligence sans préciser de quelle espèce de satisfaction il peut être question. La vérité, à n'être qu'une valeur, risque de perdre sa valeur de vérité). pp. 218-230. — *Discussions :* D. L. Murray. *Philosophic Pre-Copernicanism.* (Critique des ch. IV et VI de l'ouvrage de M. H. A. Prichard : *Kant's Theory of Knowledge*, 1909). pp. 231-237. — W. J. Roberts. *The Enumerative Universal Proposition and the First Figure of the Syllogism.* (En certains cas il peut y avoir syllogisme même quand l'universel exprimé par la majeure est une pure énumération). pp. 238-241.

**PHILOSOPHISCHES JAHRBUCH. 2.** — C. Gutberlet. *Die frühkindliche Psychologie und die Pädagogik.* (Expose et discute la méthode employée par Claire et William Stern dans l'étude de la psychologie et de la pédagogie de la première enfance). pp. 127-142. — Heinr. Straubinger. *Sjicker und der Gottesbeweis.* (Les preuves de l'existence de Dieu d'après les écrits de Sjicker; exposé et critique). pp. 143-160. — Émil Walz. *David Hume und der Positivismus und Nominalismus.* (Montre comment le positivisme, tel qu'il se présente actuellement, reste apparenté avec la direction que Hume a donnée à la pensée philosophique). pp. 161-182. — Constantin Sauter. *Der Neuplatonismus, seine Bedeutung für die antike und mittelalterliche Philosophie.* pp. 183-195. — Jos C. Renner. *Ueber die Figuren und Mo-*

*di des Syllogismus.* (Critique la manière dont certains manuels exposent les règles des figures et modes du syllogisme). pp. 196-203.

**PRINCETON THEOLOGICAL REVIEW (THE). Avril.** — C. W. Hodge. *Modern Positive Theology.* (Exposé et critique de la conception connue sous le nom de « Théologie positive moderne » ou encore de « Théologie moderne de la foi ancienne » et que patronnent Th. Kaftan, R. Seeberg, Grützmacher et Beth. L'auteur la juge tout à fait inacceptable). pp. 176-230. — C. R. Morey. *The Origin of the Fish-Symbol*, (à suivre). (Étudie le poème acrostique qui se trouve placé entre la première et la seconde partie du Livre VIII des Oracles sibyllins et qui fournit la formule : Jesous Chreistos Theou uios sôter (ichthus). Ce poème (vv. 217-243) ne saurait être antérieur à 250 av. J. C., mais il suppose connue la formule ichthus, ce qui d'ailleurs est confirmé par le *de Baptismo* de Tertullien). pp. 231-245. — W. P. Armstrong. *The Resurrection of Jesus and historical Criticism.* (Après avoir rappelé la notion chrétienne et traditionnelle du miracle, accordé que la résurrection de Jésus rapportée par les Évangiles et *I Corinth.* en est un, et souligné la valeur des témoignages qui nous garantissent sa réalité, critique les théories négatives qui ont été avancées touchant ces témoignages, leur caractère, et leur portée). pp. 247-270.

**RAZON Y FE. Avril.** — L. Murillo. *El método histórico en la interpretación de los Evangelios sinopticos* (fin). (Défend le fait de la résurrection du Christ contre la critique rationaliste). pp. 413-421. = **Mai.** — E. Ugarte de Ercilla. *Filosofía de la religión modernista.* (Étudie la religion moderniste au point de vue psychologique. Elle se base sur l'agnosticisme et l'immanence; implique le panthéisme, l'humanisme, l'athéisme. Elle se caractérise en soutenant par l'incognoscibilité de la vrai religion, l'égalité de toutes les religions, ce qui aboutit à la ruine de toute religion. Elle défigure la révélation, les dogmes catholiques, la foi, l'Église. pp. 20-36.

**REVUE AUGUSTINIENNE. 15 Avril.** — A. Unterleidner. *La Causalité des Sacrements.* (Conclusion : « il semble théoriquement certain non seulement que la causalité des sacrements est libre de tout élément subjectif et est bien une vertu du rite divinement institué, mais encore que cette causalité constitue, en son essence, une causalité véritable répondant, à un titre quelconque, à la notion rigoureuse de causalité efficiente). pp. 409-440. = **15 Mai.** — C. Gauthier. *Thierry de Fribourg.* (Exposé critique de sa psychologie. Philosophe éclectique, il essaye d'harmoniser les conceptions néo-platoniciennes et aristotéliciennes). pp. 541-566. — M. Jugie. *Saint Sophrone et l'Immaculée Conception.* (Daprès Saint Sophrone, celle que le Verbe se choisit pour mère était tout immaculée dans son corps, dans son âme et dans son esprit. Elle avait donc été préservée du péché d'origine). pp. 567-575. = **15 juin.** — J. Derambure. *La grâce sanctifiante est-elle dans le Christ l'unique principe de sanctification?* (La sanctification substantielle du Christ ne doit pas s'entendre au sens d'une sanctification radicale ou causale, encore moins au sens d'une sanctification purement ex-

trinsèque, mais au sens d'une sanctification formelle. Elle est cependant le principe radical de la sanctification accidentelle. La grâce de l'union est pour le Christ principe prochain et principe radical de sanctification). pp. 657-679. — A. Matracy. *Le constitutif de la personne d'après Capréolus.* (Capréolus prétend bien que la subsistance ou personnalité est une entité positive ajoutée à la nature individuelle et conférant une autonomie et incommunicabilité définitives; mais il n'a pas démêlé suffisamment la subsistance de l'existence. Il explique le suppôt par une connotation de l'existence). pp. 707-716.

**REVUE BÉNÉDICTINE. Avril.** — G. Morin. *Un traité inédit d'Arnobe le Jeune. Le « libellus ad Gregoriam ».* (Ce traité attribué par Isidore de Séville à Saint Jean Chrysostome est conservé dans trois mss. L'auteur est un latin, et certainement Arnobe le Jeune). pp. 153-171. — J. Chapman. *The Contested Letters of Pape Liberius*, (suite, à suivre). (6. La lettre *Pro deifico* parle de la seconde, non de la première formule de Sirmium. 7. Le témoignage de Sozomène n'est pas recevable. 8-11. Examen des quatre lettres. 12. Rôle de Fortunatien, Potamius et Épictète). pp. 172-203. — G. Morin. *Le « Conflictus » d'Ambroise Autpert et ses points d'attache avec la Bavière.* (Cet ouvrage a été envoyé par l'auteur à Lantfrid, fondateur de l'abbaye de Benediktbeuern, en Bavière. Les meilleurs mss. sont dans cette région. Ils indiquent qu'Ambroise Autpert est l'auteur des prières *Summe Sacerdos et vere pontifex Jesu Christe* et *Summa et incomprehensibilis natura virtus vitaque beata*). pp. 204-212. — A. Wilmart. *Le discours de saint Basile sur l'ascèse en latin.* (Édition de la version d'après quatre manuscrits). pp. 226-233. — D. De Bruyne. *Un mot latin mal compris : « Muscella ».* (Il signifie « mule » et non « mouche »). pp. 234-235. — G. Morin. *L'office cistercien pour la Fête-Dieu comparé avec celui de Thomas d'Aquin.* (Il est possible, probable même que S. Thomas d'Aquin a emprunté certaines parties de l'office du Saint-Sacrement à l'ancien office des Cisterciens). pp. 236-246.

**REVUE BIBLIQUE. Avril.**— A. Fabre. *L'ange et le chandelier de l'Église d'Éphèse*, (à suivre). (Cet ange est vraiment un ange, l'ange protecteur de l'Église mais « qui se dépouille pour ainsi dire de son caractère individuel et concret pour n'avoir plus guère qu'une valeur représentative et n'être plus en quelque sorte que le symbole et comme la raison sociale et la formule mystique de l'Église elle-même »). pp. 161-178. — P. Dhorme. *Les pays bibliques et l'Assyrie*, (suite). (Relations entre l'Assyrie et les pays bibliques de 825 à 727). pp. 179-199. — A. Condamin. *Les prédictions nouvelles du chapitre XLVIII d'Isaïe.* (Maintient contre van Hoonacker que le ch. XLVIII a le caractère d'un poème de transition entre les prédictions anciennes relatives à l'œuvre de Cyrus objet des quatre poèmes précédents et les prophéties nouvelles consacrées au Serviteur de Jahvé, XLIX et ss. Critique au point de vue de la métrique le travail du même exégète sur la seconde partie d'Isaïe). pp. 200-216. — P. Dhorme. *Les sources de la Chronique d'Eusèbe.* (Montre la valeur de ces sources en ce qui

concerne l'histoire babylonienne. Un cylindre récemment acquis par le British Museum vient de confirmer le texte de Bérose, source médiate de la Chronique,relatif à une expédition de Sennachérib en Cilicie). pp. 233-237. — A. Jaussen. *Coutumes des Arabes. Le Gôz musarrib.* (Gôz musarrib est le nom que porte le mari à droits limités que se donne une veuve qui entend rester maîtresse de l'administration de ses biens et de l'éducation des enfants qu'elle a eus d'un précédent mariage. Autres types de mariage chez les Arabes). pp. 237-249. — E. Tisserand. *La version mozarabe de l'épître aux Laodicéens.* (Signale l'existence à la Vaticane d'un manuscrit de la version mozarabe de l'ép. aux Laod. copié sur le même prototype que le manuscrit de la Bibl. Nat. de Paris dont Carra de Vaux a publié le texte mais qui contient une notice plus complète). pp. 249-253.

**REVUE DU CLERGÉ FRANÇAIS. 15 Avril.** - P. Batiffol. *Orpheus et l'Évangile. Les Actes des Apôtres.* (Les actes sont l'œuvre d'un compagnon de l'apôtre Paul, œuvre rédigée peut-être à Rome, et dont toutes les vraisemblances fixent la rédaction à 62. Luc a écrit l'histoire des vingt premières années du christianisme, d'après ce que lui en avaient appris des témoins directs des événements). pp. 129-148. = **1er Mai.** — E. Vacandard. *Les origines de la fête et du dogme de l'Immaculée Conception.* (Son histoire depuis saint Bernard jusqu'à Duns Scot.) pp. 257-278. = **15 Mai.** — A. Bouyssonie. *Fixisme et transformisme.* (1° L'explication fixiste des phénomènes est une hypothèse peu scientifique. 2° L'hypothèse évolutioniste n'est qu'une hypothèse; mais elle s'harmonise avec bien des faits constatés. 3° L'évolutionisme mécaniste est antiphilosophique. 4° Le monde est l'œuvre d'un créateur. 5° L'action de Dieu, dans l'évolutionisme, présente un caractère imposant d'unité, de prévoyance, de puissance). pp. 385-407. — P. Cruveilhier. *Les principaux résultats des fouilles de Suze et leurs rapports avec la Bible.* (Aperçu sur la religion de l'Élam. 1° Attributs des dieux, 2° physionomie extérieure des dieux, 3° esprit religieux des Élamites, 4° culte). pp. 408-439. = **1er Juin.** — P. Lanier. *La Bible et les origines du monde.* (Sur la question des origines du monde, tout conflit est impossible entre la Révélation et la science, parce qu'elles ne parlent pas des mêmes choses. La science cherche à démontrer comment le monde a été formé, la Révélation se tait sur le mode et la durée de cette formation. Elle enseigne tout simplement que Dieu en est l'auteur). pp. 538-551. = **15 Juin.** — E. Vacandard. *Les origines de la fête et du dogme de l'Immaculée Conception.* (Son histoire de Duns Scot à Sixte IV), pp. 681-701. — H. Lesêtre. *Le jour de la dernière cène.* (A s'en tenir aux textes évangéliques, toutes les probabilités sont pour l'incidence de la Pâque le jour même de la mort de Notre-Seigneur). pp. 702-711.

**REVUE D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE. Avril.** — J. F. Flamion. *Les actes apocryphes de Pierre*, (suite, à suivre). (Du sort de cet ouvrage et des discussions qu'il provoque en Afrique, en Italie et surtout en

Espagne avec les Priscilliens. Son entrée dans des recueils légendaires du début du moyen âge). pp. 223-256. — H. De Jongh. *La Faculté de Théologie de l'Université de Louvain au XVe siècle et au commencement du XVIe.* (Fondation : 1432. Locaux, premiers professeurs, ressources. Couvents incorporés, pédagogies pour étudiants. Organisation des études, grades, collège des régents; méthodes d'enseignement. Discussions doctrinales. Résultats acquis). pp. 263-318.

**REVUE D'HISTOIRE ET DE LITTÉRATURE RELIGIEUSES. 3.** — C. Michel. *Les bons et les mauvais esprits dans les croyances populaires de l'ancienne Grèce.* (La religion populaire des Grecs a fait une place prépondérante aux bons et aux mauvais esprits; ces croyances ont influé sur les doctrines des philosophes.) pp. 193-215. — P. Monceaux. *L'apostolat de Saint Pierre à Rome, à propos d'un livre récent.* (Soutient contre Guignebert l'historicité de l'apostolat et du martyre de Saint Pierre à Rome. Les textes l'affirment dès la fin du Ier siècle. Les adversaires, pour aboutir à une négation, doivent renverser toutes les lois de la méthode historique). pp. 216-240. — A. Vanbeck. *La discipline pénitentielle dans les écrits de saint Paul.* (« Obtenir l'amendement des pécheurs pour les préserver de l'anéantissement et leur ouvrir le royaume des cieux; obtenir cet amendement au moyen des exhortations, des réprimandes, de l'exclusion ou plutôt des menaces d'exclusion : telle est la législation pénitentielle de Paul »). pp. 241-251. — E. Ch. Babut. *Paulin de Nole et Priscillien* (fin). (Paulin de Nole, en étudiant les écrits de Priscillien, a appris à faire de saint Paul son maître par excellence, à exalter l'ascèse, à croire l'intelligence spirituelle des Écritures réservée aux saints. — « Ce qui n'est pas établi c'est qu'il ait tout approuvé dans l'enseignement de la secte... Mais il me paraît prouvé qu'il a passé par le priscillianisme et qu'il en a gardé tout l'essentiel »). pp. 252-275.

**REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS. Janv.-Fév.** — Goblet d'Alviella. *L'Animisme et sa place dans l'évolution religieuse.* (I. L'auteur définit l'animisme ou culte des *esprits*, c'est-à-dire d'êtres soustraits à l'action des lois naturelles qui régissent les corps, et qui sont, soit les âmes des vivants ou des défunts, soit les âmes des choses, soit des êtres en dehors de ces deux catégories, indépendants. On les conçoit anthropomorphiquement, et on croit, dans l'ensemble, qu'ils peuvent circuler librement; quand l'esprit s'attache à un objet, on passe au *fétichisme;* quand cet objet prétend de plus représenter l'esprit qui l'habite, c'est l'*idolâtrie.* On croit pouvoir traiter avec les esprits comme avec les hommes, et on leur offre le sacrifice sous sa forme la plus générale et la plus simple : celle de propitiation et de tribut. Parmi les rites de la magie, il en est beaucoup qui se rattachent à l'animisme, à savoir ceux qui opèrent par l'intervention des esprits. L'animisme possède des rudiments de mythologie, résultant, par exemple, du culte des ancêtres; quand l'ancêtre est un animal, on a les phénomènes si fréquents du *totémisme.* La morale religieuse n'y est guère développée, mais s'y trouve déjà en germe. — II. — Des formes

religieuses supérieures comme le *polythéisme* et même la *monolâtrie* peuvent parfaitement être regardées comme une modification et une expansion de l'animisme; ce qui les en différencie, c'est l'établissement d'une hiérarchie parmi les puissances surhumaines; le monothéisme même a pu en sortir. Mais l'animisme lui-même n'est qu'une seconde phase de l'évolution religieuse; il a été précédé par le *naturisme*, simple procédé psychique de personnification des objets susceptibles de se mouvoir, et supposés pour cela doués d'une volonté, d'un caractère mystérieux et surhumain. G. n'admet pas que le *Mana* soit un simple pouvoir impersonnel; le *pouvoir*, chez les primitifs, doit toujours être le *pouvoir de quelqu'un*. Il n'admet pas davantage la théorie sociologique d'après laquelle la croyance à des volontés surhumaines serait une induction expliquant l'institution des *tabous* sociaux. Il discute ensuite le prétendu monothéisme purement spéculatif d'ailleurs, des sauvages). pp. 1-19. — P. Monceaux. *L'Église Donatiste au temps de Saint Augustin.* (Le Donatisme qui avait atteint son apogée en 391, tombe en décadence et est atteint mortellement par les édits d'Honorius et la conférence de 411. M. marque les étapes de cette décadence due à des causes multiples, dont la principale fut l'action d'hommes nouveaux, parmi lesquels, du côté catholique, se trouvait un grand homme comme saint Augustin, et l'intervention des empereurs et de leurs représentants en Afrique. Le Donatisme mit encore deux siècles à mourir). pp. 20-77. — *Analyses et comptes rendus*, pp. 78-123. — *Notices bibliographiques*, pp. 124-129. — *Chronique*, pp. 130-149. = **Mars-Avril.** — P. Casanova. *La Malhamat dans l'Islam primitif.* (*Malhamat*, au sens propre *guerre* ou *bataille*, est un terme fréquent dans l'eschatologie musulmane. Il a un sens mystique spécial et signifie « fin du monde ». Mahomet se donnait lui-même le nom de *nabî-l malhamat*, ou « prophète de la malhamat ». Après la mort de Mahomet, les musulmans furent amenés à la conception du *Mahdî*, qui n'est autre que la prolongation même de Mahomet en tant que prophète de la fin du monde ou prédécesseur du Messie). pp. 151-161. — Isidore Lévy. *Sarapis* (second article). (L. étudie la légende de l'origine sinopique et lui refuse toute historicité. Il y est amené par l'examen des textes du roman d'Alexandre, les documents de Clém. Alex. sur Sinope et Séleucie, et les *Aigyptiaka* d'Apion, où il voit la source de Plutarque, pour la légende en question). pp. 162-196. — Ad. J. Reinach. *Itanos et l' « Inventio Scuti »*, (3e article). (En suivant l'évolution du *palladium*, l'auteur montre comment l'*itéa*, ou pavois bilobé, s'est substitué à l'égide. L'introduction de la rondache en métal, par l'invasion des « peuples de la mer », à la fin du IIe millénaire, comme bouclier de Zeus foudroyant, fait aussi que ses prêtres se transforment en héros forgerons. Les Kourètes, prêtres de Zeus-enfant, continuèrent cependant à se servir du vieux bouclier mycénien dans leurs mystères; mais le bouclier primitif de saule (ἰτέα), personnifié dans le Courète Itanos, ne subsistait plus que dans ces mystères crétois, cfr. à Rome l'*ancile* des Sabins. Une forme analogue, le *scutum*, ayant été reprise par imitation des Samnites, on eut la légende d' « Itanos le Samnite », inventeur du bouclier). pp. 197-237. — *Analyses et Comptes rendus*, pp. 238-260. — *Notices bibliographiques*, pp. 260-265 — *Chronique*, pp. 266-277.

**REVUE INTERNATIONALE DE THÉLOGIE. Avril-Juin.** — G. Michaud. *L'ancien catholicisme et la théologie scientifique.* (Il faut une théologie rationnelle et scientifique. Mode qu'elle doit revêtir. L'ancien catholicisme travaille à l'établir). pp. 213-236.

**REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE. Mai.** — B. Russell. *La théorie des types logiques.* (A propos d'un article de M. Poincaré sur *La logique de l'infini*, (*Revue de Mét. et de Mor.*, juillet 1909), l'auteur répond aux raisons que donne l'éminent mathématicien pour ne pas accepter pleinement quelques-unes des théories qui ont été mises en avant récemment à l'effet d'expliquer les paradoxes de la logique). pp. 263-301. — H. Daudin. *F. Rauh : sa psychologie de la connaissance et de l'action.* (En vertu de sa notion fondamentale de la certitude morale immédiate, et, en tant qu'elle est actuelle, autonome, Rauh écarte, d'emblée, de sa définition d'une recherche morale positive toutes les théories morales « déductives », toutes les conceptions qui prennent pour accordée la possibilité d'établir — ou de retrouver — les règles de la pratique par la seule application de principes convenablement choisis. A toutes ces théories — religieuses ou philosophiques — Rauh oppose l'impossibilité d'éliminer, dans la détermination des règles de l'action, le fait spécial qui s'y rapporte : l'irrésistibilité de la croyance pratique, l'évidence intuitive, pour la conscience, d'un « à faire » déterminé. Mais alors en quoi pourra consister, en morale, le rôle d'une pensée réfléchie? Elle devra, non se cantonner dans une observation confuse, mais devenir l'équivalent d'une constatation empirique, d'une *expérience morale*, « de la psychologie de la croyance morale agissante », une analyse critique pourra dégager, en ce sens, un ensemble de règles, une « méthodologie morale »). pp. 318-344. — J. Lachelier. *Note sur les deux derniers arguments de Zénon d'Élée contre l'existence du mouvement*, pp. 345-355.

**REVUE NÉO-SCOLASTIQUE. Mai.** — Cl. Piat. *La Vie de l'intelligence.* (Si le savant a le droit de dépasser le nombre des faits connus, ce n'est pas parce qu'il va du semblable au semblable, c'est parce que chacun de ces faits enveloppe une aptitude inaliénable à se répéter sans limite. La possibilité du donné, voilà ce qui lui permet de s'avancer au delà du donné. Or cette possibilité nous est connue seulement par l'abstraction). pp. 165-180. — C. Scalia. *La philosophie de Karl Marx.* (Incapable de renoncer à la philosophie hégélienne, Marx voulut faire une synthèse de Hegel et de Feuerbach. Il essaya de rattacher l'humanisme de Feuerbach à la conception dialectique hégélienne du progrès nécessaire. On peut dire que toute la doctrine du matérialisme historique se résume dans ces deux idées fondamentales, la première que l'histoire est un processus évolutif, nécessaire et immanent, la seconde que l'histoire suit les évolutions de l'économie. La première de ces théories fait ranger Marx parmi les hégéliens; la seconde le place au nombre des disciples de Feuerbach). pp. 181-210. —L. Noel. *Les frontières de*

*la Logique.* (La théorie de la connaissance n'appartient tout d'abord ni à la logique ni à la psychologie. Elle débute sur le terrain des faits psychiques, elle fournit, d'autre part, à la logique sa base scientifique, elle apparaît ainsi comme une introduction naturelle et indispensable à cette discipline). pp. 211-233.

**REVUE DE L'ORIENT CHRÉTIEN. 1.** — M. Brière. *La légende syriaque de Nestorius.* (Texte et traduction française. « Cette rédaction nous donne en somme peu de renseignements nouveaux sur Nestorius. Aux données de l'histoire générale, elle ajoute seulement quelques légendes... Parce qu'elle est d'origine nestorienne elle nous fait connaître comment cette église a compris, développé et délimité la personnalité de son éponyme »). pp. 1-25. — L. Grébaut. *La Prière de Langinos.* (Texte éthiopien et traduction française. « Document monophysite curieux, qui, malgré sa brièveté, montre avec quelle opiniâtreté les moines, gagnés à la foi jacobite, ont rejeté l'*Epistola dogmatica ad Flavianum* du pape Léon I). pp. 42-52. — P. Dib. *L'initiation chrétienne dans le rite maronite.* (Étude de quelques manuscrits syriaques de la Nationale. De leur examen il résulte, 1° Qu'aux XVIe et XVIIe s. la formule baptismale et celle de la confirmation n'étaient pas encore fixées chez les Maronites; 2° Qu'au XVIe s. la confirmation faisait encore partie de l'initiation des enfants, mais non plus la communion; 3° Que le prêtre bénissait l'huile des catéchumènes; 4° Que le baptême par immersion était encore en usage). pp. 73-84.

**REVUE DE PHILOSOPHIE. Avril.** — P. d'Hérouville. *La vertu et le juste milieu.* (Origine aristotélicienne du fameux μηδὲν ἄγαν. Explication du sens précis de cette expression, et qui n'est pas du tout celui de la médiocrité morale érigée en principe). pp. 337-346. — Ch. Huit. *L'absolu. Étude historique.* 2e art. (La notion de l'absolu chez Socrate, Platon, Aristote, dans le stoïcisme et l'épicurisme, chez S. Augustin, S. Thomas, Duns Scot, Occam, Descartes, Spinoza, Malebranche, Fénelon, Leibniz). pp. 347-376. — J.-M. Dario. *Revue critique de cosmologie.* (L'auteur dégage les principaux résultats acquis des récentes discussions sur les hypothèses scientifiques : il n'y a pas de sciences physiques purement expérimentales; l'hypothèse joue un rôle essentiel dans les sciences physiques; les principes physiques sont des hypothèses. Les théories physiques nous enseignent quelque chose de la réalité objective). pp. 377-392. — Paul Charles. *Étude sur les théories de la connaissance*, 4e art. (Exposé et critique du pragmatisme de l'école française). pp. 393-422. = **Mai.** — A. Müller. *Quelques problèmes de Logique et d'Histoire de la logique.* (Kant ne fut pas subjectiviste, mais idéo-réaliste; il est le représentant d'une synthèse de l'idéalisme et du réalisme. Kant, dans la théorie de la connaissance a révélé, en plus des facteurs objectifs admis par Aristote, des facteurs subjectifs presque entièrement méconnus par ce dernier. D'Aristote à Kant il y a donc évolution, mais pas opposition radicale). pp. 449-466. — Ch. Huit. *L'absolu. Étude historique*, 3e art. (La notion de l'absolu chez Bacon, Hobbes,

Locke, Hume, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Cousin, Jouffroy, Ravaisson, Jules Simon, Franck, Paul Janet, Caro, Renan). pp. 467-495. — X. Moisant. *Le devoir est-il une superstition?* (Conférence sur la notion du devoir : Le devoir est une donnée originale, irréductible. On ne peut lui trouver d'équivalents). pp. 495-535. = **Juin.** — P. Rousselot. *L'être et l'esprit.* (L'intelligence est l'expression d'une appétition, mais on ne se rend pas compte de sa valeur absolue, tant qu'on n'a pas vu que cette appétition vise Dieu même. Ce n'est pas là du pragmatisme; car les formes courantes du pragmatisme détruisent la raison en tant qu'elles en font l'expression des instincts physiques ou des volontés *particulières*, c'est-à-dire des volontés qui ne visent pas Dieu). pp. 561-574. — J. Maritain. *La Science moderne et la Raison.* (Rappel du sens différent donné jadis à intelligence et raison : les modernes ont interverti la signification de ces deux mots, en faisant de la raison une faculté de l'absolu. Indications des rapports de la raison et de la foi: si celle-ci est restrictive, elle est aussi fécondante et créatrice). pp. 575-603.

**REVUE PHILOSOPHIQUE. Avril.** — Dr Pierre Janet. *Une Félida artificielle.* (Observation d'anorexie hystérique prolongée pendant plus de dix-sept ans et de modifications de la personnalité. I. L'évolution de la maladie. II. Les troubles des fonctions viscérales). pp. 329-357. — Dr Jankélévitch. *La mort et l'immortalité d'après les données de la biologie.* (Critique des explications biologiques de la mort : elles ont ceci de commun qu'elles admettent, d'une façon plus ou moins explicite, que la sénescence et la mort sont des propriétés que les êtres vivants ont acquises au cours du développement phylogénique (Weismann). Critique de l'explication psychologique de la mort : utilité de la mort pour le remplacement de consciences saturées d'expériences par des conscience neuves (Hartmann). Conclusion de l'auteur : Au lieu de vouloir prouver l'utilité de la mort, on peut se contenter d'admettre l'inutilité de l'immortalité. « Nous mourons, parce que la vie, qui est une succession d'états, a reçu la durée dont elle a besoin pour réaliser et épuiser toutes ses possibilités »). pp. 358-380. — E. Richard-Foy. *L'existence et le fondement des lois du hasard.* (Les effets du hasard sont les conséquences de causes inconnues, mais ces causes n'en sont pas moins efficientes et leurs effets soumis à un rigoureux déterminisme. I. Les lois du hasard : théorème de Bernardi; II. La loi des grands nombres; III. Les chances dans le cas d'un nombre de coups limités et la notion d'espérance mathématique; IV. Une deuxième loi : la loi de Gauss). pp. 381-401. — E. Martin. *Influence de l'habitude sur les sentiments.* (Étude psychologique sur les variations de l'intensité affective par le fait de la vision imaginative antécédente et de l'idéalisation de l'objet, de la surprise et de l'attente, de la fatigue, de l'attention). pp. 402-412. = **Mai.** — Dr Rogues de Fursac. *Les causes de l'avarice.* (Étude sur les facteurs sociaux, ethniques et familiaux de l'avarice). pp. 441-463. — H. Beaunis. *Le mécanisme cérébral.* (Observations personnelles sur les formes complexes de l'activité mentale : rêverie passive, rêverie active, pensée réfléchie). pp.

464-482. — Dr Pierre Janet. *Une Félida artificielle*, 2e art. (Les modifications psychologiques générales entre deux états de dépression et d'excitation; IV. Troubles de la sensibilité du mouvement et de la mémoire dans les deux états; V. Les oscillations du niveau mental). pp. 483-529. = **Juin.** — G. Fonsegrive. *Recherches sur la théorie des valeurs*, 1er art. (Étude sur les différentes valeurs : économiques, sensibles et sentimentales, esthétiques, intellectuelles; comment on peut les graduer et les évaluer). pp. 553-579. — M. Milloud. *La propagation des idées.* (Comment une idée se propage-t-elle dans le public. Différentes théories dont l'auteur montre l'insuffisance : théorie logique; théorie de la conformité (Taine); théorie de l'imitation (Tarde); théorie du matérialisme historique pour laquelle les idées régnantes seraient imposées par les classes dirigeantes). pp. 580-600. — Brugeilles. *La Valeur sociologique de la notion de loi.* (La loi juridique ou morale est de même nature que la loi scientifique. Quelle que soit la solution que reçoive la question de la spécificité du phénomène social, soit par rapport aux phénomènes naturels ou psychologiques, soit par rapport aux phénomènes sociaux déjà étudiés par les sciences sociales : juridiques, économiques, moraux, politiques, etc., les lois sociologiques sont bien des relations nécessaires permanentes et générales comme les autres). pp. 601-622.

**REVUE PRATIQUE D'APOLOGÉTIQUE. 1er Avril.** — J. Dedieu. *Apologistes laïques de l'intolérance religieuse d'après des documents inédits.* (Qu'il se soit agi de biens ecclésiastiques, ou de Concordat, ou d'ordre religieux, l'idée modérée fut représentée et défendue par l'Église de France, tandis que la brutalité et l'intolérance trouvèrent leurs apologistes dans le camp des rationalistes). pp. 881-897 et 14-25. = **1er Mai.** — G. Letourneau. *Observations sur une nouvelle théorie de la vocation sacerdotale.* (I. Exposé de la doctrine nouvelle de M. Lahitton. II. Opposition de cette doctrine avec l'enseignement commun des trois derniers siècles. III. Opposition avec l'enseignement des siècles antérieurs. IV. Faiblesse des preuves apportées en faveur de la nouvelle thèse. V. Les conséquences périlleuses). pp. 194-209. = **15 Mai.** — J. V. Bainvel. *La Dévotion au Sacré-Cœur.* (C'est la dévotion à l'amour de Notre-Seigneur Jésus-Christ, en tant que cet amour nous est rappelé et symboliquement représenté par son cœur de chair). pp. 241-252. = **1er Juin.** — Cl. Piat. *De l'intelligence des sauvages.* (Le sauvage connaît le principe de causalité; il l'applique et, dans les applications qu'il en fait, il procède généralement par voie d'analogie. Pour expliquer la mentalité du sauvage, il y faut mettre de l'intelligence au début). pp. 321-333. = **15 Juin.** — P. Cimetier. *Le Duel dans la législation ecclésiastique.* (Expose la pensée de l'Église sur le duel, telle qu'elle ressort des documents officiels des papes, montre que l'Église a toujours considéré le duel comme un crime, et l'a toujours puni des peines les plus sévères). pp. 423-438.

**REVUE THOMISTE. Mars-Avril.** — Mgr Farges. *Y a-t-il une psy-*

*chologie sans âme?* (William James n'a pas abordé les phénomènes physiologiques et psychiques en spectateur neutre et impartial, comme il le prétendait, sa psychologie fourmille de postulats philosophiques. Il est donc impossible de faire de la psychologie en traitant l'âme d'hypothèse superflue). pp. 145-170. — R. P. Renaudin, O. S. B. *La théologie de saint Cyrille d'Alexandrie, d'après saint Thomas.* (Énumère les principaux ouvrages où saint Thomas utilise la théologie de saint Cyrille). pp. 171-184. — M. F. Cazes. *La philosophie moderniste.* (Conclusion : « si l'on envisage d'un point de vue général les caractères communs de la doctrine kantienne et de la doctrine moderniste, on constate qu'ils se réduisent tous dans leurs lignes essentielles, à un intrinsécisme considéré, à l'exclusion de tout extrinsécisme, comme seul valable en apologétique et en théologie. C'est de Kant que les modernistes ont appris à chercher la genèse de la religion au fond même de l'âme et à rejeter tout ce qui, en l'apportant du dehors, violerait l'autonomie nécessaire de la conscience et de l'esprit »). pp. 185-208. — R. P. del Prado, O. P. *La vérité fondamentale de la philosophie chrétienne.* (C'est en se basant sur la distinction réelle entre l'essence et l'existence que saint Thomas prouve la création, la différence entre l'être par essence et l'être par participation, l'être infini et l'être fini). pp. 209-227. **=Mai-Juin.** — R. P. Mandonnet. *Des écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin.* (Liste des écrits authentiques catalogués mais disparus, et des écrits apocryphes). pp. 289-307. — R. P. Mac Nab. *Le mouvement tractarien.* (Montre que le mouvement d'Oxford eut ses représentants les plus authentiques en Butler et Newman). pp. 308-320. — R. P. del Prado. *La vérité fondamentale de la philosophie chrétienne.* (On ne peut établir qu'une chose est créée, s'il n'y a pas en elle composition d'acte et de puissance in linea entis. C'est là que se trouve la raison explicative de l'être fini. La raison explicative dernière des attributs de l'Être divin et de son infinie perfection, se trouve, au contraire, dans l'identité absolue de l'essence et de l'existence). pp. 340-360.

**RIVISTA DI FILOSOFIA. Avril-Mai.** — Roberto Ardigó. *Repetita juvant.* (Réfutation des arguments du spiritualisme en faveur de l'unité substantielle du moi et de la conception immanentiste. Illustration et confirmation de la théorie positiviste de l'auteur au moyen de la théorie de la matière de Righi). pp. 137-176. — Giovanni Calò. *L'intelligibilità delle relazioni.* (Deux termes réels sont nécessairement présupposés à toute relation, et la relation elle-même est nécessaire pour penser ces deux termes. Expliquer ainsi la nature de la relation s'impose à toute conception rationnelle du monde). pp. 177-187. — Pasquale d'Ercole. *L'essere evolutivo finale.* (Essaie de renouveler l'hégélianisme en établissant par l'histoire de la philosophie que historiquement, et par suite théoriquement, la réalité veut être conçue par la conscience moderne, comme étant à la fois Être, Évolution et Finalité). pp. 202-216. — Guido De Ruggiero. *L'eclettismo francese.* (Étude historique). pp. 221-237.

**RIVISTA DI FILOSOFIA NEO-SCOLASTICA. Avril.** — H. A. MONTAGNE, O. P. *Il dubbio metodico secondo S. Tomaso d'Aquino.* (Vis-à-vis des questions particulières S. Thomas admet un doute d'admiration et de discussion. Vis-à-vis de la vérité en général il admet aussi un doute. Mais ce n'est pas un doute positif comme celui de Descartes ou de Kant, c'est un doute négatif). pp. 130-141. — E. CHIOCCHETTI, O. M. *William James e F. C. S. Schiller. Il prammatismo inglese-americano.* (Le Pragmatisme est avant tout une méthode qui permet de juger de la valeur d'une philosophie d'après ses conséquences pratiques. L'homme étant le centre de tout, le Pragmatisme-Humanisme le prend comme mesure. Il n'y a pas de connaissance sans valeur; la connaissance est une forme de valeur ou, en d'autres termes, un facteur du bien). pp. 142-158. — L. NECCHI, *Antecedenti necessarî. A proposito del problema criteriologico fondamentale.* (« La véridicité de la conscience et le caractère cognoscitif du moi pensant sont les éléments vraiment fondamentaux du problème critériologique »). pp. 176-181.

**RIVISTA STORICO-CRITICA DELLE SCIENZE TEOLOGICHE. Fév.** — E. BUONAIUTI. « *Figli del giorno e della luce* ». (Critique de l'interprétation de quelques *sémitismes* du N. T. proposée par A. Boatti dans sa *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, 2e éd., 1910), pp. 89-94. = **Mars.** — G. SEMERIA. *L'allegorismo nel libro della Sapienza.* (Compare l'allégorisme prétendu de quelques passages du Livre de la Sagesse avec l'allégorisme de Philon.) pp. 173-176. — A. BOATTI. *Lo stato presente della critica testuale del Nuovo Testamento.* (Apprécie les travaux de Tischendorf, Westcott et Hort, von Soden, Nestle, Vigouroux, etc... Nécessité pour les catholiques de faire une édition du N. T. d'une valeur scientifique indiscutable). pp. 177-187. — E. BUONAIUTI *Il più antico Innario cristiano.* (Étude sur les *Odes de Salomon.* Un grand nombre doivent avoir été composées au commencement du IIe siècle). pp. 188-200. — A. PALMIERI, O. S. A. *Testi teologici greci inediti dei secoli IV-XV.* (Analyse des documents inédits publiés par A. Papadopulo-Keramevs, directeur de la section de théologie de la bibliothèque impériale de Saint-Pétersbourg, sous le titre : *Varia graeca sacra: Sbornik greceskikh neizdannykh bogoslovskikh tekstov IV-XV viekov.* (Recueil de textes inédits de théologie grecque du IVe au XVe s.); St-Pétersbourg, Kirschbaum, in-8° XXXIX-320 pp.) pp. 201-216. = **Avril.** — D. L. TONETTI. *L'Anima di Cristo nella teologia del Nuovo Testamento e dei Padri* (à suivre) (III. Le *Verbum caro factum est*, interprété par les Ariens, les Apollinariens, les Monothélytes). pp. 257-276. = **Mai.** — D. L. TONETTI. *L'Anima del Cristo*, etc... (fin) pp. 341-363. — D. GHEZZI. *Apollonio di Tiane nella storia e nella legenda.* (Essaie de déterminer ce que l'on peut savoir avec quelque certitude d'Apollonius de Tyane et comment s'est formée sa légende). pp. 364-390. — G. MICHELINI. *Una frase ironica di Gesù e la parabola dell' Economo infedele.* (Interprétation de Lc. XI, 41; XVI, 1-9). pp. 391-396.

**SCIENTIA. 2.** — E. Mach. *Die Leitgedanken meiner naturwissenschaftlichen Erkenntnislehre und ihre Aufnahme durch die Zeitgenossen.* (Sous la forme la plus concise, l'objet de la connaissance scientifique apparaît comme *l'adaptation des idées aux faits et l'adaptation des idées les unes aux autres.* Cette théorie de la connaissance a été élaborée sous l'influence des doctrines de Lamarck et de Darwin. Le caractère *biologique* et *économique* du processus de la pensée a été surtout mis en relief. L'auteur analyse l'accueil que sa théorie de la connaissance dans les sciences naturelles a reçu de ses contemporains). pp. 225-240. — M. Hœrnes. *Die körperliche Grundlagen der Kulturentwicklung.* (Les bases de la culture intellectuelle consistent, d'une part, dans la contrainte extérieure, exercée par la nature ambiante sur l'homme, comme tel, contrainte dont les effets se révèlent de beaucoup de manières, exigeant des recherches approfondies; d'autre part, dans cette qualité que possède le cerveau, d'être susceptible de perfectionnement, et qui permet à l'homme d'obéir ou de résister à la contrainte. Le début de l'évolution est surtout déterminé par la contrainte qu'exerce la nature; dans la suite, c'est la phase du perfectionnement cérébral qui a la prépondérance). pp. 350-368. — F. Enriques. *La filosofia positiva e la classificazione delle scienze.* (Le progrès des connaissances et des méthodes de recherche comporte bien une différenciation et coordination du travail scientifique, pour laquelle tout savant est contraint d'assigner des buts spéciaux à sa propre enquête; mais les problèmes que la réalité pose devant notre esprit ne sont en aucune manière classés suivant des raisons objectives d'affinité entre schémas préétablis. Il n'existe pas de sciences séparées et distinctes qui se laissent distribuer en une hiérarchie naturelle, mais une Science unique, à l'intérieur de laquelle, et seulement pour des raisons historiques et économiques, se sont formés certains groupes de connaissances ayant entre eux des rapports plus étroits. — Critique des classifications de Comte et de Cournot, et des autres classifications subordonnées à diverses représentations métaphysiques). pp. 369-385.

**SCUOLA CATTOLICA (LA). Avril.** — A. Cellini. *Bibbia e filosofia nel dogma cattolico della risurrezione dei morti.* (suite, à suivre.) (La résurrection n'est point exigée par la fin naturelle de l'homme et n'est pas une vérité d'ordre rationnel). pp. 474-498. — Steph. Mondino. *Il sistema morale di S. Alfonso M. de' Liguori.* (suite, à suivre.) (Les deux principes du système moral de saint Alphonse après 1762 : 1° La loi douteuse n'oblige pas en tant qu'insuffisamment promulguée, 2° Avant la promulgation de la loi le principe de possession favorise la liberté. Saint Alphonse a manifestement changé d'avis puisqu'après 1762, il n'admet plus qu'une opinion puisse encore paraître probable en concurrence avec une opinion certainement plus probable et condamne la doctrine des Jésuites qu'il avait d'abord suivie : « Faro noto a tutti ch'io non seguito la dottrina dei Gesuiti., anzi la riprovo. ») pp. 519-537. = **Mai.** — Agostino Gemelli, O. M., *Scrupoli ed ossessioni*

(à suivre.) (1er chapitre : Description de l'obsession, idées diverses qui peuvent en être l'objet.) pp. 633-651. — STEPH. MONDINO. *Il sistema morale di S. Alfonso M. de' Liguori*, (suite, à suivre.) (L'équiprobabilisme est le système définitif de saint Alphonse.) = **Juin**. — AGOSTINO GEMELLI, O. M., *Scrupoli ed ossessioni* (suite, à suivre.) (Caractéristiques de l'obsession : « L'obsession est une idée folle, reconnue comme telle par le sujet, de façon à donner lieu à une folie lucide, mais idée tout à fait irrésistible, accompagnée de la manie, de la fixité des idées et d'une manie d'impulsions et d'hallucinations qui réussit à dissocier le *moi* et qui détermine un état particulièrement douloureux.) pp. 765-787. — A. CELLINI. *Bibbia e filosofia nel dogma cattolico della risurrezione dei morti*. (suite et fin.) L'auteur cite à l'appui de la thèse développée dans le numéro d'avril quelques autorités théologiques, et, dans un *scolio*, s'efforce de prouver par des arguments d'Écriture Sainte, d'autorités patristiques et conciliaires, que l'identité du corps ressuscité et de notre corps mortel n'est suffisamment sauvegardée que si l'âme réinforme *la même matière* (première ou seconde?) qu'elle informait au moment de la mort.) pp. 788-814. — STEPH. MONDINO. *Il sistema morale di S. Alfonso M. de' Liguori*. (suite, à suivre.) (Jugements différents portés sur l'évolution du système liguorien.) pp. 815-826.

**SLAVORUM LITTERAE THEOLOGICAE. 1.** — A. PALMIERI. *De synodis orthodoxis iassensi (1642) atque hierosolymitana (1672) earumque valore symbolico*. (Le synode de Jassy, dont les actes combattent le Protestantisme est hautement estimé par les écrivains orthodoxes. Celui de Jérusalem, qui fit sienne la doctrine du patriarche Dosithée, s'inspirant largement des idées latines, tient le premier rang parmi les documents symboliques de l'église grecque). pp. 30-59.

**TEYLER'S TEOLOGISCH TIJDSCHRIFT. 2.**— BRUINING. *Godsdienst en Verlossingsbehoefte*. (Critique les théories du Professeur Terdmons sur certains problèmes religieux. Le péché ne peut être conçu comme la résultante d'un élément positif mauvais existant en notre nature. L'action rédemptrice de Jésus ne peut consister qu'en ce que, par ses exemples, il réveille en nous la conscience et nous excite à tendre à un sublime idéal. Pour que la religion redevienne ce qu'elle doit être, il faut que l'on renonce à identifier Dieu avec l'idéal moral, et qu'on le conçoive de nouveau comme le Maître tout-puissant et infiniment sage qui a créé l'univers et qui le gouverne). pp. 214-248.

**THEOLOGIE UND GLAUBE. 4.** — K. PIEPER. *Einige Gedanken zu Act. 24. 24 f. und 8, 9. ff.* (Le mage Simon qui, d'après Josèphe, négocia le mariage de Félix et de Drusilla, n'est pas le même que Simon le magicien). pp. 275-280. — J. HEFNER. *Zur Geschichte der römischen Inquisition*. (Publication d'après les archives de Brescia, de pièces se rapportant au procès intenté par l'Inquisition de Rome

à Hippolyte Chizzuola, 1549). pp. 281-286. — A. Seitz. *Die Anbetung Jesu als Gottessohn in den Evangelien.* (Le terme προσκύνησις dans les Évangiles, signifie, en certains cas, plus qu'un simple hommage de politesse, vis-à-vis de Notre-Seigneur, il s'agit d'un sentiment, inspiré par la foi, de reconnaissance *in confuso* de la divinité). pp. 286-293. = **5.** — A. Baumstark. *Das eucharistische Hochgebet und die Literatur des nachexilischen Judentums.* (La prière eucharistique dont le meilleur type ancien se trouve dans les Constitutions apostoliques, VIII, 12, 4-51, a emprunté ses éléments à la littérature juive. On les retrouve dans le *III Macch.*, dans le IV Esd. et l'*Apocal. de Baruch*, et même dans le *II Macch.*) pp. 353-370. — J. Fischer. *Das Verhältnis von Kreuzopfer und Messopfer.* (Le sacrifice de la croix et celui de la messe sont identiques quant au prêtre et à la victime : le Christ. Ils diffèrent quant au mode : le premier est sanglant, le second non; mais pourtant il représente le sacrifice sanglant offert sur la croix). pp. 371-375. — A. Müller. *Ueber den Unterschied der Menschen- und der Tierseele in Zusammenhang mit allgemeinen Fragen.* (Cette question est plus difficile qu'on ne le croit généralement. Pour une étude scientifique, il faut partir des faits. On peut provisoirement rejeter l'alternative: différence essentielle ou non essentielle). pp. 387-395.

**THEOLOGISCH-PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT. 2.**— A. M. Weiss. *Der moderne religiöse Psychologismus.* (Nous traversons une période de psychologisme. Le subconscient est à la mode. La religion doit s'expliquer par le subconscient : elle est donc un développement du moi. Le pape a donc justement condamné ce psychologisme). pp. 235-247. — F. Egger, *Absolute oder relative Wahrheit der heiligen Schrift.* (Le catholique *peut* tenir de foi divine les détails de l'histoire biblique, il n'est pas *tenu* de les tenir de foi divine catholique, mais il doit les tenir néanmoins, tant que l'Église ne permettra pas d'enseigner le contraire). pp. 248-256. — J. Döller. *Davids und Christi Geburtsort.* (Réfutation de Haupt qui regarde comme légendaire l'affirmation que le Christ est né à Bethléem). pp. 256-263. — J. C. Gspann. *Die göttliche Vorsehung.* (La providence c'est le plan éternel existant en Dieu, suivant lequel il conduira le monde à sa fin dernière. Preuves : Écriture, Pères, conscience chrétienne, raison). pp. 318-326.

**THEOLOGISCHE QUARTALSCHRIFT. 2.** — J. Döller. *Die vier- und fünfsache Ersatzpflicht, (Ex. 21, 37 [22, 1]).* (Pourquoi d'après l'Exode doit-on rendre pour un bœuf volé, cinq bœufs, et pour une brebis volée, quatre brebis? Exposé des opinions des commentateurs sur ce point. H. Müller a donné le vrai motif. Le voleur doit rendre le double, et comme en se débarrassant par la vente, ou la mise à mort de l'animal volé il commet un vol en puissance il doit rendre $2 \times 2 = 4$. De plus quand l'animal a été vendu le propriétaire primitif pour le reprendre doit en donner un autre, d'où pour le voleur $2 \times 2 + 1 = 5$. L'exemple du bœuf et de la brebis est de la casuistique : on suppose que d'ha-

bitude le bœuf volé est vendu, et que la brebis volée est tuée). pp. 163-170. — F. X. Zeller. *Elagabal-Ammudates und der Dichter Kommodian.* (Le poète Commodien connaît le culte d'Elagabal-Ammudates, mais sous une forme autre que celui qu'on pratiquait à Rome et à Émèse. Il s'agit peut-être d'un culte rendu à Élagabale, en Afrique, par Maximin le Thrace (235-238).) pp. 170-185. — G. Graf. *Arabische Chrysostomos-Homilien.* (Traduction, avec remarques critiques, de quelques homélies dont le texte arabe a déjà été publié). pp. 185-214. — O. Schilling, *Eigentum und Erwerb nach dem « Opus imperfectum in Matthaeum ».* (Cet ouvrage composé en latin par un arien du Ve siècle, exprime diverses conceptions sur la propriété et le gain. Dieu a sur les biens de la terre un droit de propriété supérieur. C'est lui qui les concède « ad probationes sanctorum et peccatorum ». Il n'a pas de théorie sur le droit de propriété individuelle. L'état de pauvreté est plus sûr. Il recommande le travail, particulièrement le travail des mains. Il condamne l'usure; quant au commerce il regrette celui qui n'a pas pour but de pourvoir aux nécessités de la vie, mais seulement de gagner par l'échange). pp. 214-243. — J. Stoffels. *Makarius der Aegypter auf den Pfaden der Stoa.* (II. L'influence du stoïcisme sur Macaire est prouvée par la doctrine de celui-ci sur la nature (corporelle) des esprits et des âmes, par l'action du péché et de la grâce sur l'âme, sur la morale). pp. 243-265. — M. Merchich. *Zur Begriffsbestimmung der Werstockheit.* (Critique de la doctrine du P. Stufler, S. J. *(Die Heiligkeit Gottes und der ewige Tod)* sur l'endurcissement du pécheur). pp. 266-290.

**ZEITSCHRIFT FÜR DIE ALTTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT.** 2. — William F. Bade. *Der Monojahwismus des Deuteronomiums.* (Le Deutéronome ne prêche que la monolâtrie; au chap. VI, le verset יהוה אלהי נו יהוה אחד affirme seulement qu'il n'y a qu'un Iahwé, celui de Jérusalem, contre la multiplication des Iahwés, résultant de la fusion du culte de Iahwé avec celui des Baals locaux cananéens). pp. 81-90. — von Gall. *Die Entstehung der humanitären Forderungen des Gesetzes.* (Dans un premier chapitre, von Gall assigne comme origine première aux prescriptions (*Lév.* XIX, 9-10; XXIII, 22; *Dtn.* XXIV, 19-22), de laisser pour les pauvres les épis oubliés, ou une gerbe ou un coin de champ non moissonné, un sacrifice aux déités du sol; Schwally ne savait pas si c'était aux Baalim ou aux démons; v. G. se prononce pour les Baalim, et cherche des analogies dans le folk-lore de l'Allemagne septentrionale). pp. 91-98. — B. Halper. *The participial formations of the Geminate Verbs.* pp. 99-126. — J. Herrmann. *Zu Gen. IX, 18-27.* (Propose, pour des raisons de prosodie et de critique littéraire, des corrections à la scène de bénédiction et de malédiction de Noé dans l'épisode de Sem, Ham et Japhet. Le texte primitif ne connaissait ni Ham ni Japhet, et parlait seulement de Sem et de Canaan; c'était une bénédiction donnée aux Hébreux en raison de leur supériorité au point de vue de la morale sexuelle sur les Cananéens). pp. 127-131. — O. Eissfeldt. *Die Rätsel in Jdc, 14.* (Le sens donné à l'énigme de

Samson ne peut être primitif, car il est contraire à l'essence d'une énigme que la clé s'en trouve dans un fait absolument personnel et caché. Comme la devinette est proposée dans une noce, il faut lui chercher un sens érotique). pp. 132-135. — Léopold Fischer. *Die Urkunden in Jer. XXXII nach den Ausgrabungen und dem Talmud.* (Explique d'après des papyrus de Hibeh et d'Éléphantine, où le texte d'un contrat est écrit deux fois sur le même rouleau, avec espace blanc pour les signatures, la disposition matérielle de l'acte de vente en question. Confirmé par des textes rabbiniques). pp. 136-142. — Richard Hartmann *Die Namen von Petra.* (Discute la question du nom sémitique ou des noms sémitiques, de la capitale nabatéenne). pp. 142-151. — Eb. Nestle. *Miscellen*, pp. 152-154. — *Bibliographie*, pp. 155-160.

**ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE.** 1. — J. Stiglmayr, S. J., *Das « Opus imperfectum in Matthaeum »* (à suivre). (L'ouvrage a été écrit en grec. Il date du début du Ve siècle.) pp. 1-38. — H. Wiesmann, S. J. *Die Einführung des Königstums in Israel (I Sam. 8-12).* (Traduction et exégèse de ce texte). pp. 118-153. = 2. — F. Maurer, S. J. *Arbeitslohn und Honorar für sündhafte Handlungen* (fin). (Le prix convenu pour un acte peccamineux doit être payé chaque fois que l'auteur y a mis du sien, et que le contrat n'a pas été rompu). pp. 257-285 — J. Biederlack. *Zur Frage von der sittlichen Erlaubtheit der Arbeitsausstände.* (Pour être permises les grèves ne doivent blesser la justice ni dans leur but, ni dans les moyens employés pour l'obtenir. Il n'y a rien d'injuste à ce que l'ouvrier veuille obtenir pour son travail le *summum pretium*). pp. 286-306.

**ZEITSCHRIFT FÜR DIE NEUTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT.** 2. — E. Schwartz. *Noch einmal der Tod der Söhne Zebedaei.* (Contre Spitta maintient que Jacques et Jean ont été martyrisés en 43-44. Éclaircissements touchant l'origine de la légende éphésienne et des écrits johanniques). pp. 89-104. — R. Perdelwitz. *Das literarische Problem des Hebräerbriefs.* (L'auteur est à chercher parmi les presbytres asiates. Cette homélie semble adaptée à des chrétiens d'origine païenne plutôt qu'à des judéo-chrétiens mais à l'époque où elle fut prononcée (vers 90) l'opposition entre ces deux catégories de chrétiens n'avait plus grande importance et l'orateur paraît n'accorder aucune attention particulière à la nationalité de ses auditeurs. Les débuts du gnosticisme au contraire semblent le préoccuper). pp. 105-123. — J. Weiss. *Εὐθὺς bei Markus.* (L'évangile de Marc tel que l'ont connu Matthieu et Luc n'avait pas tous ces Εὐθὺς qui donnent à la narration de notre Marc actuel un aspect si singulier). pp. 124-133. — [E. Preuschen]. *Zur Kirchenpolitik des Bischofs Kallist.* (L'innovation introduite par Calliste ne réside pas tant dans le traitement plus doux des fautes d'impudicité que dans la prétention d'attirer à l'évêque le droit de décider ces sortes de questions dont la communauté connaissait jusque-là). pp. 134-160. — Th. Kluge. *Ueber das Alter der georgischen Uebersetzung des Neuen Testamentes.* (La traduction géorgienne du

N. T., telle qu'on la trouve dans les éditions de Tiflis 1879 et 1900 est postérieure à la version arménienne telle que la donne l'édition de Constantinople 1896.) pp. 161-166. — J. Weiss. *Zum Märtyrertod der Zebedäiden.* (L'ancienne version syriaque par sa traduction atténuée de *Marc X*, 39 montre qu'elle connaît la tradition excluant le martyre de Jean). p. 167. — J. Löw. *Die Erde als jungfräuliche Mutter Adams.* (Précise le sens de l'expression : terre vierge). p. 168.

*Le Gérant :* G. Stoffel.

*Superiorum permissu.* | *De licentia Ordinarii.*

Imp. Desclée, De Brouwer, et Cie, 41, rue du Metz Lille.

# OUVRAGES ENVOYÉS A LA RÉDACTION

**Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques**, publié sous la direction de Mgr A. BAUDRILLART, A. VOGT, et U. ROUZIÈS. Fasc. II *Achot-Adulis*. Paris, Letouzey et Ané, 1910. In-4°, p. 322-639. — 5 fr.

Le second fascicule du *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* vient de paraître. Il continue la lettre A et va de *Achot* à *Adulis*. Il mérite les mêmes éloges que le précédent pour le grand nombre de notices qu'il renferme, presque toutes remarquables par une érudition avisée et une rédaction précise. Comme lui aussi, il est avant tout biographique, et, grâce à la bibliographie jointe à chacun des articles, forme un répertoire extrêmement riche. A signaler la reproduction documentaire d'une gravure représentant le P. Acquaviva, cinquième général de la Compagnie de Jésus. En dehors des notices biographiques, il faut citer quelques articles de géographie, spécialement ceux de géographie orientale dus au P. Vailhé et des articles d'histoire littéraire : *Actes* des martyrs et saints arméniens, coptes, éthiopiens, grecs et latins, syriaques.

JUSTIN. **Dialogue avec Tryphon**. Texte grec, traduction française, introduction, notes et index, par G. ARCHAMBAULT. (*Textes et Documents pour l'étude historique du christianisme*, 8 et 11). Paris, A. Picard, 1909. 2 vol. in-12, c-362 et 396 p. — 7 fr.

On sait tout l'intérêt que présente le *Dialogue avec Tryphon* de S. Justin. M. Archambault vient d'en donner une excellente édition basée sur une collation exacte du ms. 450 de la Bibliothèque nationale, le seul qu'il y ait lieu de consulter. Ce travail, dit l'éditeur, « n'a rien apporté de sensationnellement nouveau pour la restauration du texte de Justin ». Pourtant, quelques erreurs d'Otto ont été relevées.

L'introduction peut passer pour un modèle. La discussion sur les manuscrits est menée avec une fermeté de critique qui a permis d'aboutir à des résultats intéressants sur leurs origines. A signaler aussi l'étude sur l'intégrité du *Dialogue* qui « ne nous est pas parvenu tout entier tel qu'il fut composé ». Il aurait été écrit « entre les dates extrêmes 155-165 et probablement dès avant 161 ».

F. MOURRET. **Histoire générale de l'Église**. III. **L'Église et le monde barbare**. Paris, Bloud, 1910. In-8°. 495 pp. — 6 fr.

M. Mourret entreprend la publication d'une *Histoire générale de l'Église* qui comprendra huit volumes. Est seul paru le tome III, intitulé : *L'Église et le monde barbare* (476-962). C'est un bon résumé des faits de cette période, embrassant les divers points de vue en fonction desquels on a coutume de construire l'histoire. Aucun d'eux n'est particulièrement mis en relief. Je signalerai quelques-uns des sujets dont il traite : les origines chrétiennes des divers pays d'Europe ; la formation des États Pontificaux ; la fondation de l'Empire chrétien. Puis d'autres questions plus secondaires, mais intéressantes pour les discussions qu'elles ont fréquemment soulevées : les ordalies et le duel judiciaire ; la fable de la papesse Jeanne ; les fausses Décrétales, etc. Il y a dans ce volume de l'érudition, mais un peu courte, parfois même démodée, de la clarté et de l'ordre.

Mais nous n'avons guère le choix dans les ouvrages de ce genre, et le travail de M. Mourret, avec ses qualités moyennes, pourra rendre des services.

P. DE LA GORCE. **Histoire religieuse de la Révolution française**. I. Paris, Plon-Nourrit, 1909. In-8°, VI-515 pp.

Retracer l'histoire religieuse de la Révolution n'était pas chose aisée, tant à cause de la complexité des faits, qu'à cause des passions qu'ils suscitent encore aujourd'hui. Il fallait toute la science et toute la dextérité bien connues de M. Pierre de la Gorce, pour mener à bien pareille entreprise. L'ouvrage comprendra plusieurs volumes. Le premier, seul paru, traite de la destruction des privilèges, de la sécularisation des biens et des personnes, de la Constitution civile du clergé et de ses conséquences immédiates. Il s'arrête à la fin de la Constituante (septembre 1791).

Un récit succinct des faits politiques encadre heureusement les faits religieux et permet de les situer dans le mouvement général de la Révolution. Le récit, d'une belle allure, d'une impartiale tranquillité, présente les qualités littéraires dont l'auteur a déjà fait preuve dans son *Histoire du Second Empire*. Le souci du tableau l'a peut-être même entraîné à des reconstitutions plus simples ou plus poussées que la réalité.

J. BÉZY. **Henri-Dominique Lacordaire**. Études biographiques et critiques, d'après des documents inédits. Préface d'Émile FAGUET, de l'Acad. Fr. Paris, Bloud, 1910. In-8°, 217 pp. — 3 fr. 50.

Le sous-titre de l'ouvrage de M. J. Bézy : *Études biographiques*, pourrait faire croire à un

A.-E. TAYLOR. **Thomas Hobbes.** *Ibidem*, 1908. In-12 de la mêm. coll., VII-128 pp.

A.-W. BENN. **Early Greek Philosophy.** *Ibidem*, 1908. In-12 de la même coll., 126 pp.

St.- G. STOCK. **The Ion of Plato**, With introduction and notes. Oxford, the Clarendon Press, 1909. In-8°, XVI-18-26 pp. — 2/6 sh.

Emil ARNOLDT. **Gesammelte Schriften** Hrsg. Von O. SCHÖNDÖRFFER. Bd. VI : Beiträge zu dem Material der Geschichte von Kants Leben und Schriftstellertätigkeit in Bezug auf seine « Religionslehre » und seinen Konflikt mit der preussischen Regierung. 2. Kleinere Aufsätze. Berlin, B. Cassirer, 1909. Gr. in-8°, X-241 pp.

H. DATHE. **Die Erkenntnislehre Lockes.** Unterschied zwischen Wissen und Glaube bei diesem. Dresde, Holze und Pahl, 1909. In-8°, 80 pp. — 2 m.

R. BACHE. **Kants Prinzip der Autonomie im Verhältnis zur Idee des Reiches der Zwecke.** (*Kantstudien Ergänzungshefte im Auftrag der Kantgesellschaft.* Hrsg von H. Vaihinger u. B. Bauch, n° 12.) Berlin, Reuther et Reichard, 1909. Grand in-8°, 43 pp. — 1 m. 80.

J. KREMER. **Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts mit besonderer Rücksicht auf Kant und Schiller.** (Même coll., n° 13.) *Ibidem*, 1909. Gr. in-8°, XII-210 pp. — 7 m. 50.

W. ERNST. **Der Zweckbegriff bei Kant und sein Verhältnis zu den Kategorien.** (Même coll., n° 14.) *Ibidem*, 1904 Gr. in-8°, 82 pp. — 3 m.

H. G. UNDERWOOD **The Religion of Eastern Asia.** New-York, The Macmillan C°, 1910. In-8°, IX-267 pp. — 6/6 sh.

R. MOURGUE. **La Philosophie biologique d'Auguste Comte.** (Extrait des *Archives d'Anthropologie criminelle et de médecine légale*, oct.-nov.-déc. 1909.) Lyon, impr. Rey, 1909. Gr. in-8°, 81 pp.

H. ZIMMERN. **Zum Streit um die « Christusmythe. »** Das babylonische Material in seinen Hauptpunkten dargestellt. Berlin, Reuther et Reichard, 1910. In-8°, 66 pp. — 1 m.

Fr. CHARBONNEL. **Le grand drame de la Création.** Exposé doctrinal du XII^e chapitre de l'Apocalypse. Paris, Tralin, 1909. In-16, X-280 pp.

J. M. HEER. **Evangelium Gatianum. Quatuor evangelia latine translata ex codice monasterii S. Gatiani Turonensis.** (Paris, Bib. nat. n. acq. n° 1587). Fribourg en B., B. Herder, 1910. In-8°, LXIV-188 p. — 14 m.

J. SCHUSTER et J. B. HOLZAMMER. **Handbuch zur biblischen Geschichte.** — I. **Das alte Testament** bearbeitet von D^r J. SELBST, mit 112 Bildern und 2 Karten. — II. **Das Neue Testament** bearbeitet von D^r J. SCHAEFER, mit 103 Bildern und 3 Karten. *Ibid.* In-8°, XXII-1134, XXII-920 pp. — 12 m. 50 et 10 m. 50.

LESLIE J. WALKER, S. J. **Theories of Knowledge. Absolutism, Pragmatism Realism.** Londres, Longmans, Green et Cie, 1910. In-8°, XXXIX-696 p. — 9 sh.

Wl. TATARKIEWICZ. **Die Disposition des aristotelischen Prinzipien.** (Philosophische Arbeiten hrsg. von H. COHEN und P. NATORP, t. IV, fasc. 2). Giessen, A. Töpelmann, 1910. In-8°, IV-102 p. — 3 m. 20.

HOBBES'S **Leviathan**, reprinted from the Edition of 1651 with an Essay by the late W. G. POGSON SMITH. Oxford, Clarendon Press, 1909. In-8°, XXXII-537 p. — 2 sh. 6.

G. C. BOURNE. **Herbert Spencer and Animal Evolution.** (The Herbert Spencer Lecture delivered on the 2 december 1909). *Ibid.*, 1910. In-8°, 36 p. — 1 sh. 6.

O. Lemmp. **Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts bis auf Kant und Schiller.** Leipzig, Dürr, 1910. In-8°, VI-432 p. — 9m.

A. Palmieri, O. S. A. **Il progresso dommatico nel concetto cattolico.** (*Biblioteca di Apologia cristiana*, I). Florence, Libreria editrice Fiorentina, 1910. In-8°, XX-303 pp. — 3 fr. 50.

M. J. Lagrange. **Quelques remarques sur l'Orpheus de M. Salomon Reinach.** Paris J. Gabalda, 1910. In-12, 78 p.

K. O. Meinsma. **Spinoza und sein Kreis, historisch-kritische Studien über hollandische Freigeister,** deutsch von Lina Schneider. Vorher : **Spinoza gegen Kant und die Sache der geistigen Wahrheit,** von Const. Brunner. Berlin, K. Schnabel, 1909. In-8°, II-540 pages. — 12 m.

**Notes sur Auguste Comte,** par un de ses disciples. Paris, G. Crès, 1909. In-8°, 187 pages. — 3 fr. 50.

D. H. Lietzmann. **Die Briefe des Apostels Paulus. I. Die vier Hauptbriefe** (*Handbuch zur Neuen Testament*, III). Tubingue, J. C. B. Mohr, 1910. In-8°, XII-264 pages. — 1 m.

J. Mc Taggart Ellis Mc Taggart. **A Commentary on Hegel's Logic.** Cambridge, University Press, 1910. In-8°, XVI-311 p. — 8 sh.

E. Campana. **Maria nel dogma cattolico.** Turin, P. Marietti, 1909. In-8°, XVI-824 p. — 8 fr.

P. Pendzig. **Pierre Gassendis Metaphysik und ihr Verhältnis zur scholastichen Philosophie** (*Renaissance und Philosophie*, hrsg. von A. Dyroff, I). Bonn, P. Hanstein, 1908. In-8°, XVI-176 p. — 4 m.

H. Meyer. **Der Entwicklungsgedanke bei Aristoteles.** Bonn, P. Hanstein, 1909. In-8°, IV-154 p. — 3 m.

J. Doeller. **Compendium hermeneuticæ biblicæ.** Ed. Altera emendata et aucta. Paderborn, F. Schöningh, 1910. In-8°, VIII-167 p. — 3 m. 20.

J. Maxwell. **Le Crime et la Société.** (*Bibliothèque de Philosophie scientifique*). Paris, E. Flammarion, 1909. In-12, 360 p. — 3 fr. 50.

G. Allan Tawney. **J. S. Mill's Theory of Inductive Logic.** (*University Studies published by the University of Cincinnati*). Cincinnati, University Press, 1909. In-8°, 37-55 p.

K. A. H. Kellner. **L'année ecclésiastique et les fêtes des Saints dans leur évolution historique.** Trad. par R. P. J. Bund, SS. CC. Paris. P. Lethielleux, s. d. [1910]. In-8°, XX-556 p. — 5 fr.

J. Lahitton. **La vocation sacerdotale.** Paris, P. Lethielleux, 1909. In-16, XII-449 p. — 4 fr.

A. M. Lépicier. O. S. M. **De stabilitate et progressu dogmatis.** Edit. altera ampliata. Paris, Lethielleux, 1910. In-8°, XXIV-400 p. — 5 fr.

A. Leclère. **L'éducation morale rationnelle.** Paris, Hachette, 1909. In-16, XII-292 p. — 3 fr. 50.

H. Joly. **Problèmes de science criminelle.** Paris, Hachette, 1910. In-16, 292 p. — 3 fr. 50.

P. Gaultier. **La vraie éducation.** *Ibid.* 1910. In-16, XII-284 p. — 3 fr. 50.

A. D'ALÈS. **Dictionnaire apologétique de la foi catholique.** Fasc. IV : *Dieu-Église.* Paris, G. Beauchesne, 1910. In-4°, p. 962-1279. — 5 fr.

J. LEBRETON. **Les Origines du dogme de la Trinité.** (*Bibliothèque de Théologie historique*). *Ibid.*, 1910. In-8°, XXVI 569 p. — 8 fr.

G. DANTU. **Manuel de morale pratique.** *Ibid.*, 1910. In-16, 200 p. Relié toile. — 2 fr.

E. THIAUDIÈRE. **La conquête de l'Infini. Notes d'un Pessimiste.** Paris, Fischbacher, 1908. In-32, XVI-339 p. — 2 fr. 50.

ID. **La source du bien. Notes d'un pessimiste.** *Ibid.*, 1910. In-32, VIII-316 p. — 2 fr. 50.

E. Von ASTER. **Kant.** (*Wissenschaft und Bildung*). Leipzig, Quelle u. Meyer, 1909. In-8°, 136 p. — 1 m. 25.

A. TANQUEREY. **De Verâ religione, de Ecclesiâ, de fontibus Revelationis.** Ed. 13a penitus recognita. Rome-Tournai-Paris, Desclée et Cie, 1910. In-8°, XXIV-748 p.

N. FRANCO. **La difesa del Cristianesimo per l'unione delle Chiese.** Rome, M. Bretschneider, 1910. In-12, 227 p. — 2 fr. 50.

J. SIGUIER. **Le cœur à l'école de la foi ou de la libre pensée.** Paris, J. Gabalda, 1910. In-12, XII-368 p. — 3 fr. 50.

ED. CLAPARÈDE. **La psychologie animale de Charles Bonnet.** (*Mémoire publié à l'occasion du Jubilé de l'Université*, 1559-1909). Genève, Georg, 1909. In-8°, 96 p.,

A. D. SERTILLANGES. **S. Thomas d'Aquin.** (*Les Grands Philosophes.* Paris, F. Alcan, 1910.) In-8°, 2 vol., VIII-334, 348 p. — 12 fr.

R. P. SCHWALM, O. P. **Leçons de Philosophie sociale. I. Introduction. La famille ouvrière.** Préface par M. G. MELIN. (*Études de Morale et de Sociologie.*) Paris, Bloud, 1910. In-12, XX-427 p. — 4 fr.

Collection « Science et Religion ». Paris, Bloud.

*La Vie des Saints.* **Vie de Ste Radegonde par S. Fortunat.** Traduction par R. AIGRAIN. (N° 564) — 0.60. — **La Vie de S. Benoît d'Aniane par S. Ardon, son disciple,** traduite par F. BAUMES. — 0 fr. 60.

*Questions historiques*, n° 558. J. RUINAUT. **Le Schisme de Photius.** — 0 fr. 60.

*Chefs-d'œuvre de la littérature religieuse* (n° 501). AUSONE. **La correspondance d'Ausone et de Paulin de Nole,** avec étude critique par P. de LABRIOLLE. — 0 fr. 60.

*Questions de sociologie* (nos 554, 563). G. FONSEGRIVE. **L'État moderne et la neutralité scolaire.** — 0 fr. 60. — Dr GRASSET. **L'Évangile et la Sociologie.** — 0 fr. 60.

*Questions théologiques* (n° 559). — Mgr W. SCHNEIDER. **Que devient l'âme après la mort ?** Adapté de l'allemand par G. GAZAGNOL. — 0 fr. 60.

*Philosophes et Penseurs* (nos 555-556). M. SOURIAU. **Les idées morales de Madame de Staël.** — 1 fr. 20.

*Piété-Ascétisme* (nos 565-566). A. MARTIN. **Comment il faut prier.** — 1 fr. 20.

P. KARGE. **Geschichte des Bundesgedankens im Alten Testament.** Ier Hälfte. (*Alttestamentliche Abhandlungen* hrsg. von Dr NIKEL, II B., 1-4 Heft). Münster, Aschendorff, 1910. In-8°, XX-454 p. — 12 m.

St. von DUNIN-BORKOWSKI, S. J. **Der Junge Spinoza. Leben und Werdegang im Lichte der Welt-philosophie.** Münster, Aschendorff, 1910. In-8°, XXIV-634 p.

Ed. LUTZ. **Die Psychologie Bonaventuras.** (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie der*

*Mittelalters* hrsg. von C. BÄUMKER, G. Freih. von HERTLING, M. BAUMGARTNER, B. VI, H. 4-5). *Ibid.* In-8°, VIII-218 p. — 7 m.

B. GEYER. **Die Sententiæ divinitatis, ein Sentenzenbuch der gilbertschen Schule. Aus den Handschriften zum ersten Male hrsg. und historisch untersucht.** (Même collection, B. VII, H. 2-3). *Ibid.* XII-208 p. — 8 m. 75.

O. KEICHER, O. F. M. **Raymundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie. Mit einem Anhang, enthaltend die zum ersten Male veröffentlichte « Declaratio Raymundi per modum Dialogi edita. »** (Même Collection, B. VII, H. 4-5). *Ibid.*, VIII-224 p. — 7 m. 25.

A. GRÜNFELD. **Die Lehre von Göttlichen Willen bei den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters von Saadja bis Maimûni.** (Même Collection, B. VII, H. 6.) *Ibid.*, VIII-80 p. — 2 m. 75.

J. A. ENDRES. **Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft.** (Même Collection, B. VIII, H. 3). *Ibid.*, 36 p. — 1 m.

A. L. MASSON. **Manuel de Morale et d'instruction civique.** Lyon-Paris, E. Vitte, 1910. In-16, 456 p. — 2 fr. 75.

R. HOURTICQ. **Leçons de Logique et de Morale.** Paris, Henry Paulin, 1908. In-16, 322 p. — 3 fr.

R. P. CAMERLYNCK, O. P. **Saint Léger, évêque d'Autun (616-678).** (*Les Saints*). Paris J. Gabalda, 1910. In-12, XXIV-177 p. — 2 fr.

P. BATIFFOL. **Orpheus et l'Évangile.** Paris, J. Gabalda, 1910. In-12, XVI-284 p.

R. GILLOUIN. **Henri Bergson.** (*Les grands philosophes français et étrangers*). Paris, Louis Michaud, s. d. [1910]. In-16, 222 p. — 2 fr.

J.-B. SÉVERAC. **Vladimir Soloviev.** (*Les grands philosophes français et étrangers*). *Ibid.* s. d. [1910], In-16, 222 p. — 2 fr.

R. P. SCHWALM, O. P. **Le Christ d'après S. Thomas d'Aquin.** Leçons, notes et commentaires recueillis et mis en ordre par le R. P. MENNE, O. P. Paris, Lethielleux, s. d. [1910]. In-12, 500 p. — 4 fr.

K. C. SCHNEIDER. **Die Grundgesetze der Descendenztheorie in ihrer Beziehung zum religiösen Standpunkt.** Mit 73 Abbildungen, Fribourg en B., B. Herder, 1910. In-8°, XXII-266 p. — 7 m.

H. BERGMANN. **Das Philosophische Werk Bernard Bolzanos. Nebst einem Anhange : Bolzanos Beiträge zur philosophischen Grundlegung des Mathematik.** Halle, M. Niemeyer, 1909. In-8°, XIV-230 p. — 7 m.

BOSSUET. **Correspondance.** T. III (1684-1688). Nouvelle édition augmentée de lettres inédites et publiée avec des notes et des appendices, par Ch. URBAIN et E. LÉVESQUE (*Les grands Ecrivains de la France*). Paris, Hachette, 1910. In-8°, 576 p. — 7 fr. 50.

A. GODARD. **Le Positivisme chrétien.** Nouvelle édition (*Études de Philosophie et de critique religieuse*). Paris, Bloud, 1910. In-12, 373 p. — 3 fr. 50.

A. MOULARD et F. VINCENT. **Apologétique chrétienne.** 13e éd. revue. *Ibid.*, 1910. In-16, 507 p. — 3 fr. 50.

G. MELIN. **L'organisation de la Vie Privée. L'Orientation particulariste** (*Étude de Morale et de Sociologie*). *Ibid.* 1910. In-16, VIII-160 p. — 2 fr. 50.

J. VAUDON. **L'Œuvre des Congrès eucharistiques. Ses origines.** *Ibid.*, 1900. In-8° écu, VIII-296 p. — 3 fr. 50.

C. Chesnelong. **Discours. La Liberté de l'Enseignement.** *Ibid.*, 1910. In-8°, 632 p. — 6 fr.

Collection « *Science et Religion*, » Paris, Bloud.

*Histoire des religions*, n^os 571-572 : J. Bricout. **L'histoire des religions et la foi chrétienne. A** propos de l'« Orpheus » de M. Salomon Reinach. — 1 fr. 20.

*Liturgie*, n° 567. J. Baudot. **Le Pontifical.** — 0 fr. 60.

*Questions théologiques*, n^os 569-570. J. Paquier. **Qu'est ce que le Quiétisme ?** — 1 fr. 20.

*Questions de sociologie*, n° 568. H. Lorin. **L'idée individualiste et l'idée chrétienne. Étude sur le fondement du droit chrétien.** — 0 fr. 60.

M. Charles. **Que penser du « Sillon » ?** Exposé critique. Paris, Éditions des Questions actuelles, s. d. [1910]. In-16, 120 p.

L. Durand. **L'esprit des Œuvres sociales.** Conférence. Paris, Éditions de l' « Action catholique, » s. d. In-12, 30 p.

Aristoteles **Nikomakische Ethik** im deutsche übertragen von Ad. Lasson. Iena, E. Diederichs, 1908. In-8°, xxxii-254 p. — 5 m.

**Die Vorsokratiker** in Auswahl übersetzt und herausgegeben von W. Nestle. Iena, E. Diederichs, 1908. In-8°, 245 p. — 5 m.

H. Cohen. **Kants Begründung der Ethik nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte.** 2^e éd. Berlin, B. Cassirer, 1910. In-8° xx-557 p.

L. Arnaudet. **Genèse et Science. La Matière vivante, son travail dans l'Univers.** Paris, Bloud, 1910. In-8°, 139 p.

G. Poyer. **G. Cabanis** *(Les grands philosophes français et étrangers)*. Paris, Louis Michaud, s. d. [1910]. In-12, 224 p. — 2 fr.

P. Archambault. **Émile Boutroux** *(Même collection)*. *Ibid.*, s. d. [1910]. In-12, 220 p. — 2 fr.

H. Gozdek. **T'Campanellas Metaphysik.** (Diss.) Posen, St. Adalbert-Druckerei, 1909. In-8°, viii-117 p.

M. Boitson. **Petit catéchisme du christianisme artscientifique, limitariste et palingénésique.** Ixelles, V. Lummen, s. d. In-8°, 157 p.

E. Peillaube. **Les Images. Essai sur la mémoire et l'imagination.** *(Bibliothèque Philosophie expérimentale, 9)*. Paris, M. Rivière, 1910. In-8°, vii-514 p.— 9 fr.

F. Chanvillard. **Le Péché Originel.** Leçons de vulgarisation théologique. Paris, librairie des Saints-Pères, 1910. In-16 carré, vi-406 p.

W. Sanday. **Christologies Ancient and Modern.** Oxford, Clarendon Press, 1910 In-8°, viii-244 p.

K. S. Guthrie. **The Philosophy of Plotinos. His Life, Times and Philosophy.** Londres, Luzac et C^ie, s. d. (1910). In-8°, iii-64-32 pp. — 3 sh. 75 c.

— **The Message of Philo Judaeus of Alexandria.** *Ibid.*, s.d. (1909). In-8°, 96 pp.—4 sh.

Ch. J. Hefele. **Histoire des Conciles d'après les documents originaux.** Nouvelle traduction française... par Dom H. Leclercq. Tome III, II^e partie. Paris, Letouzey et Ané, 1910. Gr. in-8°, p. 601-1275.

R. Dubosq. **Les Étapes du Sacerdoce ou Edition analytique du Manuel de l'Ordination.** Paris, Bloud, 1910. In-16, xx-144 pp. — 1 fr. 75,

P. Syxtus, O. C. R. **Notiones archaeologiæ christianæ disciplinis theologicis coordinatae.** Vol. II. Pars II : **Symbola et Picturæ Coemeteriales.** Rome, Desclée, s. d. (1910). In-8, 383 pp. — 6 fr.

IMP. DESCLÉE, DE BROUWER ET C^ie, LILLE.

# L'état agréable

Le bonheur est si naturellement l'objet des désirs de l'homme que, lorsque celui-ci le rencontre, il se contente d'en jouir, sans être porté à réfléchir et à analyser cette trame de joie dans laquelle s'entrelacent ses jours. La douleur, au contraire, parce qu'elle offusque et violente sa tendance native, fixe son attention plus que le plaisir et l'excite à rechercher la cause du mal dont il souffre pour essayer de s'en délivrer.

Cette inattention aux joies qui composent notre existence normale et cette attention aux souffrances qui la désorganisent ont leur répercussion sur l'esprit philosophique.

Peu de psychologues, surtout parmi les contemporains, abordent directement l'étude positive du plaisir, mais, de préférence, s'attardent à son contraire : la douleur; puis ils concluent de celle-ci à celle-là, par voie d'opposition. « C'est un fait reconnu — écrit M. Ribot — que la psychologie du plaisir, comparée à celle de la douleur, est extrêmement courte et pauvre. Évidemment cette différence a sa cause et, selon moi, elle est dans la nature même du plaisir si on le prend pour ce qu'il est en réalité, c'est-à-dire pour une forme supérieure de la vie normale; — une augmentation, un accroissement, un rehaussement de l'état de santé physique et morale » (1).

Cependant, le même auteur se refuse à étudier le plaisir par son contraire et il en donne cette raison : « Les concepts contraires, au sens des logiciens, ne sont guère que des formules abstraites. Dans la réalité, la détermination du contraire est toujours approximative, souvent arbitraire, dépendante de l'organisation individuelle. C'est une classification commode pour la pratique, ce qui explique son emploi universel; mais elle n'en demeure pas moins une conception de psychologie populaire, sujette à égarer » (2).

Cette raison n'est valable que pour la psychologie expérimentale à base de phénoménisme pour qui les concepts abstraits

1. *Problèmes de psychologie affective;* Paris, Alcan, 1910; p. 127.
2. *Ibid.*, p. 128.

de l'expérience n'ont pas de valeur représentative du réel. Mais le conceptualisme réaliste, que nous suivons, tient qu'un concept vraiment philosophique peut servir, par voie d'opposition, à définir son contraire. Toutefois, dans la question présente, il semble bien que le concept positif doive être recherché et envisagé avant le concept négatif, par conséquent la joie avant la douleur.

C'est là, du reste, le procédé méthodique de saint Thomas dans son Traité des Passions; et nous le suivrons en étudiant la joie pour elle-même sans référence directe à la douleur. Avec lui également et en suivant la marche même de son étude, nous n'en resterons pas aux seules données expérimentales, mais nous nous efforcerons de les interpréter et, les dépassant, d'aboutir à une notion proprement philosophique de la joie.

Nous nous placerons sur le terrain strictement psychologique, en faisant abstraction du point de vue moral. Sans doute, la psychologie de la joie, au cours de sa recherche, doit instituer des classifications; mais celles-ci restent indépendantes des catégories morales. Le plaisir sensible le plus vulgaire peut être moral, et une joie intellectuelle ne l'être pas. Saint Thomas lui-même dans la partie de la *Somme Théologique*, consacrée à la morale, commence, à propos de chacune des passions, par l'envisager au seul point de vue psychologique et ensuite seulement détermine la qualité morale dont elle est susceptible.

Même restreinte au point de vue psychologique, l'étude du plaisir et de la joie demeure très vaste. Dans le présent travail, nous voudrions simplement envisager ce que comporte *l'état agréable*, abstraction faite de la distinction qui s'impose entre l'état agréable sensible et l'état agréable intellectuel, c'est-à-dire entre le plaisir et la joie. Les pages qui vont suivre ne feront qu'amorcer cette distinction qui, pour être justifiée comme il convient, demande une étude spéciale; encore cette justification ne saurait-elle être définitive que par la recherche des causes du plaisir et de la joie. Si, au cours de cette étude, nous employons, pour désigner l'état agréable, les termes de plaisir et de joie, ce n'est donc pas pour donner à ceux-ci leur signification adéquate et les opposer l'un à l'autre, mais seulement pour suppléer à l'insuffisance de la langue pauvre en synonymes.

De *l'état agréable* nous envisagerons successivement :

1° *l'aspect physiologique* que peuvent revêtir, de droit ou de fait, certaines de ses manifestations.

2° *l'aspect psychique* que requiert essentiellement tout état agréable.

3° *les ingrédients* ou *composants*, médiats ou immédiats, qui intègrent nécessairement tout état agréable.

## I. — ASPECT PHYSIOLOGIQUE DE L'ÉTAT AGRÉABLE.

Qu'on l'observe en soi-même ou chez les autres, l'état agréable se traduit d'ordinaire par tout un ensemble de phénomènes physiologiques caractéristiques. Dans son ouvrage : *Les Émotions*, le Dr Lange les décrit avec complaisance :

« La joie a pour conséquence une *suractivité de l'appareil moteur volontaire et une dilatation des vaisseaux les plus fins*... L'exaltation fonctionnelle des muscles et des nerfs volontaires fait que l'homme joyeux se sent léger comme tous ceux dont les muscles sont puissants et reposés. Il sent le besoin de se mouvoir, il s'agite avec promptitude et vivacité, il gesticule avec force; les enfants sautent, dansent, frappent des mains; les muscles du visage se contractent par suite d'une augmentation de leur innervation latente; le visage devient rond; c'est l'opposé du visage long et mou, des traits pendants des mélancoliques; le sourire et le rire proviennent d'un excès d'impulsion nerveuse dans les muscles du visage et de la respiration; de même si la voix s'élève, si des chants et des cris de joie se font entendre, c'est que les muscles du larynx et de la respiration ont une tendance involontaire à une suractivité.

« Dans la joie, les yeux rayonnent, ils étincellent; en un mot, ils ont une expression colorée particulière qui provient d'une contraction combinée des muscles de la paupière apparemment liée à une modification de la pupille. Le résultat le plus évident de la dilatation générale des petits vaissaux est l'augmentation de l'afflux sanguin du côté de la peau. L'enfant et la jeune fille, tous ceux dont la peau est blanche et transparente rougissent et brûlent de joie; l'homme joyeux se sent chaud, sa peau est plus pleine, *il est gonflé de joie;* il se produit aussi, sûrement, une augmentation dans les sécrétions; *l'eau vient à la bouche* quand on éprouve du plaisir devant un objet, et c'est un fait connu que dans la joie les larmes montent facilement aux yeux...

« Mais l'expression de santé qui accompagne la joie n'est pas seulement extérieure; tandis que chez l'affligé le spasme vasomoteur détermine une dystrophie des organes et une vieillesse

précoce, l'état directement opposé de la circulation dans la joie amène une riche alimentation des organes et des tissus (comme ferait naturellement une activité nutritive rapide et puissante); toutes les parties du corps profitent bien et se conservent plus longtemps... Dans le cerveau, l'afflux sanguin augmente aussi; car il augmente vraisemblablement dans toutes les parties du corps sous l'influence de la joie, et cette augmentation est cause que l'esprit fonctionne plus vite; c'est un flot de pensées, d'idées, d'images; l'homme joyeux parle beaucoup et vite, et son travail marche rapidement non seulement parce que ses muscles sont particulièrement puissants, mais parce qu'il est aussi prompt à prendre ses résolutions qu'à les exécuter » (1).

Accroissement de l'innervation musculaire, activité plus grande de la circulation périphérique, vaso-dilatation, hypertension artérielle, augmentation des combustions, accélération et amplitude des mouvements respiratoires, rapidité des échanges nutritifs, en un mot *dynamogénie :* tel est le concomitant physiologique le plus ordinaire de l'état agréable.

Nous disons : le concomitant *le plus ordinaire* et non pas nécessaire; car tout d'abord les manifestations somatiques de l'état agréable ont divers degrés d'intensité chez les individus à base de tempérament différent : chez l'impulsif la joie est exubérante et abondante, chez l'apathique elle est moins extérieure et plus apaisée. Bien plus, chez un même individu, au cours d'un seul et identique état agréable, les événements physiologiques peuvent varier, en s'amplifiant jusqu'à devenir désordonnés, ou en s'atténuant jusqu'à devenir expérimentalement imperceptibles, sans que pour cela l'émotion joyeuse paraisse varier qualitativement. Essayer de détailler ces aspects multiformes serait arbitraire et oiseux puisque toutes les nuances se rencontrent d'un individu à l'autre, et, nous le répétons, chez un même individu.

Mais ce qu'il faut remarquer, et avec insistance, c'est l'apparente indépendance — dans certains cas — de l'émotion agréable elle-même et de son ordinaire accompagnement physiologique. Pour l'instant, relevons seulement ce fait qui nous permettra, dans un travail subséquent, d'importantes conclusions.

---

1. Dr. Lange, *Les émotions*, trad. de l'édition allemande, par G. Dumas. Paris, Alcan, 1902; 2e édit., pp. 47-50. Les phénomènes physiologiques de l'état agréable ont été déterminés avec soin par d'autres psychologues contemporains: Ribot, *La Psychologie des sentiments*, ch. III; Lehmann, *Die Hauptgesetze des menschlichen Gefühlslebens;* G. Dumas, *La tristesse et la joie*, p. 24, 118 et suiv.

La pathologie, en grossissant les phénomènes de l'état normal, nous montre avec évidence ces formes opposées que peut prendre l'émotion joyeuse au point de vue physiologique. De même que chez certains aliénés maniaques, la joie accuse, et à l'extrême, cette dynamogénie organique décrite par le Dr Lange, de même chez d'autres béats d'asile, la joie peut s'associer à l'inertie la plus complète et s'accompagner de tous les signes que l'on considère en général comme caractéristiques de la dépression : ralentissement de la respiration et du cœur, diminution des combustions et de la pression artérielle, abaissement de la température. Une euphorie persistante est conditionnée par cet amoindrissement de l'énergie vitale.

Du reste, sans avoir besoin de recourir à l'analyse des cas pathologiques et pour peu que nous nous observions nous-mêmes, nous avons tous parfaitement conscience que nos sentiments agréables ne sont pas nécessairement proportionnés à la quantité d'exaltation organique qui peut les accompagner. Nos meilleures joies, les plus profondes, ne sont pas les plus vibrantes à l'extérieur, mais beaucoup d'entre elles ne nous font sentir leur douceur que dans la paix et le repos de l'activité physiologique ; et la meilleure preuve que nous les reconnaissons pour de vraies joies, c'est que — même en dehors de toute considération morale et au seul point de leur valeur délectable — nous les préférons aux joies qu'escorte l'appareil de l'exaltation physiologique Ce sont les joies que le sens commun qualifie de « supérieures » et qu'il distingue spontanément des plaisirs « inférieurs » : joies intellectuelles et morales, joies de la vertu, de l'affection, du dévouement, de la sainteté. Nous verrons plus tard si cette distinction est justifiable. Présentement, nous notons seulement que certains états agréables s'accommodent fort bien, sans rien perdre de leur intensité, d'une atténuation, sinon du manque total de réactions organiques. Objectera-t-on que ces réactions, si elles n'apparaissent pas à la périphérie, existent cependant à l'intérieur ? Mais les observations les plus minutieuses faites à ce sujet, s'accordent à démontrer qu'aucun phénomène circulatoire ne peut expliquer certaines euphories et que, si une basse pression artérielle semble assez constante, sa faible intensité ne permet d'établir aucun rapport de proportion avec l'intensité de l'état agréable (1).

1. Dr M. Mignard, *La joie passive*, Paris, Alcan, 1909 ; ch. VIII.

## 2. — Aspect Psychique de l'État Agréable.

Ainsi donc, les modifications organiques sont loin d'être identiques dans tous les états agréables. Chez les uns, cet aspect physiologique se caractérise par une dynamogénie. Mais celle-ci accuse différentes intensités à variétés innombrables. Quelquefois elle s'atténue à ce point que le sentiment de joie en parait totalement indépendant. Telle est la donnée expérimentale.

De ce fait découle spontanément cette conclusion que les réactions physiologiques, puisqu'elles sont si inconsistantes et souvent aléatoires, ne sauraient par elles-mêmes rendre compte de ce phénomène de conscience qu'est l'état agréable.

Les partisans de la « théorie physiologique » de l'émotion, comme Lange et James, récusent, il est vrai, cette conclusion. On sait que, pour ces auteurs, l'émotion n'a pas d'élément psychique spécifique, mais qu'elle est seulement la sensation consciente de certains états organiques. La joie, par exemple, n'est selon Lange, que la conscience de l'augmentation de l'innervation et de la dilatation vasculaire ; aussi prend-il soin pour appuyer sa thèse, de présenter seulement les faits d'émotions à réactions organiques très accusées, et on se souvient que c'est à lui que nous avons emprunté la description des phénomènes organiques de l'état joyeux. William James qui soutient une théorie analogue, est très embarrassé par ce fait d'expérience incontestable que la valeur d'intensité psychologique de certaines émotions ne saurait être prise de la conscience de plus ou moins de réactions somatiques, lesquelles sont absentes ou du moins extrêmement atténuées. Il fait de subtiles distinctions entre les émotions grossières, entièrement réductibles, d'après lui, à la conscience de modifications périphériques, et les émotions fines, « sans le moindre mélange de réverbérations physiques ». Pour expliquer la genèse de ces états de bonheur calme, le psychologue américain avance des affirmations qui, par leur opposition et leur absence de précision, ressemblent à des échappatoires. Tantôt il fait dépendre ces états d'une sensation cérébrale : « S'il existe vraiment une émotion purement spirituelle, je pencherais à la restreindre à cette sensation cérébrale d'abondance et d'aise, cette sensation d'activité de pensée qui ne rencontre pas d'obstacle et n'est pas fortement tendue, comme disait sir W. Hamilton » (1). Tantôt il tend à considérer les états agréables,

1. *La théorie de l'émotion*, Trad. Dumas, Paris, Alcan, 1903, p. 112.

non accompagnés de phénomènes physiques d'excitation, comme de purs phénomènes intellectuels, de simples jugements de valeur, « des états de conscience discriminatifs » qui « rentrent plutôt dans la catégorie des connaissances que dans la catégorie des émotions » (1).

Ainsi, la « théorie physiologique » préfère nier la réalité, comme phénomènes appétitifs, des émotions supérieures, plutôt que d'admettre, dans toute émotion, un élément psychique qualitatif. Dans un article : *La nature de l'émotion selon les modernes et selon saint Thomas*, paru dans cette même Revue (2), nous avons longuement discuté cette singulière théorie, au nom de l'expérience, et en lui opposant la théorie de saint Thomas plus respectueuse des faits. Et nous avons conclu, en ce qui concerne précisément les « émotions grossières » dont parle James, c'est-à-dire les émotions-passions, que l'élément physiologique, bien que nécessaire à ces états affectifs, n'en était que co-partie intégrante. Mi-psychique, mi-organique, le phénomène appétitif est un complexus dont l'unité est garantie par ce parallélisme même de l'élément psychique et de l'élément organique et dont on ne peut mieux exprimer les rapports que par l'analogie prise à la théorie aristotélicienne de la matière et de la forme : l'élément organique, bien qu'indispensable, n'est qu'une matière amorphe qui ne peut rendre compte de la spécificité d'aucune émotion, car elle n'est typique pour aucune et peut se retrouver la même, sans différence appréciable, dans des émotions distinctes, comme la joie et la colère, la tristesse et la peur; l'élément psychique, au contraire, donne à l'émotion sa forme, sa caractéristique spécifique, c'est-à-dire la détermine comme telle émotion et non pas telle autre.

Nous ne reviendrons pas sur ces preuves de la nécessité de l'élément psychique dans toute émotion. Pourtant, il est intéressant de constater, en ce qui concerne précisément l'émotion agréable, que les psychologues contemporains plus scrupuleusement attentifs aux faits d'expérience que les partisans de la théorie physiologique, confirment dans leurs conclusions celles mêmes de la théorie thomiste. Dans son ouvrage, *La joie passive*, qui ne témoigne d'aucune prétention spiritualiste, le Dr Mignard, contrôlant la théorie physiologique avec ses propres observations, écrit : «... La *Joie* et la *Béatitude*, comme le *Plaisir*, physique ou moral,

1. *Précis de Psychologie*. Trad. Baudin et Bertier, Paris, Rivière, 1910, p. 511.

2. R. S. P. T. — T. II, pp. 225-245 et 466-483.

ont un résidu commun : c'est le *Sentiment agréable.* Voilà le phénomène irréductible que les théories de Lange ou de James ne sauraient expliquer, puisqu'il se produit en dehors des conditions prévues par ces auteurs, et que, d'autre part, il se produit avec les modifications les plus opposées de l'état des organes périphériques, si bien qu'il ne saurait dépendre exclusivement de ces modifications. Et, en effet, c'est bien là le point faible de cette doctrine. Certes, il est difficile de concevoir la joie sans l'accélération des battements du cœur et la surabondance du geste; et les modifications des phénomènes cœnesthésiques modifieraient profondément l'état émotionnel. Mais, lors même que l'on supprime par la pensée, comme nous y invitent les auteurs, ces concomitants si indispensables, demeure, aussi simple, aussi indécomposable que le plus simple phénomène sensoriel, ce fait de conscience élémentaire : *le Sentiment agréable* » (1).

L'émotion joyeuse, de quelque ordre qu'elle soit, possède donc un élément psychique, bien distinct de l'élément physiologique qui peut lui être annexé.

Quel est cet aspect psychique, élément qualitatif de l'état agréable?

Ce « fait de conscience élémentaire » est sans doute saisi par introspection; mais celle-ci ne suffit pas. Toute introspection est forcément singulière et ne tombe que sur un événement de conscience particulier et concret. Pour arriver à une détermination générale de l'aspect psychique, de sorte que cette détermination se retrouve la même dans toute émotion agréable, il faut sortir de l'expérience vécue, et user de l'analyse abstractive afin d'aboutir à une définition.

M. Ribot proclame que toute définition proposée de l'état agréable ne saurait être qu'une « tautologie » : La joie « est un événement psychologique *sui generis,* simple, indéfinissable, irréductible à tout autre comme le son, la couleur que chacun connaît par son expérience propre » (2).

Cette prétendue impossibilité ne peut arrêter qu'un phénoméniste empiriste et encore la logique l'oblige à conclure la même impossibilité de définir n'importe quel phénomène de conscience, affectif ou intellectuel. Mais nous n'avons pas à justifier ici le droit à l'abstraction. Il suffit, dans le cas présent, que nous

1. *Op. cit.*, pp. 240-241.
2. *Problèmes de psychologie affective,* p. 131.

puissions abstraire des multiples expériences vécues de l'état agréable un élément générique qui le rattache à un ordre de phénomènes donnés, et un élément spécifique qui le distingue des autres phénomènes compris dans le même genre. — Or, cette abstraction est possible et elle aboutit à la définition de l'état agréable.

Dégager son aspect générique, c'est dire ce qui lui convient comme phénomène affectif, ou « appétitif », comme disaient les anciens.

Saint Thomas condensant toute l'expérience que nous pouvons avoir de nos états affectifs en donne la formule la plus générale en disant que l'acte appétitif est un « *certain mouvement de l'âme* » *quidam motus animae* (1). L'expression est analogique; car nous exprimons toutes choses, y compris les opérations de l'âme, par comparaison aux opérations des êtres matériels; or, parmi celles-ci, la plus frappante est l'activité de mouvement, non pas précisément de mouvement local, mais d'évolution d'un état imparfait à un état plus parfait. Et cette analogie est parfaitement conforme à l'expérience intime de nos états émotionnels. Le caractère expérimental qu'ils revêtent tous, malgré leur différence, est celui d'un mouvement de tendance, avec ses diverses étapes, de début, de progression et de repos. A partir d'un désir, suscité par un attrait de bien à acquérir, ou d'un désir contredit par un motif de mal ou de danger, vrai ou apparent, une tendance appétitive se déclare et se développe avec plus ou moins d'amplitude, d'expansion, d'accélération, de contraction ou de recul, selon les diverses passions, jusqu'à un terme où elle s'achève et s'arrête. Telle est la coupe générale, pourrait-on dire, de l'expérience qui condenserait toutes les données de nos divers états affectifs et en exprimerait l'aspect générique.

Mais il n'y a pas, dans la réalité, d'émotion générique, et aucune de nos émotions vécues n'embrasse dans son champ de conscience ce cycle complet du mouvement appétitif — mais seulement une de ses étapes : nous aimons d'un amour de désir et nous n'avons l'impression que d'un « certain mouvement d'âme » vers un objet aimable loin de nos prises et qui n'est pas encore atteint; nous sommes tristes et nous éprouvons comme l'arrêt d'une tendance vers un objet de bonté qui brusquement nous échappe; nous avons peur et nous avons conscience comme d'une violence

1. *Sum. Theol.*, Ia IIae, Qu. XXIII, art. 2; *ibid.*, art. 4, etc.

qui vient contredire notre actuel et délectable repos. Et ainsi des autres sentiments et émotions : introspectivement ils se caractérisent chacun par une phase de début, de progression ou d'arrêt d'une tendance évolutive vers un bien qui nous attire ou d'une tendance qui rétrograde devant un mal qui nous menace.

Or, quand nous voulons abstraire l'élément spécifique qui caractérise la joie et qui devant notre expérience intime la différencie de tout autre état émotionnel, nous n'avons pas d'analogie plus expressive que celle du *repos :* repos d'une tendance vers un bien désiré et qui maintenant s'apaise dans la jouissance de sa possession (1). La joie ferme le cycle du mouvement émotionnel et en constitue l'étape dernière et par conséquent la plus parfaite, car une tendance de mouvement n'a toute sa perfection possible qu'à son terme (2). Analysons toutes nos joies, de quelque ordre qu'elles soient, et toutes auront ce résidu conscientiel de terme ultime de repos dans la possession d'un bien qui nous finalisait et que nous avons atteint.

Cet aspect de terme, d'ultime, de dernier, dans le mouvement appétitif de possession après désir et espérance, est essentiel à l'état agréable et constitue, devant la conscience réfléchie qui s'analyse, son trait spécifique qui le distingue de tout autre état émotif. Ainsi, l'amour qui, parmi tous les sentiments affectifs, est celui qui se rapproche le plus du sentiment joie,(il l'accompagne toujours, car il n'y a pas de joie sans amour satisfait) en est cependant distinct. L'amour dit complaisance dans un objet aimable, source de bonheur, mais abstraction faite de la possession de cet objet. Certes, cette possession n'est pas exclue, mais elle n'est pas visée directement. Seule, l'amabilité attire la complaisance de l'amour, et celui-ci peut être aussi intensif en l'absence de l'objet qu'en sa présence. Au contraire, c'est la possession même, terme de repos d'une tendance satisfaite, qui détermine la joie. Même dans ses formes imparfaites, ce point de vue est premier et déterminatif : la joie-souvenir se délecte dans la possession remémorée d'un bien; la joie-espérance, dans sa possession escomptée et attendue. Dans les deux cas la joie est sans doute imparfaite parce que la possession elle-même est im-

1. *Sum. Theol., Ibid.*, Qu. XXXI, art. 1.

2. « Aliae passiones non habent pro objecto bonum adeptum, sicut delectatio. Unde plus habent de ratione motus imperfecti quam delectatio ». *Ibid.*, Qu. XXXI, art. 2, ad. 3.

parfaite, mais c'est pourtant celle-ci qui directement spécifie et motive la complaisance (1).

### 3. — Les Ingrédients de l'État Agréable.

Toute émotion agréable se présente donc comme une tendance appétitive arrêtée à son terme de repos dans la possession d'un bien antérieurement convoité. Telle est la donnée à laquelle aboutit l'analyse réfléchie. Mais cette donnée peut encore se dissocier et se résoudre en ses ingrédients constitutifs, c'est-à-dire en ses éléments immédiats et conditions nécessaires.

Saint Thomas ramène à cinq les ingrédients du phénomène agréable : un sujet, un objet, puis trois actes : acte de conjonction du sujet et de l'objet; acte de connaissance de l'objet et de sa conjonction avec le sujet; acte de l'appétit immuté par cette conjonction même et réagissant sous elle en délectation (2).

Justifions l'exigence globale de ces cinq composants; nous verrons ensuite leur conditionnement réciproque et leur importance respective.

Qu'un sujet capable d'émotion soit matériellement requis pour la possibilité de l'émotion-joie, c'est évident et hors de conteste.

Ce qui l'est moins, c'est la nécessité d'un objet. N'y aurait-il pas des joies qui seraient sans objet? M. Ribot le prétend (3). Sa thèse, il est vrai, est générale, et vise non pas précisément l'émotion joie, mais toute émotion. Il y aurait des états de conscience purement affectifs, vides, ou à peu près, de contenu intellectuel : conscience primordiale cénesthésique, état agréable provoqué par le hachich et ses analogues, euphorie des phtisiques et des mourants, période d'incubation de la plupart des maladies, état de peur sans causes apparentes et sans objet, état d'excitation, de fatigue, d'angoisse, de détresse qui précède une syncope, émotion-choc de la surprise. M. Ribot donne encore d'autres preuves indirectes : cas d'extrême affaiblissement de la vie

1. *Sum. Theol.*, *Ibid.*, Qu. XI, art. 4.

2. *Ibid.*, Qu. XXXI, art. 1. Cajetan, résumant la doctrine de saint Thomas, dit : « Vide quinque exigi ad delectationem : subjectum, objectum, et tres actus; scilicet conjunctionis eorum quae diversimode fit, cognitionis tam objecti quam conjunctionis, et immutationis appetitus, quae est formalis delectatio ». (*Comment. in Ia IIae*, Qu. XXXI, art. 1.

3. *Problèmes de psychologie affective*, p. 9 et suiv.

affective et cas inverse de prédominance exagérée de l'état affectif sur la connaissance qui la provoque, comme dans la passion impulsive et violente.

Tous ces faits, si on les analyse sans la préoccupation d'une thèse à établir, ne prouvent qu'une chose : la distinction de l'affectivité et de la connaissance, par la disproportion même de l'état affectif par rapport à l'objet qui le motive. Prouvent-ils que, l'affectivité peut être absolument vide d'objet? Non, mais seulement que celui-ci, objectivement considéré par celui qui n'éprouve pas l'émotion, lui paraît sans proportion avec celle-ci — tandis que pour le sujet ému et en fonction de ses prédispositions organiques ou psychiques, l'objet de l'émotion existe sinon en réalité, au moins en apparence : objet anémié, pauvre, tant que l'on voudra, mais enfin objet déterminant et motivant. Parmi les cas cités par M. Ribot et particulièrement parmi ceux qui concernent l'état agréable : sentiment de bien-être cénesthésique, joie exaltée, ivresse hachique, euphorie des phtisiques et des mourants, il n'en est aucun où ne puisse être retrouvé — encore que bien difficile à préciser en raison de la confusion mentale qui accompagne ces cas qui du reste ne sont analysables que du dehors — un objet résiduel : sensations cénesthésiques, imagination favorisée par l'intoxication ou par l'analgésie contrastant avec la douleur violente (1).

Mais laissons cette thèse générale de la possibilité de l'émotion sans objet et qui s'appuie — sans être démontrée — sur des faits exceptionnels et inexpérimentables vis-à-vis du fond du débat : l'absence totale d'objet. Normalement, la joie a toujours un objet : un déterminant représentatif et qualitatif.

Mais quel est cet objet? — C'est un *bien* — bonum — mais un bien *pour le sujet*. Dira-t-on avec certains psychologues que donner au plaisir pour objet le bien, c'est engager dans une uestion psychologique une affirmation métaphysique sur la nature du bien? Pas le moins du monde. « Ce préjugé que le bonheur réside toujours dans la conscience d'un bien véritable » (2), n'est un préjugé, d'ailleurs parfaitement fondé en droit, que pour celui qui, du dehors, objectivement ou surtout moralement, apprécie la valeur du plaisir; mais du dedans, pour celui qui l'éprouve, le bien déterminant du plaisir est le bien qui convient au sujet

1. Voir sur ce sujet : MALAPERT, *Leçons de Philosophie*, I Psychologie, p. 75-77.

2. MIGNARD, ouvr. cité, p. 239.

en regard de sa tendance appétitive actuelle, que le désir et la possession de ce bien soient d'ailleurs conformes ou non conformes aux règles morales. Celui qui met sa joie en de coupables délectations peut se rendre compte que le bien qu'il cherche est contraire aux normes morales, il n'est pas moins vrai qu'il le cherche, qu'il s'y complaît, parce que *hic* et *nunc*, il y voit *son* bien. Psychologiquement, l'objet du plaisir est donc toujours *un bien pour le sujet*, et l'affirmer n'est aucunement se prononcer, au nom d'un « préjugé », sur la nature du bien véritable. Bien mieux il n'est pas même requis que ce bien soit objectivement réel; il peut n'être que fictif; il faut toutefois qu'il *paraisse de quelque façon réel*, et de même sa possession, à celui qui doit en jouir (1). D'ailleurs, il n'est pas jusqu'à la fiction imaginative elle-même, et indépendamment de l'objet imaginé, qui ne puisse devenir objet de délectation, le sujet trouvant dans cet exercice imaginatif un bien connaturel capable de le satisfaire.

La seule détermination que doive revêtir le bien, objet de délectation, c'est qu'il apparaisse au sujet comme lui étant *connaturel*. Il faut insister sur ce mot et lui donner toute sa valeur de signification. *Bien connaturel*, en effet, n'est pas absolument synonyme de *bien naturel*. Celui-ci désigne le bien qui convient à la nature humaine spécifiquement considérée, à l'homme dont on envisage abstraitement les tendances; dès lors par bien naturel on entend celui qui correspond respectivement à chacune des activités humaines psychiques et organiques, ou encore l'ensemble de ces biens particuliers qui, se hiérarchisant, constituent le bien humain total. — Mais il peut arriver, par suite de désordres organiques, de tares héréditaires, de troubles pathologiques ou simplement d'habitudes psychiques, qu'un individu trouve son bien délectable dans la perversion même des activités humaines, sensibles ou intellectuelles : telles les aberrations de l'instinct sexuel, les perversions du goût et de l'odorat. Dans ces exemples, le bien délectable convoité est *contre-nature*, comme s'exprime énergiquement le sens commun, et pourtant il est connaturel aux tendances actuelles de celui qui

1. Cajetan, (Comment. in Summ. Theol., Ia IIae, Qu. XXXII, art. 2, nº VI.) dit : « ... In his quæ ad appetitum spectant, nihil differt esse aut apparere; propterea delectatio causatur ex aestimato habere, ex aestimato possidere, ex repraesentato abundare, et similibus; et non solum ex habere, possidere, abundare et similibus. In hujusmodi enim ipsa imaginatio horum delectans sic constituit in connaturale bonum, ut supplens vicem ipsius habere; et non solum ut apprehensio. »

le cherche, puisqu'il trouve satisfaction dans sa possession (1).

Tels sont les deux premiers éléments de l'état agréable : un sujet éprouvant la joie et un objet de joie, c'est-à-dire un bien délectable connaturel. Mais il faut de plus la mise en présence et pour ainsi dire la « conjonction » du sujet et du bien délectable. Nous ne sommes pas, à un instant donné, en acte de posséder tous les biens motifs de nos joies : à telle joie présente en succède une autre, et il y a des intervalles que mesure la douleur ou la tristesse. Au gré de nos activités successives, nos états agréables s'égrènent, selon que tel ou tel bien délectable vient à notre portée. Et comment vient-il à notre portée ? Par l'exercice même des diverses puissances internes et externes, sensibles et intellectuelles, dont l'activité même satisfait nos tendances d'action et dont l'effet est de nous procurer les biens de tout ordre dont la possession nous réjouit. Cet acte qui nous *conjoint* à notre bien connaturel et nous *constitue* en sa possession est aussi variable que peut l'être le plaisir que nous ressentons et l'activité qui nous le donne (2). Nous aurons à revenir en détail sur ce troisième élément de l'état agréable quand nous traiterons des causes du plaisir et de la joie.

Une activité qui réalise pour un sujet un bien connaturel, telle est la condition qui réunit les trois premiers éléments de la joie. Mais, parallèlement, sont requises, dans le sujet, la connaissance de cet objet comme son bien connaturel et adapté à ses tendances propres et aussi la connaissance de la présence de cet objet bon et par conséquent de sa possession. S'il est vrai qu'il n'y a pas d'états affectifs sans objet motivant et déterminant, celui-ci ne motive et ne détermine que par l'intermédiaire de la connaissance que le sujet en a. Comment expliquer le phénomène de l'état agréable sans se référer, dans le sujet, à une con-

1. « Contingit aliquas [delectationes] esse innaturales, simpliciter loquendo, sed connaturales secundum quid. Contingit enim in aliquo individuo corrumpi aliquod principiorum naturalium speciei; et sic id quod est contra naturam speciei, fieri per accidens naturale huic individuo; sicut huic aquae calefactae est naturale quod calefaciat. Ita igitur contingit quod id quod est contra naturam hominis, vel quantum ad rationem, vel quantum ad corporis conservationem, fiat huic homini connaturale, propter aliquam corruptionem naturae in eo existentem. Quae quidem corruptio potest esse vel ex parte corporis, sive ex aegritudine, sicut febricitantibus dulcia videntur amara et e converso; sive propter malam complexionem, sicut aliqui delectantur in comestione terrae vel carbonum, vel aliquorum hujusmodi : vel etiam ex parte animae, sicut propter consuetudinem aliqui delectantur in comedendo homines, vel in coitu bestiarum aut masculorum, aut aliorum hujusmodi, quae non sunt secundum naturam humanam. » *Sum Theol.*, Ia IIae, qu. XXIX, art. 7.

2. *Ibid.*, art. I, art. 5; qu. XXXII, art. 3.

naissance sensible ou intellectuelle, vague ou précise d'un bien connaturel mis à notre portée et dont la possession nous est assurée? (1).

A cette connaissance d'un bien pouvant nous satisfaire et qui nous est donné, suit immédiatement la réaction affective, l'acte appétitif de complaisance et de repos dans le bien connaturel. Et par ce cinquième et dernier élément se clôt le cycle de l'état agréable.

Ayant justifié la nécessité, pour l'état agréable, de ces cinq éléments — un sujet, un objet délectable, puis trois actes : acte de mise en possession de l'objet délectable, acte de connaissance de cet objet délectable et de sa possession par le sujet, enfin acte appétitif, — il nous faut maintenant les comparer entre eux et déterminer leur importance respective.

Commençons par le dernier. C'est le plus important; car il est formellement et absolument l'état agréable. Les autres le précèdent comme des conditions nécessaires, mais n'entrent pas dans son constitutif. L'émotion délectable, en effet, n'est pas autre chose que cette réaction de l'appétit, en présence d'un bien possédé. Ce mouvement appétitif, à son terme de repos qui s'exprime psychologiquement en jouissance consciente, c'est toute la joie. Ce qui le caractérise spécifiquement comme état affectif, distinct de tout autre, c'est précisément ce repos d'une tendance ayant achevé son évolution et qui se traduit en complaisance ressentie. Cet acte appétitif implique concomitamment une réaction organique, ou en abstrait de droit, suivant la nature de l'une ou l'autre des deux facultés appétitives, sensible ou intellectuelle, qui s'y trouve engagée — et nous verrons plus tard la nécessité de cette distinction; — mais il reste que n'importe quel état agréable est caractérisé par cet acte d'arrêt de l'appétit dans un bien possédé.

Les quatre autres éléments énumérés de la joie ne seront donc pour celle-ci que des conditions, mais des conditions absolument requises.

Les deux premiers éléments : un sujet, un objet, sont communs à tout fait de conscience : fait de connaissance et fait d'affectivité. Cependant dès qu'un objet se présente sous l'aspect de bien connaturel désirable, il ne motive plus directement, sous cet aspect précis, qu'un fait d'affectivité. De sorte que ces deux

1. *Rev. des Sc. Phil. et Théol.* Dans l'article cité, *La nature de l'émotion* etc., voir: § Rôle de la connaissance dans le cycle émotionnel, page 239.

éléments : d'une part le sujet, d'autre part l'objet précisé en bien connaturel sont conditions communes de tout phénomène affectif.

Ce n'est qu'avec le troisième élément — acte de mise en possession, chez le sujet, de son bien connaturel, — que nous trouvons une condition propre à l'état agréable. C'est en effet le bien délectable *possédé*, acquis et dans lequel la tendance affective s'apaise puisqu'elle aboutit au terme de son désir, que se rencontre seulement le motif déterminant de la joie. Non pas que cet acte de prise de possession, abstraction faite de la qualité du bien possédé, soit l'objet direct de la joie, car c'est la chose bonne et en tant que bonne qui émeut l'appétit; mais parce que cette chose bonne est possédée, la tendance appétitive s'y repose et s'y complaît. Ce repos même, caractérisant la phase du mouvement appétitif qui correspond à la joie, est donc conditionné nécessairement par la possession, encore que ce soit le bien possédé lui-même qui motive formellement la réaction affective (1).

Mais la possession même de l'objet délectable ne cause dans l'appétit la délectation que par l'intermédiaire de cette autre condition expresse : la connaissance de cet objet comme bien connaturel et la connaissance de son actuelle possession. Nous ne sommes vraiment joyeux qu'autant que nous prenons conscience, sensiblement ou intellectuellement, d'un bien comblant l'une ou l'autre de nos tendances et aussi de sa possession par nous (2).

Cet exposé des ingrédients de l'état agréable et de leur respective nécessité pourra paraître sec et abstrait; mais, quand nous traiterons de la distinction entre le plaisir et la joie, nous aurons l'occasion plus opportune de justifier concrètement l'exactitude des affirmations de saint Thomas et de les montrer parfaitement conformes à l'expérience psychologique (3).

---

1. « Objectum immediatum fruitionis ut quod, est ipsa res quae est finis, at vero ut quo est ipsa adeptio et possessio. Res enim fruibilis est res assequibilis, ut finis ipse, quem assequi desideramus, et quo assecuto quiescimus. Ergo illud est objectum immediatum fruitionis quod, et ut res, in quo tanquam in re assecuta quiescimus. Res autem in qua quiescimus non est adeptio ipsa, sed adeptio seu possessio est conditio ut quiescamus in tali re; debet ergo objectum immediatum fruitionis esse res ipsa quâ fruimur, possessio vero non est objectum quod, sed conditio ejus, nisi per reflexionem velimus illam habere pro objecto quod. » JOANNES A S. THOMA, *Cursus theologicus*. In Ia IIae, Qu., XII. Édit. Vivès, p. 539.

2. « Ad delectationem tria requiruntur : scilicet duo quorum est conjunctio delectabilis, et tertium quod est cognitio hujus conjunctionis ». S. THOMAS, *op. cit.*, Ia IIae, Qu. XXXII, art. 2.

3. Saint Thomas emprunte sa définition de la délectation au passage suivant d'Aristote : « Ὑποκείσθω εἶναι τὴν ἡδονὴν κίνησίν τινα τῆς ψυχῆς καὶ κατάστασιν ἀθρόαν καὶ αἰσθητὴν εἰς τὴν ὑπάρχουσαν φύσιν. » (Édit. Berlin, Pa. II, 1369b 33.), d'où il tire la définition suivante : « *Delectatio est quidam motus animae et constitutio*

***

Notre intention, dans le présent travail, était de caractériser l'état agréable de la façon la plus générale, c'est-à-dire de déterminer ce qui lui convient, partout et toujours, dès qu'il existe, abstraction faite des différences nécessaires qu'il revêt selon qu'il est plaisir ou joie.

Voici les principales conclusions auxquelles nous avons abouti :

1° La manifestation la plus extérieure et par conséquent la plus expérimentable de beaucoup d'états agréables est la suractivité organique, externe et interne, qui les accompagne. Mais cette dynamogénie n'est pas concomitante à tout état agréable; elle n'est jamais constante et elle varie soit d'un individu à l'autre, soit dans le même individu, soit même au cours d'une même émotion joyeuse. Pas plus pour cette dernière que pour toute autre émotion, son aspect physiologique ne la qualifie.

2° L'élément qualitatif de l'état agréable — et il en est de même dans toute autre émotion — ne doit donc être cherché que dans son aspect psychique. Si chacun de nos états affectifs — passion ou sentiment — peut être comparé à l'une des étapes d'une tendance évolutive vers un bien désiré, le phénomène agréable en représente le stade terminal : il est le repos de l'appétit sensible ou intellectuel dans la possession d'un bien connaturel.

3° Tout un ensemble d'éléments conditionnent l'état agréable : un sujet qui éprouvera l'émotion; un objet de bien qui la spécifiera; une activité qui assurera chez le sujet la présence et la possession de ce bien; une connaissance qui, en face de l'appétit amorphe, lui présentera le bien spécifiant et fera prendre conscience au sujet de l'actuelle possession de ce bien. Ces éléments étant donnés et ces conditions étant assurées, l'appétit réagit en complaisance dans l'actuelle possession du bien convoité, et cette jouissance, au terme d'une tendance maintenant arrêtée et satisfaite, est formellement le phénomène agréable : plaisir ou joie.

Le Saulchoir, à Kain. H.-D. NOBLE, O. P.

*simul tota et sensibilis in naturam exsistentem* » qu'il commente et justifie ainsi : « Per hoc quod dicitur quod delectatio est *motus animae*, ponitur in genere. Per hoc autem quod dicitur *constitutio in exsistentem naturam*, id est in id quod existit in natura rei, ponitur causa delectationis scilicet praesentia connaturalis boni. Per hoc autem quod dicitur *simul tota*, ostendit quod constitutio non debet accipi prout est in constitui, sed prout est in constitutum esse, quasi in termino motus; non enim delectatio est generatio, ut Plato posuit, sed magis consistit in factum esse, ut dicitur in VII *Ethic*. Per hoc autem quod dicitur *sensibilis*, excluduntur perfectiones rerum insensibilium, in quibus non est delectatio. » *Op. cit.*, Ia IIae, Qu. XXXI, art. 1.

# La Révolution Cartésienne [1]

Lorsque Descartes arrêté par les premières rigueurs de l'hiver sur les bords du Danube, en la petite ville de Neubourg, s'enferma dans son poêle au commencement de novembre de l'année 1621 et, libre « par bonheur » de « soins » ou « passions qui le troublassent », commença de s'entretenir à loisir de ses pensées, l'une des premières qu'il s'avisa de considérer fut « que souvent il n'y a pas tant de perfection dans les ouvrages composés de plusieurs pièces et faits de la main de divers maîtres, qu'en ceux auxquels un seul a travaillé »; et, par suite, il songea, — désireux de réformer les opinions reçues jusques alors en sa créance, — qu'il devait s'efforcer « de bâtir dans un fonds qui fût tout à lui ». Il avait alors 23 ans. Et conscient de sa jeunesse et de la difficulté des problèmes, il se promit aussitôt d'apporter à cette œuvre hardie, dont il voyait qu'aucune excuse valable ne le pouvait dispenser, une grande prudence et des précautions infinies. Aussi bien ne pouvait-il commencer par établir les principes de philosophie sur lesquels cependant toute science repose. C'eût été vraiment téméraire; il ne se sentait pas assez mûr. — Et songez en effet qu'il attendit neuf ans avant de se retirer en Hollande pour y méditer sa philosophie comme l'en priaient avec insistance ses amis, en particulier le cardinal de Bérulle, et que seulement dix-sept ans plus tard il écrira le *Discours de la Méthode*. — Non, la tâche plus modeste qui s'imposait à lui, avant toute autre, était de découvrir par quelles voies il devait conduire son esprit et en quel ordre diriger ses recherches, de trouver en d'autres termes la vraie méthode pour parvenir à la connaissance de toutes les choses dont son esprit serait capable.

Or, malgré tant de circonspection, de ce premier essai bien plus que de l'idéalisme hypothétique heureusement solutionné par le *Cogito ergo sum*, date ce qu'il est permis d'appeler en histoire de la philosophie la révolution cartésienne. La méthode que découvrit alors Descartes et qu'il adopta parce qu'elle

1. Conférence donnée au Collège théologique du Saulchoir, juin 1910.

lui semblait comprendre les avantages de la logique, de l'analyse des géomètres et de l'algèbre, et être exempte de leurs défauts, et dont il expérimenta la valeur en mathématiques, la seule science où il eût rencontré jusqu'ici l'évidence et la certitude, cette méthode, dis-je, lui parut apte à résoudre les difficultés des autres sciences et convenir à toute démarche rationnelle : il ne parlera nullement de la modifier lorsqu'il décidera d'aborder le problème philosophique.

Quelle fut donc, en philosophie, la signification précise de ce nouveau point de vue? En quoi s'opposait-il à l'ancien? Quelle influence réussit-il à conquérir? C'est à ces questions que je voudrais m'efforcer de répondre, en rappelant d'abord assez brièvement le caractère fondamental de la méthode aristotélicienne, — afin de lui opposer ensuite avec plus de facilité celle de Descartes, — dont nous constaterons pour finir la vitalité persistante chez Malebranche et Spinoza.

Cette étude, d'un caractère d'ailleurs exclusivement historique, nous fera saisir, je l'espère, les différences qui peuvent exister entre deux attitudes philosophiques l'une et l'autre franchement objectivistes et intellectualistes, et peut-être aussi nous donnera quelque indication sur certaines exigences de la philosophie postérieure.

## I

Longtemps avant Descartes il faut bien reconnaître que, malgré les travaux de Socrate et de Platon, Aristote avait été lui aussi un initiateur. Socrate, le premier, parla d'universel en vue de diriger l'action morale; Platon l'étendit à la physique tout entière, introduisant dans le κόσμος antique un élément qui en renouvelait la physionomie. Et cependant ce même Platon, parce qu'il reconnaissait aux Idées une réalité absolue, indépendante de la pensée, laissait à la philosophie ce caractère fondamental, possédé par elle dès le commencement, de prendre pour objet direct et immédiat de son étude les choses elles-mêmes et en elles-mêmes, telles que l'univers les présente, afin d'en découvrir les rapports d'origine et les relations complexes, sans faire intervenir, entre l'esprit et la réalité, un système de représentations, substitut et décalque du réel, adaptation, si l'on veut, de la réalité brute à l'esprit, traduction rationnelle d'un objet inassimilable considéré sous les seules conditions de son

existence. Les Idées platoniciennes sont partie intégrante de l'univers, comme l'Être éléate est la masse même du monde, comme le feu-logos d'Héraclite est le principe vivant qui anime et transforme les choses, au même titre encore que les atomes de Leucippe ou les éléments primitifs des Ioniens les forment et les organisent. Aristote inaugure certainement une méthode différente lorsque, précisant l'apport de la raison dans la formation de l'universel, il le ramène à l'intérieur de l'esprit, et lui attribue pour unique rôle de nous faire connaître scientifiquement ce qu'il y a de stable et d'identique au sein des réalités individuelles, seuls sujets véritables de l'existence. Le concept a, sans doute, une valeur objective, il met l'esprit en communication réelle avec les choses, il les représente; mais par là même il n'en fait plus partie, ce n'est qu'un intermédiaire entre elles et nous, et c'est lui, c'est sa nature, ce sont ses lois qui donnent à la science son caractère distinctif. Groupant les choses, les ordonnant à son point de vue qui n'est pas celui de leurs rapports individuels, l'ordre de la science ne reproduira pas la hiérarchie concrète du monde, mais se réalisera suivant une série ascendante d'éléments de plus en plus abstraits, dont le terme dernier sera le plus simple et le plus universel. Les sciences se distinguent entre elles et s'organisent d'après l'intelligibilité de leur objet, c'est-à-dire d'après la mesure de son affinité avec l'intelligence, autrement dit d'après son degré d'abstraction, lequel se détermine en définitive par le rapport plus ou moins étroit avec le concept le plus éloigné de pouvoir introduire, par lui-même, entre les choses, puisqu'il les comprend toutes, la distinction que suppose l'ordre même de l'univers. La notion d'être universel se retrouve au sein de n'importe quelle réalité, depuis la plus infime détermination individuelle jusqu'à la perfection achevée du Premier Moteur et elle est aussi à l'extrême sommet de la science, objet de la philosophie première à laquelle toutes les autres disciplines nécessairement se subordonnent.

Cette méthode fondamentale, appliquée après Aristote avec une rigueur parfaite et une constante unité de point de vue par l'École thomiste, trouve son expression complète en trois doctrines très caractéristiques auxquelles nous verrons que s'opposent, parce que précisément elles dérivent d'une méthode toute différente, les tendances les plus profondes de la philosophie

cartésienne : ce sont, 1° la théorie de l'intelligence, 2° la théorie logique, 3° la conception de Dieu.

Et en effet, envisager la science comme une réduction des choses à un système de concepts dont le plus universel est la raison dernière, suppose l'activité intellectuelle déterminée et réglée en toutes ses démarches par cette idée suprême. Affirmer la nécessité de remonter jusqu'à elle pour avoir le dernier mot de la science en fait la norme de l'intelligible. Elle est donc en relation essentielle avec l'esprit et constitue son originalité propre. L'intelligence est définie par sa relation à l'être. Dès lors comprendre n'est pas se suffire d'une vue immédiate, mais quelconque, aussi claire et aussi persuasive qu'on la suppose. L'intelligence n'est pas une faculté amorphe qui reflète sans préférence et sans choix tout objet qui se présente. Elle ne construit pas non plus spontanément des définitions autonomes n'ayant de commun que leur origine intellectuelle. Mais elle ambitionne de tout éclairer à la lumière de l'être. Comprendre, c'est découvrir le lien qui unit à l'être une perception. En comparaison de cette fin, les autres qualités de la pensée sont accessoires et secondaires, et à l'occasion doivent être sacrifiées. La subtilité peut devenir inévitable, la clarté s'obscurcir. Il n'importe si l'être est rejoint. Ce n'est pas d'ailleurs sa clarté qui l'a fait lui-même choisir, mais bien la simplicité et l'universalité de sa raison. Concept analogue, il n'est pas susceptible d'une abstraction parfaite, même envisagé sous sa raison formelle. Et par suite, on ne reculera pas, si l'être l'exige, devant une notion obscure comme celle de puissance, et il sera inévitable de définir le mouvement sans crainte de substituer à l'intuition empirique une union de concepts, à première vue au moins, difficile et étrange.

L'on comprend aussi que pour faire rejoindre à ce premier universel les réalités dont il doit donner l'intelligence, l'on ait cherché à les classer en catégories intermédiaires, qui lui soient unies immédiatement et que de ces genres suprêmes l'on s'efforce de descendre sans rompre la continuité des genres et des espèces jusqu'aux différences ultimes. C'est le seul moyen de faire pénétrer jusqu'à elles les rayons du foyer intelligible. En conséquence, la déduction logique est essentiellement analytique. L'attribution nouvelle exprimée dans la conclusion est rendue possible par l'analyse des termes en présence. Il faut connaître les éléments qui définissent le *moyen* pour y retrouver

le *petit terme*, définir aussi le *grand terme* pour y apercevoir le *moyen*, ou inversement si on le prend en compréhension. La hiérarchie logique et immédiate des termes et leur identité partielle permet la substitution de l'un à l'autre, qui est tout le mécanisme du syllogisme. Et là comme en chacune de ses opérations, l'intelligence est conduite par les rapports que soutiennent entre eux ses objets; elle passe de l'un à l'autre et conclut l'un de l'autre parce qu'elle voit leur connexion et en juge d'après le lien qui les unit à l'être.

Enfin s'il est question non plus des déterminations de l'être contingent mais de sa cause, c'est encore à l'idée universelle de l'être que l'on a recours pour essayer de la concevoir. Avant tout, cause éminente de ce qui est au plus profond des choses et en constitue jusqu'aux moindres fibres, c'est-à-dire l'être, Dieu est d'abord l'Être premier, celui qui réalise en sa plénitude l'idée directrice de notre intelligence. Toutes les perfections qui le détaillent à nos faibles regards présupposent cette perfection première et s'estiment d'après elle. Elles en sont comme l'épanouissement illimité. L'identité d'essence et d'existence lui appartient comme Acte pur (1), et, pour la même raison, la Toute-puissance (2), et, l'on peut dire aussi la Liberté (3). Aucune n'est antérieure, et, en dehors d'elle, aucune ne se peut délimiter ni préciser. D'autre part l'unité analogique du concept suprême met à l'aise pour parler, sans crainte de les identifier, de substance divine et de substance créée. Abstraite de l'une et de l'autre, l'idée générale de substance reçoit une définition précise mais qui pourra se diversifier sans risque de confusion entre l'être par soi et l'être en soi dépendant de lui.

Donc la théodicée, comme la psychologie de l'intelligence et la logique, ces trois parties essentielles de tout système philosophique, sont pour l'École entièrement dépendantes de l'idée première de l'être.

## II

Mais s'il en peut être ainsi d'une philosophie issue d'Aristote, lequel avait conçu l'explication générale du monde comme l'établissement d'un système organisé de concepts dont le plus

1. S. Thom. *Sum. theol.* Ia, qu. III, art. 4, 2°.
2. *Ibid.* Ia, qu. XXV, art. 3.
3. *Ibid.* Ia, qu. XIX, art. 3.

élevé transcende toutes les disciplines particulières et, à cause de son universalité même, définit et dirige l'intelligence, il en va bien autrement de la méthode d'un Descartes dont l'idéal scientifique se forme, nous l'avons vu, sur le modèle de l'algèbre et de l'analyse géométrique (1).

Descartes considère en effet les recherches de la science comme des problèmes à résoudre où la solution est d'abord préparée par la détermination précise des éléments dans l'ordre de leur complexité croissante, trouvée lorsqu'on est en possession des données les plus simples dont les rapports à éclaircir sont la combinaison. Or, si bien souvent cette gradation du simple au complexe est relative à notre esprit seul qui prend la question du biais le plus commode, pourtant, en se tenant toujours au point de vue de l'intelligence qui est précisément celui de la science, il faut admettre la réalité de notions absolument simples au-delà desquelles l'analyse est impuissante. Ces natures simples sont en nombre assez restreint, encore qu'il soit difficile de les énumérer à cause de l'inattention habituelle que l'on y porte. Ce sont elles qui composent le monde. Elles entrent comme parties dans les combinaisons indéfinies qui peuplent l'univers et où toujours l'on doit pouvoir les retrouver. A ce titre, aucun problème n'est plus difficile qu'un autre, car la solution, loin de faire appel à de chimériques inconnues, n'en peut venir que de ces éléments premiers. Tel est en effet le mérite de la mathématique universelle d'instituer une science générale de l'ordre et de la mesure où il suffit de distinguer les termes simples et les séries de plus en plus riches y prenant origine. D'où l'importance primordiale des natures simples et la conviction où doit être le chercheur de n'avoir pas à les définir ou à les expliquer par des efforts de subtilité inutiles et nuisibles. Simples elles sont premières et, aussi bien, irréductibles entre elles. Sur elles toutes reposent la science et la philosophie. A cette indépendance même on les reconnaît, et surtout à la clarté de leur conception. Toute idée que je puis former claire et distincte sans le secours d'aucune autre est une nature simple. Que dans les choses elle soit ou non en état d'exister seule, je n'ai pas à m'en inquiéter; qu'il soit possible encore d'en abstraire d'autres idées plus universelles, mais aussi plus obscures, je me garderai de ces dernières, car c'est

1. Pour tout l'exposé qui suit, se reporter aux *Regulæ ad direct. ing.*

une simplicité trompeuse qui oblige de s'adjoindre une autre idée pour devenir intelligible. Et pour cela l'on exclura des natures simples l'idée de substance, perçue seulement avec clarté lorsqu'elle est réalisée dans l'étendue ou la pensée, en Dieu ou dans la créature. L'intuition intellectuelle est donc seule juge des natures simples. Lorsque Descartes essaie de les énumérer ou mieux de les classer, il les divise en intellectuelles, matérielles et communes, mettant au nombre des premières les idées de connaissance, de doute, d'ignorance, de volonté, etc., au nombre des secondes la figure, l'extension, le mouvement, etc..., des troisièmes les idées d'existence, d'unité, de durée, etc..., et les premiers principes. On se rend compte par ces exemples de quelle distance un tel point de vue le sépare d'Aristote pour qui, bien au contraire, c'est le devoir du philosophe d'expliquer et de définir toutes ces notions de sens commun, de les rendre intelligibles en fonction de l'être. Du reste Descartes ne se fait pas faute de le relever lui-même et de railler ces doctes si ingénieux auxquels ne peut suffire la clarté de notions accessibles à tous. « Nonne videntur illi verba magica proferre, quae vim habeant occultam et supra captum humani ingenii, qui dicunt motum, rem unicuique notissimam, esse actum entis in potentia prout est in potentia? quis enim intelligit haec verba? quis ignorat quid sit motus? et quis non fateatur illos nodum in scirpo quaesivisse? » (*Reg. ad dir. ing. XII*, p. 436. — *Éd.* Ch. Adam et Tannery). Il écrit encore, à propos d'un ouvrage contemporain traitant de la Vérité, ces paroles significatives : « Et pour le général du livre il tient un chemin fort différent de celui que j'ai suivi. Il examine ce que c'est que la Vérité ; et pour moi, je n'en ai jamais douté, me semblant que c'est une notion si transcendantalement claire, qu'il est impossible de l'ignorer... Et je crois le même de plusieurs autres choses qui sont fort simples et se connaissent naturellement, comme sont la figure, la grandeur, le mouvement, le lieu, le temps, etc..., en sorte que lorsqu'on veut définir ces choses, on les obscurcit et on s'embarrasse » (*Corr. II.* L. CLXXIV). On les obscurcit et on s'embarrasse, voilà qui condamne sans appel les prétentions de l'École et la déclare ignorante des conditions de l'intelligibilité. Comment ce qui est clair ne serait-il pas intelligible, et comment surtout ce qui est obscur le pourrait-il être? Nous sommes donc en présence d'une théorie de l'intelligence qui se distingue nettement de la théorie péripatéticienne. Aucu-

ne idée privilégiée ne se rencontre qui donne à l'esprit sa lumière et sa mesure; vis-à-vis de toutes son attitude initiale est identique du moment qu'il les peut atteindre d'un seul regard direct et immédiat. L'intuition claire saisit en elle-même chaque nature simple et en épuise du même coup l'intelligibilité. Chacune d'elles est vraie au même titre; elles n'ont de commun que l'évidence dont leur simplicité même est cause.

En tout ceci, on le voit, il n'est pas plus question de l'universalité des idées que de hiérarchie logique. Aucune trace possible de genres et d'espèces. Qu'en sera-t-il alors de la déduction, forme idéale de la science cependant aux yeux du philosophe-géomètre? Pour l'expliquer Descartes reste fidèle à son point de vue et ne songe pas un instant à revenir au syllogisme classique, encore moins aux règles formelles dont, plus d'une fois, il proclame la vanité. La déduction a pour fin de composer entre elles les natures simples et d'arriver ainsi par voie synthétique à constituer les rapports qui définissent les choses (1). Psychologiquement elle est une suite ininterrompue d'intuitions, ou mieux, car entre ces intuitions successives existe un lien nécessaire, un mouvement continu de l'esprit à partir d'une évidence première. Les termes ultérieurs ne peuvent donner par eux-mêmes une évidence semblable, mais leur union plus ou moins prochaine avec le premier de la série est vue intuitivement comme par un prolongement de l'intuition initiale, en sorte qu'une longue chaîne déductive, avec un peu d'habitude est susceptible d'être parcourue rapidement et comme d'un seul regard. L'exemple le plus familier à Descartes, et en vérité le mieux adapté à sa théorie, est celui de la progression géométrique où l'esprit en possession des premiers nombres et de la raison de leur proportion, déduit sans effort les nombres qui doivent suivre. Il passe de l'un à l'autre par la seule considération de l'ordre qui détermine leur succession, sans qu'il soit besoin d'un troisième terme auquel les comparer. Ce troisième terme ou *moyen* ne deviendrait nécessaire que s'il s'agissait non plus d'un ordre à constituer mais d'une mesure à faire; car à l'unité de mesure devraient être rapportés, chacun à leur tour, les différents termes en présence; encore est-il qu'un rapport de mesure peut finalement se ramener à une relation d'ordre. Mais il

1. Cf. A. Hannequin. *Études d'histoire des sciences*. etc... p 209. *La méthode de Descartes*. (Alcan, 1908). Hannequin me paraît cependant avoir poussé à l'extrême le caractère synthétique de la logique de Descartes.

serait inexact de penser que dans l'intention de Descartes ce mode déductif fût réservé aux seules mathématiques; manifestement il fait effort, avec plus ou moins de bonheur et peut-être parfois en trichant un peu, pour l'utiliser en philosophie. Si à propos du *Cogito ergo sum* il proteste vivement qu'il n'y a pas là syllogisme supposant une majeure universelle et la connaissance anticipée de la pensée et de l'existence, cela ne veut pas dire qu'il n'y voie point une véritable déduction. Tout au contraire, ce passage nécessaire et immédiat de l'intuition de la pensée à l'intuition de l'existence réalise en perfection ce qu'il entend par déduire (1). De même l'on serait bien dans l'esprit de sa doctrine — et, il est vraisemblable, en conformité avec sa pensée profonde — si l'on interprétait la preuve ontologique, malgré ses développements préliminaires et son appareil logique, comme un passage direct de l'intuition de l'Être parfait à l'intuition de son existence. Trop souvent Descartes s'élève contre la logique traditionnelle, trop nettement il récuse la nécessité des *praecognita* scolastiques, pour n'avoir pas été séduit par une application générale de sa méthode d'intuition déductive, si conséquente d'ailleurs avec sa théorie de la connaissance. Au reste on achève de s'en convaincre en lisant comment il s'explique sur le lien de nécessité qui unit deux natures simples et permet la déduction. Comme on pouvait s'y attendre, il ne parle pas d'identité partielle, d'inclusion logique à l'un ou l'autre point de vue de l'extension ou de la compréhension, mais sans entrer en toutes ces précisions et se tenant toujours sur le terrain de la psychologie, il note simplement qu'il est impossible de concevoir avec clarté telle ou telle idée si on la juge séparée de telle autre, « ... cum una in alterius conceptu confusa quadam ratione ita implicatur, ut non possimus alterutram distincte concipere, si ab invicem sejunctas esse judicemus » (*Reg. XII*, p. 421). Autrement dit, l'évidence même d'une idée nous montre le lien nécessaire qui l'unit à une autre et affirme ce lien, puisque le nier serait la détruire. Deux natures sont nécessairement unies par la déduction dès lors que le concept de l'une perd son évidence à la vouloir juger séparée de l'autre. C'est donc bien toujours le même criterium et le même rôle fondamental de l'intuition directe des natures.

En cette méthode encore se découvre la raison qui a permis

1. *Reg.* XII, p. 421 (*Éd.* Adam et Tannery).

à Descartes ses conceptions originales sur Dieu. L'on sait que, pour lui, Dieu est cause positive de son existence et auteur libre de toute vérité, y compris les premiers principes de la raison. Dieu ne peut en effet se trouver à l'égard de son être dans une attitude négative ou neutre, et il est inadmissible qu'une nécessité quelconque, même intellectuelle, s'impose à son action. Les lois de l'être qui nous paraissent les plus profondes et les plus évidentes, Il aurait pu décréter qu'elles fussent autres. Comment Descartes serait-il jamais arrivé à ces conclusions qui sonnent si étrangement, n'est-ce pas, à une oreille thomiste, si Dieu avait été pour lui avant tout l'Être premier, l'Acte pur, l'Identité parfaite, réalisation achevée de toutes les ébauches essayées par les créatures? Comment aurait-il pu déclarer contingentes et arbitraires les lois mêmes de l'être s'il avait admis que la nature divine en est la perfection suprême? Comment aurait-il consenti à reconnaître à l'essence de Dieu une action réelle pour se poser dans l'être s'il avait vu dans l'être même et non dans la causalité qui logiquement en dérive, la raison dernière de toute perfection? Mais en fait, il est bien éloigné de ce point de vue. Dieu est avant tout la cause première, infiniment puissante et souverainement agissante. Telle est l'intuition fondamentale et définitive dont les caractères signalés plus haut ne sont que les conséquences. Descartes ne l'analyse pas, il ne la discute pas, mais s'y confie comme à une donnée certaine. C'est une nature simple, irréductible comme toute autre à un concept plus universel. C'est d'elle que se déduisent les propriétés divines. L'union nécessaire de l'essence et de l'existence est requise par la perfection infinie d'une activité qui ne peut se refuser à elle-même l'existence dont elle est capable. La liberté la plus absolue lui appartient de par son indépendance totale.

## III

L'opposition si marquée que manifestent ces doctrines de l'intuition des natures simples, de la déduction synthétique, de l'absolue liberté de Dieu, entre l'intellectualisme de Descartes et celui de l'École n'est pas dans l'histoire de la philosophie un phénomène isolé et sans conséquences. Le discrédit à peu près universel où sombrait l'enseignement d'Aristote et l'influence rapide de la philosophie nouvelle pourraient suffire à nous en

persuader si, d'autre part, il n'y avait pas intérêt et peut-être profit à voir concrètement sous quelle forme se traduisit l'inspiration cartésienne chez Malebranche et Spinoza, deux penseurs qui, chacun le sait, lui doivent beaucoup malgré l'originalité de leurs divergences. Il sera d'ailleurs facile et suffisamment instructif de nous en tenir à quelques remarques tout à fait générales, sans nous astreindre à un parallélisme factice avec les considérations précédentes.

De Malebranche et de Spinoza, le premier est, sans doute possible, le plus dépendant de la méthode et des principes cartésiens. Bien souvent il ne fait que reprendre, détailler et développer les enseignements du Maître, les entremêlant de réflexions psychologiques et théologiques dont la finesse ou le mysticisme sont le seul vrai mérite. Mais sa théorie personnelle de la suprématie absolue et exclusive de Dieu comme objet de connaissance est à un haut degré significative de l'orientation prise alors par l'intellectualisme. Tandis que Descartes en effet passait sous silence l'idée de l'être universel, Malebranche qui paraît avoir eu une connaissance plus précise d'Aristote et de la Scolastique, la met à leur exemple au centre de sa philosophie, mais avec cette différence capitale qu'au lieu d'en faire une abstraction analogiquement réalisée en tous les singuliers, il voit en elle la nature même de Dieu. Ainsi l'objet direct et premier de l'intelligence, grâce auquel elle conçoit tous les autres est la réalité même de l'être souverainement parfait et non une représentation lointaine du réel, la cause suprême de l'ordre du monde et non le principe qui organise seulement la science, auquel encore l'esprit atteint non par abstraction mais intuitivement. Il est facile de percevoir en cette doctrine une tendance toute semblable à celle de Descartes, et qui se caractérise par une défiance extrême de l'idée générale abstraite, par le désir et l'effort d'entrer en possession immédiate de l'objet de connaissance. Les natures simples s'expriment pour Descartes en des idées nécessairement vraies et adéquates, c'est-à-dire qui les représentent avec une parfaite exactitude, leur donnant seulement, au lieu de l'existence, l'être objectif ou formel qui convient aux idées : au regard de l'esprit elles n'ont rien de l'indistinction du concept analogique ou de la dualité abstraite de la définition par genre et différence ; elles sont en relation bien plus directe avec leur objet. Malebranche ne fait que pousser à bout cette exigence en l'appliquant avec hardiesse à l'idée cen-

trale de la philosophie dont il se plaît à poursuivre la ruine. « La plus forte de toutes les raisons, écrit-il, (pour lesquelles il faut admettre la vision de l'essence divine), c'est la manière dont l'esprit aperçoit toutes choses. Il est constant, et tout le monde le sait par expérience, que lorsque nous voulons penser à quelque chose en particulier, nous jetons d'abord la vue sur tous les êtres et nous nous appliquons ensuite à la considération de l'objet que nous souhaitons de penser ». — En langage scolastique, on dirait que la connaissance confuse de l'être universel est présupposée à toute recherche particulière, et l'on conclurait qu'en cette idée confuse est contenue déjà d'une certaine manière la connaissance cherchée. Mais une telle abstraction ne peut convenir à Malebranche qui continue ainsi : « Or, il est indubitable que nous ne saurions désirer de voir un objet particulier que nous ne le voyions déjà quoique confusément en général. De sorte que pouvant désirer de voir tous les êtres, tantôt l'un et tantôt l'autre, il est certain que tous les êtres sont présents à notre esprit; et *il semble que tous les êtres ne puissent être présents à notre esprit que parce que Dieu lui est présent*, c'est-à-dire celui qui renferme toutes choses dans la simplicité de son être » (*Rech. de la Vér.*, Liv. II, 2e partie, ch. VI, p. 109 b. *Édit.* Genoude). On saisit sur le vif ce besoin de l'intuition concrète du réel, substituée à la connaissance abstractive. Le contraste est frappant de cette hâte audacieuse vers la vision de l'Être parfait avec l'intellectualisme prudent et modeste d'Aristote. La diversité des points de vue s'accentue encore, s'il est possible, si l'on vient à remarquer les précautions vraiment curieuses recommandées dans la *Recherche de la Vérité* pour éviter les erreurs dont peut être cause un usage immodéré et intempestif de l'idée d'être, même entendue au sens de Malebranche. L'on dirait que la transposition qu'il vient d'opérer ne le rassure pas assez contre un retour offensif de la méthode aristotélicienne. « Quoique cette idée que nous recevons par l'union immédiate que nous avons avec le verbe de Dieu, la souveraine raison, ne nous trompe jamais par elle-même..., cependant je ne crains point de dire que nous faisons un si mauvais usage des meilleures choses, que la présence ineffaçable de cette idée est une des principales causes de toutes les abstractions déréglées de l'esprit, et par conséquent de toute cette philosophie abstraite et chimérique qui explique tous les effets naturels par des termes généraux d'acte, de puis-

sance, de cause, d'effet, de formes substantielles, de facultés, de qualités occultes, etc... Car il est constant que tous ces termes et plusieurs autres ne réveillent point d'autres idées dans l'esprit que des idées vagues et générales... Qu'on lise avec toute l'attention possible toutes les définitions et toutes les explications que l'on donne des formes substantielles; que l'on cherche avec soin en quoi consiste l'essence de toutes ces entités que les philosophes imaginent comme il leur plaît... et je m'assure qu'on ne réveillera jamais, dans son esprit, d'autre idée de toutes ces choses que celle de l'être et de la cause en général » (*Ibid.* ch. VIII, p. 114 b.). Et sur ce dernier point Malebranche n'a pas tout à fait tort, étant donné surtout qu'il vise l'explication particulière des phénomènes physiques. Mais sa condamnation porte plus loin : jusque sur ces idées « vagues et générales », dérivées de l'être, avec lesquelles le péripatétisme construisait sa représentation métaphysique du monde, et qui pour Malebranche, ne sont que termes logiques insignifiants et sans aucune valeur scientifique.

Il est non moins remarquable que Spinoza dénonce pareillement, non plus il est vrai l'idée d'être, mais, avec plus de précision, l'idée générale d'existence comme l'une des conditions de l'erreur. Se tromper revient à affirmer de quelque idée ou essence une existence qui ne lui est pas due. Or, cette attribution n'est possible que par la présence en notre esprit d'une idée de l'existence assez indéterminée pour convenir à une réalité quelconque. « ... Plus généralement l'existence est conçue, dit-il, plus aussi elle est conçue confusément et plus aisément elle peut être attribuée par fiction à toute chose; au contraire, sitôt qu'elle est conçue comme l'existence plus particulière d'une chose, nous en avons une idée plus claire et l'attribuons plus difficilement par fiction... à une autre chose » (*De Intell. Em.*, p. 16, Van Vloten, 2e éd.; trad. Appuhn. p. 247). A chaque réalité correspond en effet une existence bien déterminée, individuelle, qui ne saurait en aucune façon convenir à une autre et que l'intelligence doit s'efforcer de connaître en sa particularité. L'ingérence abusive des notions et des principes abstraits est surtout à redouter dans l'explication générale de la Nature où ils ne peuvent porter que confusion et désordre. Il faut donc procéder de la manière la moins abstraite qu'il est possible, ce qui n'offre aucune difficulté s'il s'agit des principes mêmes de la Nature car « il ne peut y avoir de l'origine de la Nature de concept

abstrait ni de concept général ». En ces quelques mots nous avons déjà, fortement exprimé, l'individualisme qui inspire toute la philosophie de Spinoza. Mais il écrit encore : « Nous devons chercher par-dessus tout la connaissance des choses particulières », « car plus une idée est spéciale, plus elle est distincte et claire. » « Nous ne devrons donc jamais, tant qu'il s'agira d'étudier les choses réelles tirer des conclusions des concepts abstraits et nous prendrons grand garde à ne pas mêler ce qui est seulement dans l'entendement avec ce qui est dans la réalité. Mais la conclusion la meilleure est celle qui se tirera d'une essence particulière affirmative... » (*Ibid.* pp. 28, 29; Appuhn, p. 269). Ces essences particulières qui sont fixes et éternelles et bien distinctes des choses singulières soumises au mouvement, seront donc connues en elles-mêmes et dans leur enchaînement réel, en dehors de toute notion abstraite. « Avant tout il est nécessaire de tirer toujours nos idées... d'êtres réels, allant, autant qu'il se pourra, suivant la suite des causes, d'un être réel à un autre être réel. Et cela sans passer aux choses abstraites et générales, évitant également de conclure de ces choses quelque chose de réel, ou de conclure ces choses d'un être réel, car l'un et l'autre interrompent la véritable marche en avant de l'entendement » (*Ibid.* p. 30; Appuhn, p. 272). Après cela il va de soi que l'intuition de ces natures ne dépend en aucune sorte de l'idée universelle de l'être. Allant même plus loin que Descartes dans l'autonomie de l'intelligence, Spinoza en fait un « automate spirituel » (*Ibid.* p. 27), dont toute production authentique est nécessairement vraie; la vérité est définie par ce rapport d'origine, la relation avec l'objet n'en étant plus qu'une conséquence. Si d'ailleurs il est dit que la connaissance doit se faire par la cause, celle-ci, en dernière analyse est la Substance unique et infinie dont le concept est en nous de par le même procédé de construction intuitive. Et l'on peut bien dire que cette théorie de l'intelligence est à la base de la justification rationnelle donnée par Spinoza de son panthéisme. Descartes avait été gêné par l'idée de Substance dont il ne pouvait faire une idée adéquate puisqu'il reconnaissait une substance incréée et une substance créée. Il suffit à Spinoza d'admettre cette même idée au nombre des idées vraies pour résoudre le dualisme. Vraie, l'idée de substance doit répondre à une essence particulière qui est infinie puisqu'elle ne suppose aucune limite dans l'affirmation de son existence (*Éth.* I. *Prop.* VIII. *Sc.* I), et unique, car,

étant rejetée la connaissance abstractive, on ne peut concevoir deux essences semblables en quelque chose, existant l'une et l'autre par soi.

Spinoza paraît donc avoir poussé jusqu'à ses dernières limites la conception de l'intelligence et la méthode philosophique proposées par Descartes, et il permet d'en apprécier toute l'originalité. — Ce n'est pas sans motifs qu'on les rapprocherait, en un sens, de la pensée grecque antérieure à Aristote. Rompant avec la systématisation du Stagirite, systématisation abstraite d'une part, et d'autre part logiquement hiérarchisée au double point de vue de la nécessité et de l'universalité des concepts, les cartésiens lui préfèrent une organisation de la science plus concrète et dont le principe serait pris dans les choses elles-mêmes. Je signalais en commençant, que telle avait été l'orientation des Physiciens grecs et de Platon lui-même dont les Idées, objet direct et immédiat de la science, sont partie intégrante du κόσμος, Les natures simples de Descartes, le Verbe divin de Malebranche, la Substance et les essences particulières de Spinoza, jouent un rôle tout à fait semblable. Objets de l'intuition intellectuelle, mais objets réels aperçus en eux-mêmes sans l'intermédiaire, sinon d'idées proprement dites, du moins de concepts plus larges qu'eux-mêmes et plus universels, l'ordre réel et concret qui les organise n'a pas à être modifié et pris d'un autre point de vue — comme serait celui de l'être universel — pour devenir l'ordre de la science. Celui-ci, pour Descartes part des natures simples et cherche à les combiner comme de fait il arrive dans le monde, pour Spinoza prend son point d'appui dans la Substance d'où il essaie de déduire les essences qui émanent de sa puissance infinie. Mais évidemment ce réalisme absolu ne pouvait avoir ni l'extension ni l'unité du réalisme platonicien. Venu après l'intellectualisme d'Aristote dont il brise le sage et savant équilibre, tout proche des excès dialectiques de la basse scolastique, dont il supporte le lourd héritage de concepts et d'abstractions, il relègue bien vite et ce fatras et ce trésor dont il ne sait plus la valeur, au rang des idées confuses et des distinctions verbales. De là, à côté de leur réalisme une curieuse adjonction de nominalisme, contre lequel Descartes se défend à peine, dont Spinoza accepte toutes les conséquences, et qui creuse encore plus profond le fossé qui les sépare de l'École. En première ligne de cette hécatombe gisent, pâles et vides, les notions d'être universel et de puissance, et alors que pouvait

devenir l'intelligence pure puissance, spécifiée par l'être? Elle est donc remplacée par une pensée toujours active — exception faite pour Malebranche — en communication directe avec les réalités. Il n'y a pas d'autres conditions à l'intelligibilité que la clarté et la distinction. Et déjà, avec Descartes, mais surtout pour Spinoza, toute détermination qui supposerait l'esprit passif est écartée. L'intelligence est définie par elle seule et acquiert ainsi par rapport à l'objet lui-même une supériorité et une indépendance inconnues du péripatétisme.

Réalisme absolu de l'idée claire; par défiance de l'abstraction, nominalisme non moins rigoureux de l'idée générale ou confuse; autonomie et activité pure de la pensée, telles sont les caractéristiques de l'intellectualisme cartésien, par opposition à celui d'Aristote. Telles aussi demeurent les tendances de la doctrine de Leibnitz et peut-être aussi, malgré Kant, celles de bon nombre d'esprits modernes, plus près de se rallier, s'il le fallait, à l'objectivisme individualiste de Leibnitz, de Spinoza ou de Descartes qu'à se rendre, il est indispensable de le constater, à l'objectivisme de l'École fondé sur la notion abstraite de l'être universel.

Kain. M.-D. Roland-Gosselin, O. P.

---

# Séjours et habitats divins d'après les Apocryphes de l'Ancien Testament

Les auteurs des livres apocryphes étaient fort circonspects quand ils venaient à parler de la personnalité divine, et l'on connaît (1) leur souci d'éviter dans la mesure du possible les représentations anthropomorphiques de la divinité, ou leur soin de reculer dans un arrière-plan éloigné, bien au-delà de ce monde qui n'est qu'infirmité physique ou misère morale, Celui qui s'affirme comme le Tout-Puissant ou le Très-Saint. C'était là évidemment tendance de gens instruits, aptes à la réflexion théologique, conscients des dangers que pouvait créer un trop grand réalisme dans l'expression, méprisant les conceptions grossières, en tous cas, simplistes, de la masse qui lit la Bible et ne comprend pas, lisant le texte eux-mêmes, mais l'interprétant pour le mieux et l'épurant dans le commentaire. Le fidèle, plus naïvement croyant et tout uniment religieux, pour respectueux qu'il fût des savants dans la Loi, tenait pourtant à sa Bible où il voyait ce qu'était son Dieu et comment Celui-ci se manifesta jadis : les descriptions les plus vives flattant son imagination avaient naturellement, toute sa faveur et ramenaient toujours vers elle ses yeux; il avait besoin de sentir le Seigneur à ses côtés, de se le représenter sous une forme sensible, agissant encore ou, du moins, prêt à agir dans un appareil formidable, inouï, mystérieux! Nécessités de l'âme simple de tous les temps! à celles-là qui préféraient à tout les images saisissantes d'Ézéchiel ou Daniel, faut-il comparer celles de nos jours — il s'en trouve encore! — qui ne sont pleinement satisfaites dans leur sentiment religieux qu'après avoir abandonné l'Évangile pour l'Apocalypse de saint Jean? Au début de notre ère, deux tendances s'opposaient donc l'une à l'autre, d'aucuns cherchant à re-

1. Cf. *Revue des Sc. phil. et théol.*, t. I (1907), p. 51.

culer Dieu du monde, d'autres voulant au contraire l'en voir rapproché au plus près : l'accord des uns avec les autres n'était pas impossible pourtant, et il restait à tous la possibilité de décrire par le détail, en s'appuyant sur la Bible, sans doute, en exprimant aussi des opinions fort répandues dans le monde d'alors et qui, comme toutes les doctrines en cours, se faisaient accepter comme indiscutables sans que personne songeât évidemment à se préoccuper de leur origine ou de leur valeur de fait, tous les alentours de Dieu, les êtres divins ou représentant la divinité et la cour céleste, le monde d'en-haut avec ses parties constituantes, l'entre-deux enfin ou, si l'on préfère, les lieux plus ou moins connus d'ici-bas, appartenant à la fois à la terre et au ciel, lieux de mystère où se rencontrèrent un jour et Dieu et les hommes. Le peuple trouvait de la sorte toute satisfaction à son besoin de figures concrètes, et la divinité demeurait à ses côtés, agissant comme à l'ordinaire, sinon tout à fait par elle-même, du moins par des agents qu'on ne distinguait pas franchement du suprême pouvoir : nonobstant cette indécision, Dieu était censé résider présentement au bout des cieux, isolé dans sa grandeur, sa sainteté, sa toute-puissance, et les gens cultivés pouvaient se déclarer contents.

L'objet du présent travail est d'étudier précisément ce milieu où agissaient à la fois et la divinité et ses agents surnaturels (1), lieux de séjour plus ou moins prolongé de Dieu sur terre ou, plus exactement, dans cet entre-deux indécis dont je parlais à l'instant, habitations de Dieu au ciel, à l'extrémité d'un monde caché, mais sur lequel on possède aujourd'hui des renseignements : c'est encore d'essayer de déterminer, pour autant que les textes nous autorisent à le faire, et avec toute la réserve qui s'impose dans des questions aussi délicates, les conditions qui purent favoriser le développement théologique des points en discussion dans le monde spécial des Apocalypses, monde très croyant et tout nourri de l'esprit, plus encore, de la lettre des Livres Saints, monde étroit et fermé, se tenant actuellement à l'abri des influences du dehors, mais où avaient pénétré pourtant par suite d'une ambiance trop prononcée des idées et des conceptions qu'il n'avait point de son propre.

Au premier jour de la création, Dieu bâtit de lumière son trône

1. Nous n'avions fait qu'effleurer cette question dans *Revue des Sc. phil. et théol.*, t. I (1907), p. 61 : ici nous nous proposons, au contraire, de la développer avec une certaine ampleur.

du ciel, car le ciel est vraiment la demeure de son repos (*Hénoch sl.* XXIV, 4). Pourtant si *les cieux forment son habitation pour l'éternité, pour l'éternité* encore *la terre tout entière est l'escabeau de ses pieds* (*Hen.* LXXXIV, 2), et le Seigneur plus d'une fois jadis les appuya sur elle. On a conservé bonne mémoire des premiers âges du monde, on se rappelle que Dieu descendit avec les anges en Schinear pour y contempler la tour gigantesque qu'élevaient les humains (*Jubil.* X, 23), qu'il accompagna Jacob pendant son voyage de Mésopotamie (*Jub.* XXVII, 15); on sait qu'il se trouvait en Égypte avec Israël au temps de l'oppression, tel un pasteur avec les brebis qu'il fait paître, que c'est lui qui frappa les loups, c'est-à-dire les Égyptiens destructeurs du troupeau (*Hén.* LXXXIX, 16, 20); l'exégèse du temps l'identifie à la colonne de feu qui guidait les Israélites au désert (*ibid.* 22). Après l'exil, sans doute, ce n'est plus Dieu en personne, mais bien les anges qui président aux destinées du peuple choisi, et encore ces anges ne relèvent pas directement du Seigneur, mais bien d'un esprit céleste plus élevé en dignité, lequel devra des comptes au Très-Haut (*ibid.* 61). Néanmoins avec cet intendant surnaturel arrivant ici-bas porter secours aux justes (*Hén.* XC, 14), Dieu même paraît être descendu vers son peuple aux jours de colère : Michaël (cf. *Dan.* X, 20) agira pendant la bataille et c'est le Seigneur qui fera la poursuite (1).

Dieu était donc venu momentanément en ce monde, on l'avait vu ici ou là prêter main forte à quelque ancêtre de son peuple ou à son peuple en danger : en dehors de ces manifestations de circonstance, l'on savait que le Très-Haut s'était révélé d'une manière plus durable en quelques endroits déterminés dont il avait fait choix et qu'il avait sanctifiés pour sa demeure. Le livre des Jubilés nous les énumère par ordre, et il conviendra d'étudier à part chacun d'eux. Étant donné pourtant que cette même énumération est reprise dans un autre passage du livre, et que les deux textes parallèles présentent des divergences assez notables, il sera nécessaire de mettre tout d'abord en regard l'un de l'autre les deux textes en question, *Jub.* IV, 26 et *Jub.* VIII, 19.

---

1. Toute cette scène est un développement du passage de Daniel indiqué. — Il est intéressant de rapprocher Michaël du Fils de l'homme des Paraboles d'Hénoch : lui aussi, est le représentant spécial du Très-Haut. Il agissait contre les pécheurs, et l'on croyait que Dieu même avait agi ; il jugeait et c'était en réalité Dieu qui jugeait le monde (Cf. mon volume *Paraboles d'Hénoch et leur Messianisme*, p. 116 et suiv.).

| *Jub.* IV, 26. | *Jub.* VIII, 19. |
|---|---|
| 26[a] En effet quatre lieux sur terre (sont) au Seigneur. | 19[d] Ces trois lieux... ...en face l'un de l'autre... |
| 26[b] le jardin d'*Edom* (Éden), | 19[a] ... le jardin d'*Edom* (Éden), Saint des Saints et habitation du Seigneur, |
| 26[c] la Montagne de l'Est, | |
| 26[d] et cette montagne sur laquelle tu es toi-même aujourd'hui, le mont Sina, | 19[b] et le mont Sina au milieu du désert, |
| 26[e] et le mont Sion | 19[c] et le mont Sion au milieu du nombril de la terre... |
| *sera* (? seront) sanctifiés (1) dans la nouvelle création en tant que sanctuaires sur terre. | 19[d] ... en tant que sanctuaires ont été créés. |

Le premier endroit qui nous est signalé comme séjour terrestre de Dieu est donc le jardin d'Éden. Si l'on tient compte de ce fait que les quatre sanctuaires signalés en *Jubilés* IV, 26, se trouvent postés apparemment aux quatre coins du monde, il sera manifeste qu'Éden est ici localisé vers le nord : peut-être a-t-on songé à *la montagne de l'assemblée qui occupe l'extrémité du septentrion* (*Is.* XIV, 13). *Hénoch* LXXVII, 3, nous présente cette même localisation, et il la fonde évidemment sur un jeu de mots du texte sémitique original : le jardin de justice est *réservé* ( צפן ) dans un coin de la terre, vers le *nord* ( צפון ). C'est encore vers le nord que se dirigent les anges chargés de faire l'arpentage du séjour des justes (*Hén.* LXI, 1), et j'avoue ne pas comprendre pourquoi *Hénoch* LXX, 3, document secondaire et sous la dépendance de ce premier texte, cherche ici une région moyenne, entre nord et *ouest*. La Genèse savait, au contraire qu'Éden se trouvait à l'Orient (*Gen.* II, 8), et une donnée aussi formelle et garantie de la sorte a rallié évidemment les suffrages de nos Apocalypses. Éden est à l'orient de la mer Érythrée (*Hén.*XXXII, 3), à l'est, vers la limite des ter-

1. Le verbe éthiopien est au singulier ደትቀደስ : On peut se demander s'il n'y avait pas là primitivement un pluriel dont aurait dépendu toute la phrase, et qui lui-même aurait eu son sens bien déterminé grâce à l'incise précédente ለእግዚአብሔር : *les quatre lieux sur terre sont sanctifiés (consacrés) au Seigneur en tant que sanctuaires.* Pourquoi, en effet, ce sort aurait-il été dévolu à Sion seule, et non pas aux autres localités qui sont mises en parallèle, et indiquées expressément comme appartenant de même au Seigneur ? L'omission du relatif devant ደትቀደስ : quoique explicable, incline pourtant à penser qu'il pouvait y avoir là dans l'original autre chose qu'une phrase incidente.

ritoires qui appartiennent aux enfants de Noé (*Jub.* VIII, 16, 22), dans la direction de l'est et en un point où se découvre une ravissante perspective sur les cieux (*Hén. sl.* XXXI, 1, XLII, 3). — Quoi qu'il en soit de sa situation précise, le jardin est d'ailleurs le Saint des Saints, le plus saint des sanctuaires (*Jub.* VIII, 19), et faut-il s'en étonner? Dieu médita de faire le Paradis (*Bar. syr.* IV, 3), et il le planta lui-même (*Hén. sl.* XXX, 1, cf. *Gen.* II, 8) : dès lors, Éden est *plus saint que toute la terre et tous les arbres qui s'y trouvent plantés sont saints* (*Jub.* III, 12). L'Éternel y descendit jadis visiter la création par amour d'Adam (*Hén. sl.* LVIII, 1), il y vient toujours et *l'arbre de vie* marque *l'endroit où il prend son repos* (*Hén. sl.* VIII, 3) : dès lors on ne s'étonnera plus que cet arbre, merveilleux trône de Dieu, participe en quelque manière à l'immensité divine, *il couvre toutes choses (ibid.).* Ces données sur le Paradis terrestre paraissaient alors si fermes et si bien acquises que la mystique du temps pouvait tabler sur elles et en faire la base de ses développements symboliques : les *Odes de Salomon*, nouvellement découvertes et que nous nous proposons d'étudier très prochainement dans un travail d'ensemble, savent que le Paradis, c'est-à-dire la Synagogue ou bien l'Église chrétienne, est le *royaume de plaisir du Seigneur*, et *qu'ils sont bienheureux ceux-là qui ont une place* en ce terrain béni et *peuvent y grandir comme des arbres de Dieu* (*Od. Salm.* XI, 35) (1).

Après le Paradis de délices, *Jubilés* IV, 26, mentionne la Montagne de l'Est. Rapoport (2) supposait jadis qu'il s'agissait là de la montagne d'Éphraïm, avec le sanctuaire et les villes des Samaritains, le Garizim, Sichem, Samarie, etc., toutes localités situées précisément sur la droite de qui passe le Jourdain pour monter en Canaan, à l'exemple de Moïse et des Hébreux auxquels songe le livre des Jubilés : pour anoblir l'héritage de la tribu de Joseph et leur apanage personnel, les Samaritains auraient identifié dans notre récit la montagne d'Éphraïm avec *la montagne* ou *les montagnes de l'Orient*, connues du Pentateuque (*Gen.* X, 30, *Num.* XXIII, 7, *Deut.* XXXIII, 15). Rönsch (3) remarquait plutôt que, dans notre texte, l'ordre des sanctuaires

1. Nous n'avons à parler ici que de la localisation d'Éden et de son caractère spécial d'habitation de Dieu : toutes autres considérations sur l'Éden débordent du cadre que nous nous sommes tracé.

2. Z. D. M. G. XI, 730.

3. *Das Buch der Jubiläer*, p. 505.

divins correspondait à l'ordre des révélations divines dont chacun d'eux avait été le théâtre (1), Adam ayant reçu la visite de Dieu en Éden, Moïse au Sinaï, David à Sion; la Montagne de l'Est placée entre Éden et le Sinaï avait donc servi de séjour à un Patriarche vivant dans le temps qui s'écoula d'Adam à Moïse, Noé peut-être qui sortit de l'arche au mont Lubar, l'une des pointes de l'Ararat (*Jub.* V, 20, cf. *Gen.* VIII, 4), qui y planta la vigne, y mourut et fut enterré. On aurait pu avec autant de raison penser à Abraham et au lieu de la vision décrite en *Jubilés* XIV, avec plus de raison encore à Jacob et à *Béthel* qui est justement la *maison de Dieu* et signalée comme telle en *Jubilés* XXVII, 25 : notre auteur ignore absolument une habitation de Dieu sur le mont Lubar.

Nous serions évidemment réduits à des suppositions en la matière, si, par bonheur, nous ne possédions un texte parallèle à *Jubilés* IV : *Jub.* VIII, 19 ne connaît pas la Montagne de l'Est. Étant donné le rapport étroit des deux textes, cette disparition d'une des données de la liste paraît assez inexplicable : au contraire, il sera facile de comprendre comment à côté d'une tradition primitive mentionnant trois sanctuaires divins, une tradition secondaire en pouvait mentionner quatre. Selon les conceptions de *Jub.* IV, Éden se trouvait au nord, et pourtant la Bible avait témoigné formellement en un autre sens, *l'Éternel planta un jardin en Éden, du côté de l'Orient* (*Gen.* II, 8). A côté du sanctuaire d'Éden vers le Nord, ne fallait-il donc pas admettre un second Éden du côté de l'Est? Les prophètes paraissaient en avoir connu deux dans l'une et l'autre direction : *Isaïe* (XIV, 13) savait les desseins du roi de Babylone de *s'asseoir sur la montagne de l'assemblée au bout du septentrion*, et, dans un texte bien similaire, *Ézéchiel* (XXVIII, 12) apostrophait le roi de Tyr, *chérubin aux ailes déployées..., placé sur la sainte montagne de Dieu..., en Éden, jardin de Dieu*, donc dans l'Éden généaque qui se trouvait à l'Orient. L'auteur des Jubilés s'est inspiré et de l'un et de l'autre : il connaît le jardin de délices du côté du Nord, il connaît encore le jardin de délices du côté de l'Est (*Jub.* VIII, 16, etc.); rien ne s'opposait dès lors à ce qu'il fît entrer ce dernier aussi en ligne de compte. En mentionnant trois sanctuaires de Dieu sur terre, notre auteur s'exprimait d'une manière plus claire pour qui songe à une stricte localisation

1. Il serait aussi exact de dire que l'énumération des sanctuaires divins suit l'ordre de leur position aux quatre points du monde, Nord, Est, Sud, Ouest.

géographique; en parlant des quatre sanctuaires de Dieu, il disait la même chose, mais faisait entendre de plus que les quatre bouts de l'horizon appartiennent ou sont consacrés au Seigneur. En résumé, il me paraît que la fameuse Montagne de l'Est n'est point à identifier avec un sommet plus ou moins connu : nous avons là simplement un double du précédent, le jardin d'Éden.

Le Sinaï est la montagne sur laquelle habita jadis la gloire de Dieu (*Jub.* I, 2); que Dieu sorte du ciel, sa vraie demeure, c'est au Sinaï qu'il descendra avec ses milices célestes, et qu'il deviendra visible pour les habitants de la terre (*Hén.* I, 4). Du reste, le Sinaï était habitation divine, bien avant le temps de Moïse : Abraham, conduit par l'ange, y vint, comme le fera Élie dans la suite des âges (I *Reg.* XIX, 11), visiter Dieu et y recevoir ses enseignements sacrés (*Ap. Abrah.* 12).

Après le Sinaï, est mentionnée Sion. La sainte Sion! elle était destinée à l'avance, aussi bien que l'arche du témoignage où habite le Nom de Dieu (*Jub.* I, 10), à devenir un sanctuaire divin (*ib.* 27), sanctuaire qui serait au milieu des pays, comme le trône de Dieu au milieu du ciel, puisqu'à cet endroit se trouve le point central, le nombril de la terre (*Jub.* VIII, 19) (1). On ne déplace pas l'axe du monde : on serait tout aussi incapable de déplacer le temple, habitation de Dieu, puisqu'il dut évidemment être fixé en sa place avant tout autre lieu de l'univers (*Od. Salm.* IV, 2). C'est Dieu en personne qui établit la cour de son Tabernacle et la tour de son sanctuaire, et auprès se fixèrent les deux saintes tribus (*Ass. Mos.* II, 4). Désormais, cette maison bâtie au Nom de Dieu dans le pays, est l'habitation du Nom de Dieu (*Jub.* XLIX, 19, 21); le Très-Haut réside dans la tour élevée qui est son Temple (*Hen.* LXXXIX, 50).

Éden, Sinaï et Sion! La tradition enseignait que Dieu demeurait, avait demeuré tout au moins, à un moment donné, dans ces endroits sacrés, et la Bible était un champ où l'Apocalyptique pouvait glaner des traits épars, mais utilisables, qu'il lui serait loisible ensuite de grouper, d'appuyer les uns sur les

1. Il est assez difficile de comprendre comment le point central du monde est en même temps à l'Ouest de l'horizon: on remarquera aussi que ces deux données inconciliables ne se trouvent point côte à côte dans le même texte des *Jubilés*. Si l'on connaît quatre sanctuaires, dont la montagne de l'Est et le Sinaï qui occupe le Sud, on considérera nécessairement Sion comme marquant la direction de l'Ouest; que l'on affirme trois sanctuaires seulement, et rien n'empêchera Sion d'occuper le centre même du monde, selon une tradition qui fera son chemin.

autres, de présenter enfin, liés ensemble, coordonnés dans une représentation systématique. Le fidèle savait que le Paradis était la Montagne de Dieu (*Ézéch.* XXVIII, 14, 16 et *Gen.*), que l'Éternel avait apparu au Sinaï, y résidait toujours puisqu'il en venait dans les théophanies et qu'Élie allait l'y visiter (*Deut.* L, 5, *Ps.* LXVIII, 18, *Hab.* III, 3, etc., *I Reg.* XIX, 11); chaque page de la Bible lui redisait enfin la présence continuelle de Dieu sur la sainte Sion. Pourtant ce qu'il ne savait pas encore et ce qu'il pouvait apprendre maintenant, c'est que ces sanctuaires n'avaient point été faits sans ordre, que, loin d'être isolés et sans relation l'un avec l'autre, ils avaient été créés face à face, l'un devant l'autre, car tel est bien le sens de l'éthiopien ዝንቱ ፡ መንጐሊ ፡ ዝንቱ ፡ (*Jub.* VIII, 19), qu'enfin ils correspondaient en nombre et en position aux points opposés du ciel. Aux quatre coins du monde (*Is.* XI, 12, *Jérém.* XLIX, 36, *Ézéch.* VII, 2, XXXVII, 9, *Dan.* VII, 2, VIII, 8, XI, 4, etc.) s'opposaient les quatre coins du trône de Dieu. (*Ézéch.* I, 5, X, 9, XLIII, 20 etc.), et aussi les quatre cornes de l'autel (*Ézéch.* XLIII, 20 etc.): dans la littérature sacrée contemporaine de l'exil à Babylone et postérieure, on avait mentionné ou même décrit les quatre chars des vents (*Zach.* VI, 5), les quatre cornes aux quatre vents des cieux (*Dan.* VIII, 8, *Zach.* I, 18), les quatre animaux qui sortent de la mer sous le souffle impétueux des quatre vents (*Dan.* VII, 2), les quatre êtres mystérieux qui accompagnent partout le trône de Dieu (*Ézéchiel*). Jamais pourtant on n'avait encore parlé des quatre maisons de Dieu postées aux quatre points cardinaux, et *Jubilés* IV est le premier témoignage qu'en apporte la littérature juive. Y avait-il des croyances analogues dans le monde babylonien, et jusqu'à quel point peut-on parler raisonnablement d'une influence extérieure sur l'auteur de notre Apocryphe, la chose est bien difficile à dire. Ici ou là, dans la littérature de Babylone, telle divinité a pu être mise en relation avec l'un ou l'autre des points de l'horizon : je ne sache pas pourtant que l'on ait trouvé encore des traces indiscutables d'une systématisation rigoureuse qui fasse une habitation divine des quatre points opposés. Jeremias (1), après Winckler (2), rappelle un texte bilingue publié dans CT. XVI, 4, 143 sqq. et qui se lit :

1. *A. T. im Lichte des alten Orients*², p. 28.
2. *Altorient. Forsch.* III, p. 286.

Šamaš devant moi, Sin [derrière moi,]
Nergal à ma droite,
Ninib à ma gauche...

Le texte pourtant ne saurait être allégué en la matière : il est emprunté à une incantation, et n'entend désigner ni un habitat durable des dieux ni un habitat bien déterminé par rapport à l'univers; les dieux sont invoqués comme présents aux quatre côtés de la personne qui récite la formule, c'est tout. Des renseignements plus précis font défaut, et ce serait témérité que de conclure à quelque chose de certain (1).

Le livre des Jubilés distinguait trois (quatre) sanctuaires consacrés ici-bas au Seigneur : que l'on en vînt à négliger maintenant les localisations géographiques plus précises auxquelles on avait songé dès l'abord, les trois sanctuaires allaient garder peut-être leur nom spécial sans qu'il correspondît désormais à rien de bien déterminé, mais ces noms tendraient à devenir synonymes, comme les localités, à s'identifier l'une avec l'autre. Signalons un phénomène de ce genre dans *Bar. syr.* IV, par exemple. A côté de la Jérusalem céleste, contre-partie du mont Sion et de la ville d'ici-bas, on nous parle du Paradis, mais quelle différence fait-on entre l'une et l'autre, mystère! L'on sait en revanche que l'une et l'autre furent ensemble préparés par le Seigneur, ensemble montrés à Adam, à Abraham lors de sa vision nocturne, à Moïse sur le Sinaï, que l'une et l'autre enfin sont gardés auprès de Dieu jusqu'aux temps de la fin.

Ailleurs l'identification des sanctuaires est un fait accompli : on ne connaît plus qu'une seule habitation divine sur terre; cette habitation, du reste, réunit en soi les caractéristiques diverses des sanctuaires énumérés, et, à part quelques pièces, d'importance, il est vrai, l'œil retrouvera dans la construction nouvelle qu'on nous présente des matériaux connus et déjà utilisés précédemment. J'ai en vue les textes parallèles d'*Hénoch* XVIII, 6, et XXIV, 1, sur la montagne de Dieu au centre du massif en pierres précieuses (2).

---

1. En parlant des quatre sanctuaires opposés à l'horizon, a-t-on songé plutôt aux quatre montagnes piliers de l'univers? C'était une idée qui se retrouvait aussi dans le monde grec *(Orphica)*. Cf. GRUPPE. *Griech. Mythol. u. Religionsgesch.* I, 382. Il est intéressant de rapprocher des trois sanctuaires connus par *Jubilés*, VIII, 19, les trois (pas quatre) piliers du monde dans la doctrine des Sabéens (Cf. CHWOLSON, *Ssabier* II, 6.)

2. J'écris en *italiques* et entre crochets [ ] les mots du texte grec qui manquent en éthiopien ; en **caractères gras**, mais dans le texte, les mots du texte éthiopien qui manquent dans le grec. Les restitutions probables d'un texte éthiopien ou grec

| *Hénoch*, XVIII. | *Hénoch*, XXIV. |
|---|---|
| 6. Et je passai **vers le Sud** [*et je vis un lieu*] qui flambait jour et nuit, | 1. Et **de là j'allai dans un second lieu de la terre et** il me montra une montagne de feu qui flambait jour et nuit. 2 Et j'allai vers elle, |
| là où sont [*les*] sept montagnes | et j'aperçus sept montagnes précieuses, dont chacune est séparée de l'autre, |
| de pierres précieuses... | 2. et [*dont les*] pierres sont précieuses et belles, à la vision toute de grandeur et de magnificence, à la face superbe. |
| 7. De celles qui étaient à l'Orient, l'une était de pierres de couleur, l'autre de perles, l'autre de pierres de jaspe, | |
| et celles qui étaient au Sud en pierres rouges, | |
| 6. ... Trois étaient à l'Orient et trois au Sud... | Trois étaient à l'Orient, fixées l'une sur l'autre ; trois au Sud, l'une sur l'autre ; avec des gorges profondes et s'entrelaçant, (si bien que) l'une (des montagnes) ne s'approchait pas de l'autre, |
| 8. Et celle du milieu s'avançait jusqu'au ciel comme le siège de Dieu, en pierre d'antimoine, et le sommet du siège en pierre de saphir. | 3. Et une septième montagne se trouvait entre celles-là, et elle les dépassait en hauteur, ayant l'aspect de quelque trône, |
| 9. Et je vis le feu qui flambait parderrière elles (ces montagnes), et au delà de la grande terre se rejoignent les cieux. | |
| | et elle était entourée d'arbres odoriférants... |

De ces textes, Dillmann concluait jadis que l'auteur du livre avait eu connaissance des légendes en cours, et songeait ici aux fantastiques montagnes de feu qu'on connaissait au centre de l'Afrique : le texte éthiopien d'*Hénoch* XVIII, 6, précise en effet que le massif merveilleux doit être cherché au Sud (1), et celui qui écrivit *Jub.* VIII, 22, savait bien encore que l'héritage de Cham et de ses fils comprenait toute montagne de

manifestement corrompu et incompréhensible sont insérées dans le texte, à l'exclusion de l'éthiopien et du grec, mais indiquées dans ce cas par un pointillé ; on voudra bien alors consulter les éditions ou les commentaires.

1. L'authenticité de l'incise መንገለ፡ኦዚቦ፡ me paraît fort douteuse. Le grec, d'abord, ignore cette indication ; enfin, nulle part ailleurs dans toute cette description, on ne se préoccupe des données topographiques. Les deux mots en litige ne se seraient-ils point glissés là, par l'inadvertance des traducteurs ou copistes éthiopiens dont l'attention se serait portée sur le verset 7 ?

feu, c'est-à-dire vraisemblablement les montagnes enflammées d'*Hénoch* XXIV, 1. Lods, de son côté, pense au Sinaï. « Malgré les détails merveilleux, dit-il, ce morceau fait l'impression d'être la description d'une localité réelle (1)... Il est curieux de noter que les indications topographiques du chapitre 24 conviennent trait pour trait au Sinaï de la tradition actuelle, au massif du Djébel Mouça » (*Le livre d'Hénoch...*, p. 185). Le « trait pour trait » est sans doute de trop dans cette phrase. Que les montagnes en pierres précieuses soient ici un souvenir des mines de turquoises qu'exploitaient les Pharaons au Sinaï, on le croira difficilement : la région de Maghara se trouve trop retirée à l'Ouest, et Hénoch, s'il apercevait dans sa vision le Sinaï montagne de Dieu, n'embrassait probablement pas de son regard toute l'étendue de la péninsule. En revanche, les *wadis profonds et qui s'entrelacent* sont à chercher, si l'on veut, vers le Djebel Mouça où ils abondent, et il est assez naturel que ce sommet dépassant de la tête ceux qui l'entourent ait été envisagé comme trône de Dieu. On se rappellera pourtant qu'*Isaïe* (II, 2), et *Michée* (VI, 1), qui songaient à la sainte Sion, disaient aussi que la montagne, maison de l'Éternel, devait *être fondée sur le sommet des montagnes, s'élever par-dessus les collines.* Quant aux pierres rouges qu'aperçut Hénoch (XVIII), ce n'étaient point les grès colorés ou le porphyre du pays; le contexte nous parle exclusivement de pierres précieuses. Des montagnes aussi extraordinaires sont des merveilles qu'ignorera longtemps la nature, et leur nombre symbolique, sept, ne présente point l'apparence d'un renseignement géographique bien assuré. Mais Ézéchiel connaissait une sainte montagne de Dieu où abondaient les pierres étincelantes; sardoines, topazes et diamants entouraient l'habitant fortuné de ces lieux : or ces lieux et cette montagne, c'était Éden, le jardin de Dieu (*Ézéch.* XXVIII, 13).

Éden, Sinaï et Sion ont donc prêté quelques-uns de leurs traits respectifs à cette peinture que l'on nous fait de la Montagne de Dieu : d'autres traits proviennent d'ailleurs, et plusieurs pourraient bien dériver des conceptions babyloniennes connues. Il me paraît imprudent de rapprocher avec Beer (2) la Montagne

1. Il est certain, et la mise en parallèle des deux textes prouve manifestement que le récit du chapitre XXIV l'emporte sur celui du chapitre XVIII par sa réserve relative et quelque sentiment encore subsistant des réalités ou des vraisemblances.

2. *Hénoch*, dans les *Pseudepigraphen* de KAUTZSCH, p. 253, note x.

de Dieu du Mont du couchant, *šad erib Šamši*, de l'opposer enfin au Mont du lever du soleil, *šad ṣît Šamši*, qu'on retrouverait en *Hénoch* XXIX, 1 : ce dernier sommet n'est mentionné qu'en passant et comme un point de repère par le voyageur de l'Apocalypse, on ne peut donc guère l'opposer à celui qui a été décrit si complaisamment et avec longueur cinq chapitres auparavant. Au lieu de se rappeler les pics de l'Orient et du Couchant, il sera plus profitable, sans doute, de songer aux ziqqurât babyloniennes élevées en l'honneur des dieux et dont l'extérieur affectait une forme de montagne : si l'on peut en juger par les tours de Borsippa et de Babylone, ces montagnes artificielles avaient parfois sept étages, et l'on avait peint en couleur différente les matériaux qui édifiaient chacun d'eux (pierres de couleur en *Hénoch* XVIII, 6). Sur le haut, se trouvait la demeure du dieu. On pouvait dire des divinités qu'elles étaient nées vraiment dans la « Maison de la Pointe des pays » (*ina E-HAR.SAG-(GAL)-KUR-KUR.RA kêniš aldu*, Khors, 155, KB. II, 74 (1). Cette dénomination abrégée en *E-KUR.RA* désignait le temple de Bel à Nippur (2), et l'on connaissait dans ce sanctuaire une chambre spéciale, l'*upšuqqinâqu* (lieu de réunion) où les dieux tenaient assemblée (cf. JASTROW, *Relig. Bal.* I, 337, n. 2). La montagne-sanctuaire babylonienne est bien apparentée à la montagne-sanctuaire d'Hénoch, et il n'est pas jusqu'aux descriptions de l'une qui ne rappellent en quelque manière les descriptions de l'autre.

Grande montagne d'EN-LIL, IM-HAR.SAG (3),
dont la pointe atteint le ciel,
dont la base est posée dans les brillantes profondeurs...
(RAWL. IV, 27, 2; JASTROW, *l. c.* 489).

Nippur, lien du ciel et de la terre (4)..., aux montagnes inaccessibles,
Nippur entourée de pointes de montagnes,
que Bel en personne créa pour son habitation (5).
(JASTROW, *l. c.* 542).

1. Cf. DELITZSCH, *Wo lag das Paradies*, 118 ; HOMMEL, *Auf. u. Abh.* 346, etc.

2. Aussi le temple d'Ašur à Aššur. Cf. HOMMEL, *Gesch. Assyr. u. Bab.* 502, 505, *Grundriss d. Geogr* [2]. I, 339, 388, etc.

3. L'idéogramme signifie *Tour de pointe*.

4. Allusion au nom du temple de Nippur (DUR-AN-KI, *Liaison de ciel et terre*).

5. La tendance à consacrer à la divinité les plus hauts sommets d'une région, parce qu'étant plus voisins du ciel, ils semblent une plateforme mystérieuse toute prête pour la descente des dieux, et une avancée très favorable pour surveiller la terre et ceux qui s'y agitent, cette tendance est, d'ailleurs, naturelle à l'esprit humain, et pareille conception avait cours en ce moment même dans le monde grec. « Le point culminant de chaque île était consacré à Zeus... Trônant sur ces observatoires naturels (μετέωρα), Zeus voyait tout, d'où le nom de πανόπτης » (DAREMBERG, *Dict des antiq.*, fasc. XXVI, 692 A).

Il semble que l'esprit humain ait donné sa mesure, quand il a réussi à compter les demeures terrestres fréquentées par la divinité ou à s'exprimer en quelque manière sur le sanctuaire unique de Dieu entre terre et ciel : mais le voyant a des yeux capables de contempler des spectacles qu'ignorera toujours l'être de chair (*Hén.* XIV, 21), et ses oreilles sont assez fortes pour entendre de la voix même de Dieu des secrets que ne connaissent point les esprits célestes (*Hén. sl.* XXIV, 3). Soulevé par la tempête (*Hén.* XXXIX, 3), enlevé sur l'aile des anges et transporté avec les nuages (*Hén. sl.* III, 2), chevauchant en compagnie du cicerone merveilleux sur les ailes de la colombe du sacrifice (*Ap. Abr.* 15), le voyageur fortuné a dépassé les limites de ce monde, est parvenu aux cieux : pour qui n'a point à son service des modes de locomotion aussi perfectionnés, le touriste, à son retour ici-bas, dira par bonheur dans une relation fidèle ce qu'est le céleste séjour. Malgré son impuissance confessée et confessée encore avec une modestie admirable à ne pouvoir décrire comme il le faudrait toute la magnificence de ces lieux, notre homme aura le talent de trouver parmi les matériaux terrestres tout juste les semblables de ceux qui s'emploient là-haut, et l'on reconnaîtra que l'architecture n'est point tellement différente d'un monde à l'autre.

Voici le sanctuaire céleste bâti sur le plan du Temple ou des sanctuaires d'ici-bas : les renseignements proviennent d'*Hénoch* XIV, 8,, et d'*Hénoch* LXXI, 3,,. On observera tout de suite que l'une des descriptions est plus complète que l'autre : dans le dernier passage cité, il est question seulement du *ciel des cieux* (LXXI, 8), l'autre chapitre connaît les cieux, c'est-à-dire le Temple tout entier avec le Saint et le Saint des Saints célestes. Il paraît qu'on arrive tout d'abord là-haut devant un mur en pierres de grêle, de même que le fidèle de ce monde se heurte avant d'aller plus loin au mur d'enceinte du Temple. *Des langues de feu l'entourent :* je me demande si ce feu défendant au profane l'approche du Haram céleste, ce feu qui affecte la forme de langues et barre le chemin sur tout le tour de l'enceinte, n'est point une adaptation de l'épée enflammée et zigzaguante להט החרב המתהפכת *Gen.* III, 24) des Chérubins gardant la porte d'Éden. Que l'on passe miraculeusement la barrière céleste, au centre de l'esplanade on verra une grande maison toute bâtie en pierres de grêle avec un revêtement de feu ardent (LXXI, 5, blocs de glace avec langues vives de feu) : c'est le

pronaos, contrepartie de l' אולם que foule du pied le fidèle d'ici-bas. D'ailleurs, selon la remarque de Lods, « les édifices célestes sont entièrement construits en substances que l'auteur regardait comme célestes » (*lc.* p. 139). L'on peut ajouter que semblables matériaux avaient été déjà juxtaposés par le passé, et si le Voyant, homme pieux qui connaissait sa Bible, fut saisi d'admiration devant tout ce qu'il apercevait au ciel, on peut supposer pourtant qu'il ne fut là-haut ni tout à fait dépaysé ni trop surpris : *Psaume* XVIII, 13, lui avait appris déjà que *la grêle et les charbons de feu* se trouvaient dans le voisinage de l'Éternel, et il avait lu bien souvent qu'au Sinaï (*Exod.* XXIV, 16, pass.), au temple de Salomon plus tard (*II Chron.* VII, 3), la doxa du Seigneur s'était manifestée sous forme de flammes. — *Le toit de la maison (céleste) était comme le chemin des étoiles et des éclairs, et en leur milieu se trouvaient des chérubins de feu, et le ciel était d'eau.* Le premier détail fait songer aux chapelles des temples égyptiens, dont le plafond représente le ciel : Nut, la déesse du firmament, y occupe toute la place et replie péniblement sur lui-même son long corps nu, mais parsemé d'astres et d'étoiles. On est surpris de trouver « des chérubins de feu » suspendus à la voûte du temple céleste : aussi bien à l'arche d'alliance (*Ex.* XXVI, 1) qu'au Temple (*I Reg.*VI, 9), les chérubins étaient des motifs de décoration pour les parois et les murs de côté; peut-être sera-t-on parvenu à la présente donnée en identifiant les chérubins motifs de décoration avec les deux grands chérubins qui, recouvrant l'arche, se faisaient face au Propitiatoire (*Exod.* XXV, 18). Le ciel en eau est un détail qui provient d'*Ézéchiel* I, 22 (comp. *Ps.* CIV, 3). Il sera peut-être difficile de se faire une idée précise de cette voûte où s'entassent à la fois étoiles et éclairs, eau et chérubins de feu : l'écrivain ne paraît pas s'être soucié beaucoup de la bonne ordonnance de son récit, mais il était préoccupé de ne rien laisser perdre des données qu'il devait à la tradition.

Une seconde maison fait suite à la première : celle-là encore est entourée de feu, le feu forme son plancher, éclairs et étoiles brillent de nouveau au plafond. Hénoch aperçut la chose en vision, et il nota soigneusement que cette seconde demeure avait des dimensions plus vastes que la première où il se trouvait lui-même : détail nouveau à remarquer! La Bible affirmait au contraire qu'au Temple réel ou au Temple idéal (*I Reg.* VI, 16, *Ézéch.* XLI, 2, 4) le Saint des Saints devait être moins

long de moitié que le Saint proprement dit. C'est au Saint des Saints du ciel que l'Éternel repose sur son trône (1) : aucun ange n'a le droit de forcer cette demeure, aucun être de chair ne peut contempler Dieu; le plus qu'il soit permis aux uns et aux autres, c'est de s'approcher d un lieu aussi redoutable, de s'abîmer humblement sur le sol, de pousser peut-être jusqu'à la limite extrême, *à la porte de cette* seconde *demeure*, mais là, du moins, il faudra courber le visage (2). Représentation grandiose, contre-partie céleste de l'attitude qu'observent religieusement ici-bas ceux qui, pleins de respect et de terreur, s'écartent du Saint des Saints où le grand-prêtre seul pénètre une fois l'an!

Le Temple des cieux est donc un décalque du Temple de la terre, ou ce qui est plus exact, le Temple d'ici-bas a été construit avec des matériaux plus utilisables sur le modèle de celui qu'au ciel habite la divinité. Babylone avait des conceptions analogues. Peut-être suffira-t-il de signaler ici l'*upšuqqinâqu* dont on a parlé précédemment et qui désignait une partie du Temple de Bel à Nippur, plus tard un temple de Marduk à Babylone; c'était un correspondant exact de l'*upšuqqinâqu* céleste où Marduk, délégué pour combattre les puissances ennemies du chaos, convoquait une réunion des dieux (Tabl. *Enuma eliš* II, 137, III pass.). Cette conception d'un prototype et de sa reproduction terrestre est encore une conception biblique : sur le Sinaï, Dieu montra à Moïse le modèle de l'arche d'alliance ou des objets de culte que celui-ci devait faire à sa descente de la montagne. Les textes qui nous renseignent sur ce point (*Exod.* XXV, 40, XXVI, 30, *Num.* VIII,4) ont d'ailleurs été entendus en ce sens par l'auteur d'*Hébreux* VIII, 5, et l'interprétation devait être courante à cette époque, car elle est à la base du développement de *Bar. syr.* LIX, 4.

La demeure céleste de Dieu, comme son Temple d'ici-bas, se présente donc avec une enceinte, un pronaos et un sanctuaire;

1. Nous laissons ici la description, car nous devons étudier plus loin en détail les récits sur l'Éternel et son trône.

2. Avec *Hénoch*, LXXI, 8, nous avons une représentation toute différente : les myriades d'anges, les archanges, tous les esprits célestes, entrent et sortent de la maison de Dieu ; l'Éternel est continuellement entouré de sa cour, où les messagers sont sous sa main, tout prêts à exécuter ses ordres. Quelle que soit ici la considération particulière qui s'attache au patriarche Hénoch, on remarquera pourtant que celui-ci n'entre pas au Saint des Saints : c'est Dieu même qui sort de sa demeure inaccessible et s' avance vers le visiteur épouvanté auquel il doit parler en personne

mais les Apocryphes connaissent aussi la demeure de Dieu, septième ciel dominant tous les espaces superposés de l'Univers : les deux représentations ne sont pas de soi inconciliables, et il n'est pas impossible que l'on ait songé à un Temple bâti suivant les plans connus au septième étage des cieux; c'est là pourtant une simple supposition, qui n'a point pour elle l'appui des textes. La doctrine des sept cieux se retrouve dans *Hénoch slave* III sqq, *Testament de Lévi* I sqq, *Ascension d'Isaïe;* l'*Apocalypse d'Abraham* connaît aussi les sept étages du ciel, bien qu'elle nous renseigne uniquement sur les cinq d'en haut. Au contraire, l'*Apocalypse grecque de Baruch* nous donne des détails sur les cinq étages inférieurs et n'a point fait le calcul du nombre total des cieux : pourtant, si le trône de Dieu n'a point encore été rencontré au cinquième ciel, il y a des chances sérieuses pour qu'on ne le trouve pas avant le septième, selon la doctrine habituelle, et on se rappellera volontiers qu'Origène connaissait un livre du prophète Baruch qui mentionnait sept parties distinctes de l'univers (1). Une *Apocalypse de Sophonie* garantissait aussi l'existence des sept cieux, et se portait garant que les anges Κύριοι habitaient au cinquième. Je ne crois pas qu'il y ait lieu de faire appel à *IV Esdras* VIII, 20, général et très imprécis (2).

Dans les *Texts and Studies* V, 1, M. James a eu la bonne idée de mettre en parallèles les conceptions diverses que nos Apocryphes se faisaient de chacun des cieux : en renvoyant pour une vue d'ensemble à ce tableau synoptique aujourd'hui pourtant incomplet, nous croyons nécessaire de relever ici et de comparer avec quelque soin les données diverses de nos auteurs en la matière. Un inventaire détaillé de ce qui se trouve à chaque étage des cieux fera connaître avec exactitude l'idée que tel ou tel de nos auteurs se faisait, aussi l'idée qu'on pouvait alors généralement se faire de la maison tout entière qui est la demeure de Dieu.

---

1. « Denique etiam Baruch prophetæ librum in assertionis hujus testimonium vocant, quod ibi de septem mundis vel cœlis evidentius vocatur » (*De princ.* II. III, 6). Il y a, du reste, des raisons sérieuses de croire que la fin de cette Apocalypse n'est pas originale, mais qu'elle a été altérée plutôt dans le sens de l'Apocalypse de Paul. (Cf. *Texts a. St.* V, 1 : *Apocrypha anecdota*, II, p. LXX).

2. Il est vrai qu'Esdras (VII, 75-100) connaît sept voies de punition pour les méchants et sept de récompenses pour les justes. Une notion aussi abstraite peut être due à un souvenir des traditions en cours sur les sept cieux. Cf. GUNKEL dans les *Pseudepigraphen* de KAUTZSCH, p. 374.

**Entre-sol.** — Air et éther (*Hén. sl.* III, 2). Le ምጽናዕ, *primum solidamentum* ou *firmamentum* est le séjour de Sammaël et de ses armées, les anges de Satan y luttent indéfiniment les uns contre les autres (*Asc. Is.* VIII, 9).

**Premier ciel.** — 1° « Un torrent que personne ne peut franchir, même pas le souffle lointain entre tous ceux que Dieu créa » (? vent) *Bar. gr.* 2. — « Je vis là une grande mer suspendue », ὕδωρ πολὺ κρεμάμενον (*T. Lev.* II, 7) (1). « Ils me montrèrent une mer très grande, plus grande qu'une mer d'ici-bas » (*Hén. sl.* III, 3), — Il s'agit évidemment des eaux supérieures que mentionnait *Gen.* I, 7, et dont on nous avait parlé à nouveau, à l'occasion de la création, dans *Jub.* II, 4 et II *Hén.* XXVII (Voir, article *Création en sept jours d'après les Apocryphes, Rev. des sc. phil. et théol.* t. II (1908), p. 277). Cette conception est courante, et nous rejoignons les enseignements des Babyloniens sur l'*apsû*, des Grecs sur l'*Okeanos*. Les apocryphes se sont rendu compte qu'ils partageaient en l'espèce un sentiment commun à d'autres peuples, et, sûrs qu'ils étaient dans le vrai puisqu'ils avaient le texte génésiaque derrière eux, ils se sont aventurés bravement dans des explications empruntées aux Grecs. Cf. *Ap. Pauli* 21 (rapprochement avec *Bar. gr.* cité) : ἔστησεν με ἐπάνω τοῦ ποταμοῦ... καὶ λέγει μοι · Οὗτος ὁ ποταμὸς ὠκεανός ἐστιν (*T. a. St., l. c.* p. LVI).

2° Les Anges qui gouvernent les étoiles, qui gardent les réserves de neige, de glace et de rosée (*Hén. sl.* IV-VII). Amas de feu, de neige et de glace préparés pour le jour du jugement, enfin tous les esprits vengeurs prêts à punir l'homme méchant (*T. Levi*, III, 1).

3° De l'autre côté de la porte du ciel, sur un espace de 30 jours de marche, plaine habitée par des êtres fantastiques aux visages de veau, aux cornes de cerf, aux pieds de chèvre et aux cuisses d'agneau : métamorphose des constructeurs de la tour de Babel (*Bar. gr.* 2), lesquels, vraisemblablement d'après *Daniel* et *Hénoch* (Vision générale du monde, ch. LXXXV sqq), mais avec plus de fantaisie, paraissent ici comme ennemis, comme troupe formée de tous les ennemis de Dieu.

---

1. Sur les différentes leçons de *T. Levi*, II, 7 et sur les motifs qui ont fait placer « entre un ciel et l'autre » cette *eau suspendue*, voir CHARLES, *Testaments of the twelve Patriarchs*, p. 27, note.

**Deuxième ciel.** — 1° Obscurité, prison provisoire (avant jugement) des anges qui désobéirent avec leur chef (*Hén. sl.* VII).

2° Le premier ciel étant tout assombri par suite du contact avec les hommes et leurs méchantes actions (comp. *Bar. gr.* 8, *Ap. Pauli* 4), le second ciel est plus brillant que le premier : séjour des armées célestes destinées au jour du jugement à tirer vengeance de Béliar et des esprits trompeurs (T. *Lévi*, II, 8).

3° Second ciel sur modèle du premier : une porte, et, pendant une marche de 60 jours, plaine où des hommes ont l'aspect de chiens; ce sont ceux qui conseillèrent la construction de la tour de Babel (*Bar. gr.* 3).

**Troisième ciel.** — 1° Le Paradis (prototype du jardin d'Éden) avec l'arbre de vie et les quatre fleuves qui descendent de là au Paradis terrestre (*Hén. sl.* VIII). Le Paradis est au troisième ciel (*Ap. Mosis* 20, dans Tischendorf, *Apocal. apocr.* p. 21). Même conception dans *Bar. gr.* : le troisième ciel pourtant n'est pas mentionné dans le contexte, mais cf. remarques de James *l. c.* p. LIX. Ce paragraphe sur le Paradis pourrait bien être inauthentique (*ibid*, p. LXI), il suppose en tous cas chez l'interpolateur la conviction que l'Éden supérieur se trouvait au troisième ciel. — Les trois cieux inférieurs sont plus directement en rapport avec ce monde : du sommet des cieux, Abraham aperçut dans les étages inférieurs et au-dessous tout le jeu des événements passés et présents, la terre avec ses justes et ses méchants, le paradis terrestre avec toute l'histoire des origines (*Ap. Abrah.* 21). Ces trois cieux sont donc en rapports spéciaux les uns avec les autres : ils ont même hauteur sous voûte, et c'est la hauteur même de la terre au (premier) ciel (*Asc. Is.*, VII, 18 pour deuxième ciel; au contraire pour le quatrième ciel et probablement au-dessus, VII, 28). Quand le Christ descendit du septième ciel pour s'incarner ici-bas dans le sein de la Vierge, non seulement on ne reconnut pas sa gloire au troisième ciel et au second, mais il dut donner le mot de passe pour que les gardiens des portes le laissassent aller (*Asc. Is.* X, 24). Par ce fait même qu'ils ont ensemble plus de rapports avec la terre, les trois cieux bas (1) en ont moins avec

1. Il va de soi pourtant que les rapports avec la terre sont moins caractérisés au troisième qu'au second et surtout qu'au premier ciel. Nous avons vu que le second ciel était plus lumineux que le premier, par suite de son éloignement de la terre; au troisième ciel, « rien n'est plus nommé de la vanité de ce monde » (*Asc. Is.* VII, 26).

le monde supérieur, et *T. Lévi* III localisera dans les étages plus élevés seulement ses divers groupes d'anges (1).

2° Obscurité et feu sombre, lieu de châtiment pour les pécheurs d'ici-bas (Pour anges pécheurs, le second ciel. Supra) *Hén, sl.* X. — Marche de 185 jours (2), plaine de 6 kilomètres où s'allonge le dragon de l'Hadès chargé de dévorer les pécheurs et où se répand aussi le trop-plein de la mer qui pourrait déborder ici-bas (? mer considérée comme mauvaise. Comp. *Ap. Joh.* XX, 14) *Bar. gr.* 4.

3° Le char du soleil avec l'oiseau Phénix, la lune et son char *Bar. gr.* 6.

**Quatrième ciel.** — 1° Le char du soleil avec le Phénix et les Khalkadri (*Hén. sl.* XI).

2° Plaine, un étang avec des oiseaux : c'est le lieu de réunion des justes. Eau pour pluie qui sera profitable aux arbres fruitiers (*Bar. gr.* 10).

3° Habitation des Trônes et des Dominations (*T. Levi* III, 8). Les *Testaments* rejoignent ici l'*Ascension d'Isaïe* qui connaissait dans chacun des cieux un trône central, avec un groupe d'anges à droite et un groupe moins glorieux à gauche.

**Cinquième ciel.** — 1° Les armées de Gregori, frères des anges rebelles gardés présentement dans la prison obscure du second ciel. Vid. sup. (*Hén. sl.*, XVIII) — Les anges du cinquième ciel, plus perspicaces que les esprits célestes du troisième, le sont moins que les archanges des sixième et septième étages : au jour de l'Incarnation, quand le Christ descendit ici-bas, dès le cinquième ciel, on ne sut pas reconnaître sa gloire. (*Asc. Is.* X, 20).

2° Séjour des anges intermédiaires qui transmettent les messages aux anges de présence (*T. Levi* III, 7).

---

1. On remarquera, d'ailleurs, que les anges dont on a parlé jusqu'ici sont les espèces dernières d'esprits célestes, et qu'ils ne méritent ce nom même qu'imparfaitement. Ce sont ou bien les esprits des éléments ou bien les esprits vengeurs.

2. On remarquera qu'au troisième ciel, à la différence des premiers, Baruch ne mentionne point de porte d'entrée, quoique, au dire d'Isaïe (*Asc. Is.* supra), il y en eût une pourtant et qui était gardée par des esprits célestes auxquels on donnait le mot de passe. Baruch, qui connaît le Paradis du troisième ciel, mais dont le récit présent est sans doute en désordre ou a subi des retouches, a pu mentionner dans un texte perdu la Porte du Paradis, correspondance céleste de celle qui était gardée ici-bas par des Chérubins (*Gen.* III, 24). Sur les portes ou débouchés du Paradis, cf. *T. Levi.* XVIII, 10, ? *IV Esdr.* VI, 1, 2 (exitus sæculi, Hgfd : τὰς ἐξόδους τοῦ αἰῶνος — fundamenta paradisi), *Hén. sl.* XXXI, 2, etc..

3° Puissance des étoiles auxquelles obéissent les éléments inférieurs (d'où description immédiate et globale des éléments inférieurs) *Apoc. Abr.* 19. — Comme on le voit, les quatrième et cinquième cieux sont des étages moyens que nos Apocalypses font habiter un peu à tout hasard.

**Sixième ciel.** — Il est pour tous nos auteurs le séjour des anges. On y trouve les sept chœurs angéliques qui règlent la révolution des astres, et, en conséquence, surveillent le bien et le mal d'ici-bas (comp. *Ap. Abr.* 19, supra), les esprits qui sont sur les eaux et les produits de la terre, les anges des hommes, les sept Phénix, les sept Chérubins et les soixante-dix créatures ailées qui louent Dieu et *se réjouissent devant le Seigneur à son trône* (*Hén. sl.* XIX). On y trouve les archanges ( β, Aβ, S [1], ἄγγελοι τοῦ προσώπου ) servant l'Éternel et faisant propitiation pour les péchés des hommes (*T. Levi* III, 5), *une foule d'anges spirituels, incorporels, qui exécutent les ordres des anges de feu du huitième* (septième) *firmament* (*Ap. Abr.* 19). D'après *Asc. Is.* VIII, 21, ce sixième ciel est tellement brillant que les étages inférieurs paraissent de ténèbres. Du reste, l'ordonnance habituelle des cieux découverte par Isaïe dans sa vision ne se présente pas au-dessus du cinquième : là-haut, plus d'anges assesseurs, ni de trône central; en leur place, des anges qui possèdent la doxa, si bien qu'on veut les adorer, et qui sont sous la dépendance immédiate du pouvoir suprême du septième ciel (*Asc. Is.* VIII).

**Septième ciel.** — 1° Grande lumière; les dix groupes d'anges, à savoir : armée de feu des grands Archanges, Puissances, Dominations, Principautés, Pouvoirs, Chérubins, Séraphins, Trônes, Veilleurs en présence de la face de Dieu, et Créatures à six ailes (*Hén. sl.* VIII., sq.), A côté du *Très-Haut* dans la *très haute* partie (jeu de mots sur ᎠᏆᏍ, cf. VII, 17) des cieux, à côté du Seigneur de tous les cieux et de tous les trônes (VIII, 9), des anges innombrables occupent le centre de la lumière (*Asc. Is.* VIII, 25, IX, 6); celui qui conduit Isaïe est en réalité l'un d'eux (*ib.* VI, 13, VII, 8, cf. VII, 2). On trouve au septième ciel, feu étendu, lumière, rosée (comp. matériaux du Temple céleste, dans *Hénoch*), une foule considérable d'anges enfin (*Ap. Abr.* 19). *T. Levi* III, 4 mentionne seulement au septième ciel la présence du Seigneur : pourtant M. Charles (*Test. of the twelve Patriarchs*, p. 33 et 27 rem.).

note comme mal assurée la leçon du verset 5, ἐν τῷ μετ' αὐτῶν. Si *T. Levi* plaçait aussi primitivement les anges au septième ciel, *Hénoch* XIV serait donc le seul texte authentique affirmant que les anges devaient rester en dehors du sanctuaire propre de la divinité (1).

2° Nos auteurs connaissent au septième ciel un séjour des justes : c'est là-haut que se trouve la place réservée à Hénoch (*Hén. sl.* LV 2, LXVII, 2), à Abraham (*Ap. Abr.* 13), à Isaïe (*Asc. Is.* VII, 22). Les vêtements de gloire y sont déjà tout préparés pour remplacer les vêtements de chair des justes, et leurs couronnes sont prêtes (*Asc. Is.* IX, 24) : déjà les justes des premiers temps ont revêtu la doxa et jouissent de la gloire (*ib.* IX, 7). Comp *Bar. syr.* LI, 10.

Après avoir procédé à ce dépouillement et à ce classement des textes, l'on pourra conclure que la doctrine des sept espaces célestes était très généralement admise à la période qui nous occupe : les Apocalypses que nous avons interrogées connaissent sept étages superposés, elles n'en connaissent pas moins de sept. Pourtant les diverses recensions de *T. Levi* II, sq. montrent que l'on a réuni en ce passage deux traditions différentes, l'une qui mentionnait sept cieux, l'autre qui en mentionnait trois seulement : cette dernière tradition, évidemment peu répandue, a cédé devant l'opinion commune, les textes ont été retouchés en conséquence, et à la suite d'une description d'ailleurs terminée des trois cieux, on a repris une courte description des sept, en commençant par le plus élevé. Pour la discussion, nous renvoyons aux notes très précises et concluantes de Charles (*Testaments...*, p. 27) (2). Si la croyance aux trois cieux était plutôt exceptionnelle à ce moment, on peut se demander ce qu'il en était de la croyance à trois grandes divisions célestes, correspondant respectivement au premier, troisième et cinquième ciel : l'*Ascension d'Isaïe* spécialement nous a permis de constater cet état de choses. Au troisième ciel et au-dessous, les habitants du monde suprasensible conservent des relations avec la terre, les étages inférieurs gardent les prototypes des choses d'ici-bas, dans cette

1. Bien remarquer, du reste, qu'*Hénoch* XIV, ne connaît pas les sept cieux, et qu'aussi la doctrine qui place également au septième ciel le trône de Dieu, le séjour des hommes et celui des anges, marque parfois dans ce septième ciel des espaces distincts réservés aux uns et aux autres (Cf. doctr. rabbin, WEBER, *Jüd. Theol.* [2], p. 163. Voir infra).

2. Cf. sur la doctrine des trois cieux, LUEKEN, *Michael*, p. 92. BOUSSET, *Arch. f. relig. Wiss*, IV, 140, etc. — *Bar. gr.* et *IV Esdras* ne viennent pas ici en question.

région enfin sont préparés pour les coupables des prisons et lieux de tortures divers. Au-dessus du cinquième ciel, les chambres sont réservées, aux anges qui occupent le sixième, aux anges et aux justes qui entourent au septième le trône même de Dieu. Quand le Christ descendit s'incarner ici-bas, il fut reconnu des habitants du septième et du sixième ciel; au cinquième, on ne le reconnut pas et on ne l'adora point, on le laissa passer seulement comme un ange semblable de tout point à ceux qui habitaient le même étage; mais au troisième ciel et au-dessous les gardiens de la porte réclamèrent le mot d'ordre.

M. Charles, dans son édition des *Secrets of Enoch* (p. XXX), a consigné assez rapidement les témoignages les plus frappants qu'aient apportés de cette croyance aux sept cieux les littératures des peuples de l'Orient et les écrits des Pères : cette doctrine est d'ailleurs, présentée comme étant *an early Jewish and Christian belief*. Le premier qualificatif *(early Jewish)* mériterait, sans doute, d'être discuté. La forme pluriel (en apparence, duel) du substantif שמים n'indique pas une séparation réelle et actuelle du ciel en diverses parties plus ou moins connues, mais bien une séparation idéale ou une séparation possible dans un tout infini, que dès lors on peut concevoir comme formé de parties innombrables (cf. König, *Hist- Kr. Lehrgeb. d. Heb.* III § 260 a, Ges.-Kautzsch, *Gramm.*[27] § 124 b. etc.). Le pluriel שמים est à rapprocher du pluriel מים, et à expliquer de la même manière : les cieux sont toujours envisagés comme immenses (en assyr. aussi, le plus souvent pluriel, *šamê*, c'est-à-dire *šamê rapšûti* (1), et ceci explique que le synonyme hébraïque du mot « ciel » מרום se trouve, lui aussi, employé à l'occasion au pluriel (cf. *Is.* XXXIII, 16, *Prov.* VIII, 2, *Job* XVI, 19, etc.). — La présence auprès de Dieu de Satan (*Job* I, 16) et des esprits séducteurs (*I Reg.* XXII, 19) ne prouve pas davantage que l'on crût alors à une division réelle des cieux : Dieu et les esprits du mal pouvaient habiter le même ciel, en ses parties diverses, puisque, au dire de nos Apocryphes, Dieu, les justes et les anges résident bien ensemble au même étage; c'est là du moins, semble-t-il, la conception qui est à la base de *I Reg.* XXII, et Adam (*Vita Ad.* 25), Hénoch (*H. sl.* XX, 3), Isaïe (*Asc. Is.* IX, 27), par exemple, aperçurent au même endroit pareil spectacle, *l'Éternel assis sur son trône et toute l'armée céleste se tenant auprès de lui, sur*

1. On sait que l'idéogramme *rapâšu* (DAGAL) est composé des deux signes MAL et AN : ce qui est *vaste* est conçu comme *ayant été fait* pareil au *ciel*.

*la droite et sur la gauche.* — La multiplicité des cieux expliquerait, nous dit-on, les expressions bibliques connues, « le ciel des cieux, les cieux et les cieux des cieux » (*Deut.* X, 14, *I Reg.* VIII 27, *Ps.* CXLVIII, 4, etc.) : ces locutions sont plutôt des pluriels intensifs d'un mot déjà au pluriel (1), et l'on doit porter sur elles le même jugement que sur telle autre formule de la littérature biblique, מים רבים (2) (*Ps.* XVIII, 17, XXIX, 3, LXXVII, 28, etc.). En dernière analyse, rien ne prouve que cette conception d'un monde supérieur divisé en couches superposées ait été adoptée ou connue par les écrivains de l'Ancien Testament, et même par ceux-là qui vécurent après l'exil (3) : cette doctrine, au contraire, est manifeste et générale à l'époque présente, nos Apocalypses mentionnent d'une manière précise les cieux qui sont au nombre de sept.

C'est du côté de Babylone apparemment qu'il faudra chercher l'origine de ces idées, et l'on a eu raison de rappeler les conceptions babyloniennes des sept *tubqâti*, c'est-à-dire probablement des sept zones concentriques qui enveloppent la terre. A dire vrai, nos Apocryphes sont pourtant plus éloignés de ces idées que les livres rabbiniques postérieurs : ceux-ci connaissent dans l'Araboth (ciel suprême) un centre qu'occupe le trône de Dieu, puis des zones distinctes qui forment le district spécial, מחוזא des justes, le district spécial des anges (cf. WEBER, *lc.* p. 163). Nous avons parlé ailleurs des tours babyloniennes à sept étages, et l'on trouvera les références aux sept murailles d'Érech et d'Ecbatane, divers autres détails remarquables encore, dans ZIMMERN, *KAT* [3] 616, JENSEN, *Kosmol.* 232, CHARLES. *Slav. Enoch* XXXIII, etc.

Si cette conception des cieux paraît s'être développée dans le monde babylonien, étant donné l'époque tardive à laquelle on la rencontre manifestement témoignée et généralement acceptée dans le monde juif, il n'est pas impossible qu'elle ait pénétré jusque-là par l'intermédiaire de milieux grecs (4) : deux détails, bien légers, je l'avoue, m'inclinent à le croire. Nos Apocalypses, l'*Ascension d'Isaïe* particulièrement, laissent deviner

1. On dit dans le même sens « tous les cieux » (*Job*, XXXVII, 3, etc.).

2. Les « grandes eaux » désignent, on le sait, les masses d'eau infinies de l'Abîme.

3. Nous ne disons pas, bien entendu, qu'en fait les auteurs de l'Ancien Testament ignorèrent cette doctrine : nous disons que de leur sentiment ou de leurs connaissances sur ce point nous ne savons rien, et que les arguments allégués en la matière ne paraissent pas du tout concluants.

4. Sur les idées grecques en la matière, cf. ZELLER, *Philos. d. Griechen* [4] II. I, 808, III, I [4] 189, etc.

un triple groupement des cieux divers; or, ceci correspond assez bien aux trois parties de l'univers que connaissent les Pythagoriciens, pour ne rien dire de Platon (cf. ZELLER *lc.* 808). De plus, l'*Ascension d'Isaïe* encore nous a indiqué que les trois étages inférieurs du ciel avaient même hauteur sous voûte, à savoir, la distance même de la terre au (premier) ciel (comparer *Is.* LV, 9, *Job.* XI, 8, *Ps.* CIII, 11), mais que le quatrième étage et probablement aussi ceux qui surplombent étaient plus élevés (Voir supra). N'y a-t-il point là quelque arrière-souvenir des spéculations platoniciennes sur les cercles du monde? à partir d'une certaine limite bien déterminée, les cercles concentriques se trouvaient plus éloignés des uns des autres. « Dieu, disait le philosophe, forma sept cercles inégaux dont les uns suivent la progression des doubles, les autres celles des triples » (1). « La progression des doubles est 1, 2, 4, 8; celle des triples 1, 3, 9, 27. La série des sept cercles correspond, par conséquent, à celle des nombres 1 : 2 : 3 : 4 : 8 : 9 : 27 » (RODIER, *Aristote, Tr. de l'âme* II, p. 95) (2).

Dieu habite au ciel un sanctuaire que l'on se représente sous la forme d'un Temple analogue à ceux d'ici-bas, ou sous la forme d'une chambre haute occupant le septième étage du monde supérieur : c'est dans ce lieu sacré qu'est établi son trône, et c'est là que le voyant put se présenter devant sa personne auguste siégeant dans la majesté de son repos. Le trône de Dieu est indescriptible *(thronus inextimabilis)*, écrit le *pseudo-Esdras* (VIII, 20), mais l'on essaie tout de même d'en faire la description. Abraham avait été dans l'épouvante d'apercevoir une masse de feu qui s'avançait vers lui; quand cette masse de feu se fut écartée en s'élevant dans les airs, le Patriarche put distinguer en dessous un trône de feu à côté duquel se tenaient les Mille-yeux, et sous lequel se trouvaient quatre personnages, de feu encore, qui chantaient la gloire de l'Éternel. Ces derniers avaient quatre faces, les faces d'un lion, d'un homme, d'un taureau et d'un aigle; chacun d'eux enfin portait trois paires d'ailes : il ramenait les unes en avant pour se voiler la face, les autres ombra-

1. Ἑπτὰ κύκλους ἀνίσους κατὰ τὴν τοῦ διπλασίου καὶ τριπλασίου διάστασιν ἑκάστην κτλ. *Timée* 36 D.

2. Si, d'après *Asc. Is.*, les trois cieux bas ont une hauteur égale, d'après *Bar. gr.*, ils ont une longueur différente : cette longueur correspond aux chiffres 30, 60, 185, si bien que le voyageur céleste fut obligé au second ciel de doubler sa première étape, et au troisième ciel de tripler la seconde. Il semble donc bien que ces mesures proviennent d'un calcul enfantin basé sur les chiffres 30 et 7, qui sont respectivement les nombres de jours dans le mois et de jours dans la semaine.

geaient ses pieds, les dernières s'attachaient à ses épaules et lui permettaient de prendre son essor (*Ap. Abr.* 18). La *Vita Adam* 25 a connaissance aussi d'un char céleste, pareil aux vents, et se mouvant sur des roues de feu : le Seigneur l'occupe, tandis que des milliers d'anges sont placés sur la droite et sur la gauche. *Baruch syr.* LIX, 3, avait appris, de son côté, que ܕܚܠܘ ܠܫܡܝܐ ܕܙܥܘܥ ܘܙܥܘܥ ܕܐܪܥܐ furent saisis de tremblement, quand les cieux bougèrent de leur place et que Moïse fut admis auprès de Dieu. Toutes ces données sur le char divin, les roues de feu, les animaux mystérieux, sont évidemment empruntées aux célèbres visions d'Ézéchiel, mine inépuisable à la disposition des faiseurs d'Apocalypses ; quant aux six ailes des séraphins, elles sont un emprunt à *Isaïe* VI qui est cité presque textuellement. Au dire d'*Hénoch* (XIV, 18), le trône de Dieu est *un siège élevé, à l'apparence de givre, les roues* (ፍጥጥ : grec τροχός comme dans Dan. VII, 9) *sont comme le soleil qui brille et des faces* (ὠπός, lu par l'éth. ὀπός et par le grec ὄρος) *de Chérubins... Et de la base du siège sortaient des ruisseaux de feu qui flambaient et qu'on ne pouvait pas regarder.* C'est toujours la même représentation d'Ézéchiel, présentée, il est vrai, en raccourci, et, pour autant qu'on peut se fier au texte actuel, avec une confusion possible entre les roues symboliques et les chérubins de la vision : les ruisseaux de feu sont le נהר דינור de *Daniel* VII, 10, donnée qui plus tard sera utilisée d'autre sorte et produira les bases de feu soutenant le trône divin (*Pesikta* 20 a b, cf WEBER *lc.* 165). Pour le moment ce trône a tout l'aspect du givre, nous dit le Voyant : la montagne d'antimoine, sanctuaire terrestre de Dieu, se termine par un trône de saphir, affirme ailleurs le même Patriarche (*Hén.* XVIII, 8, cf. XXV, 3), et *Targum jer.* à l'Exode se représente en la même manière le siège de la divinité. Le détail nous était connu déjà par *Ézéch.* I, 26.

C'est ainsi, sur un trône merveilleux, que repose l'Éternel ! Nos Apocalypses se sont attardé à décrire les alentours du Seigneur, les espaces qui nous séparent de lui, les êtres surnaturels qui sont sous ses ordres, même le sanctuaire retiré qu'il habite ou le trône qu'il occupe : mais, si éloigné du monde qu'il soit, les voyageurs célestes ont pénétré pourtant jusqu'à lui, puisqu'ils ont entendu ses leçons. Après avoir parlé si longuement de la maison, n'auront-ils donc rien à dire du maître de céans ? Ici l'on hésite : toute parole inconsidérée sur l'Éternel n'est-elle pas offensante pour lui ? On sent toute la témérité de qui essaie-

rait des formules humaines pour s'exprimer sur l'Inconnaissable, qui emploierait dans sa description des images vulgaires, empruntées à la terre, par conséquent imparfaites de soi et rabaissant nécessairement la dignité du Très-Haut; on se souvient évidemment du sacrilège qu'il y aurait à modeler, fût-ce en or même ou en argent, une représentation de Iahvé, et on se refuse dans la mesure du possible à représenter le Seigneur, quitte à user visiblement de précautions dans l'emploi même des termes ou des formules prophétiques, si l'on est tenu pourtant à une tâche littéraire aussi ingrate. La gloire de Dieu est incompréhensible *(gloria incomprehensibilis)*, écrit *Esdras* (VIII, 20), et *Isaïe,* le Prophète privilégié qui *vit la Grande Gloire en tenant ouverts les yeux de son esprit,* ajoute aussitôt que cette vue fut incomplète, bien affaiblie, en un mot qu'il *ne put pas voir et que ni l'ange qui était avec lui ni tous les anges qu'il avait aperçus dans l'adoration du Seigneur* n'étaient capables eux-mêmes de semblable vision. (*Asc. Is.* IX, 3). Le texte de notre Apocalypse est ici tout embarrassé, et, malgré la teneur du vers. 39, les deux versions slave et latine[2] résolvent la difficulté en disant franchement qu'Isaïe ne vit point du tout le Seigneur (cf. édit. de Charles, note p. 68). Du reste, l'opinion se répand de plus en plus que le Prophète fut scié et mis à mort comme blasphémateur, parce qu'il affirmait avoir vu Dieu, tout mortel qu'il fût (Is. VI), alors que Moïse savait bien, puisqu'il l'avait appris de Dieu même (cf. *Exod.* XXXIII, 20), qu'un homme est incapable de voir la divinité et de vivre (cf. *Asc. Is.* III, 8, etc., ORIGÈNE, *in Is.* I, 5, etc.).

Quand Hénoch approcha de la seconde maison où habitait le Seigneur, *la Grande Gloire reposait sur son trône, son vêtement brillait plus que le soleil et l'emportait en blancheur sur toute neige... Le feu flambait tout à l'entour, et un grand feu se dressait devant lui, de telle sorte que personne ne pouvait avancer trop près.* On nous prévient, du reste, qu'Hénoch, les êtres de chair, les anges même sont incapables de regarder la face de Dieu : étant donné toute la description, on se représentait donc la face divine comme brillante à aveugler, déconcertant les yeux même qui fixent habituellement la flamme, les murs en pierres de grêle ou les langues de feu (1). Cette conclusion est légitimée par un passage plus explicite d'*Hén. sl.*, dont l'au-

1. Comp. *Jub.* I, 3 : sur le Sinaï, la majesté de Dieu est comme *un feu qui flambe* (Voir *Exode*).

teur s'est départi momentanément de la réserve habituelle à tous (XXXIX, 3). « La face du Seigneur était comme du fer chauffé au feu : quand on l'en retire, il projette des étincelles et brûle... Les yeux du Seigneur brillaient comme un rayon de soleil et terrifiaient les yeux humains... La droite du Seigneur remplissait les cieux... J'ai vu la forme incommensurable et sans égale du Seigneur : pour lui, il n'y avait pas de fin... J'ai entendu les paroles du Seigneur, comme un tonnerre assourdissant avec une agitation continuelle des nuages. » La lumière, le feu, voilà donc ce qu'on aperçoit dans le lieu où se trouve le Seigneur, et ce qu'on décrit : quant à la personne divine même, elle ne tombe pas sous les sens. « Celui que tu vois venir à nous..., c'est l'Éternel : lui-même pourtant, tu ne le vois pas » (1) (*Ap. Abr.* 16). Dès lors, quoi d'étonnant qu'Abraham ait relevé dans sa prière une série d'invocations à la majesté éblouissante et incompréhensible de Dieu! « O Toi, qui brilles par toi-même, Être de feu..., Plus brillant que le feu, Plein de lumière, Toi dont la voix semble le tonnerre, dont le regard est comme l'éclair, Être aux mille yeux...! » (*Ap. Abr.* 17). C'est la même représentation qui nous montre ailleurs le Vieillard céleste aux vêtements de lumière et aux cheveux blancs comme laine (*Hén.* XLVI, 1, LX, 2, LXXI, 10) : ici pourtant l'on s'est référé au passage connu de Daniel, car, à côté du Seigneur, il doit être question de l'autre personnage qui est semblable à un fils d'homme (*Dan.* VIII, 13). En revanche, le Seigneur lui-même n'est jamais tout à fait représenté comme un homme, on évite les anthropomorphismes formels, les images trop choquantes : à Ézéchiel on aura emprunté les parties diverses de sa mise en scène grandiose, mais on prendra soin de laisser de côté telle phrase du Prophète qui pourrait être d'un effet fâcheux (*Ez.* I, 27).

Nos auteurs d'Apocalypses s'étaient donc mis tout spéciale-

1. On pourrait croire à une description de Dieu dans *Ap. Abr.* 12. Il est question d'un personnage qui se présente *sous forme corporelle : ses pieds sont de saphir, le feu de son regard comme chrysolithe, la chevelure de sa tête comme neige, le turban de sa tête semble l'arc-en-ciel, sa robe paraît de pourpre, et il tient un sceptre en sa droite.* Ce majestueux personnage s'appelle Jaoel (*Ap. Abr.* 10), nom qui de soi paraît bien réservé à Dieu même (יהואל), et nom que l'on donne en réalité au Seigneur comme un digne complément du Trisagion (*Ap. Abr.* 17 : El, El, El, Jaoel !). En réalité, comme Bonwetsch l'a très bien vu dans son édition (p. 55), Jaoel n'est point à identifier avec Dieu : il est plutôt sous la dépendance de Dieu qui l'envoie en mission spéciale (*Ap. Abr.* 10), et lui-même, à son retour, se prosterne et prie devant le trône de la divinité (*Ap. Abr.* 17).

ment à l'école du Prophète de l'exil, et, bien qu'agissant avec circonspection, avaient pris ses couleurs les plus vives pour peindre, parfois avec un certain talent, il faut le reconnaître, plus souvent encore avec le caprice de l'élève qui n'aboutira qu'au gâchis, le séjour mystérieux, le trône sans pareil, voire même les dehors — ceux qui peuvent s'apercevoir — de la divinité : on comprendra maintenant que la Mischna désigne par une allusion à Ézéchiel les doctrines ou les représentations qui se fondaient ainsi sur ses dires. Dans *Chag.* II, 1 (SURENH. II, 416), les enseignements sur la מרכבה sont mis en parallèle avec les enseignements sur מעשה בראשית, et l'on devine assez tout le charme du mystère qui devait s'attacher aux uns comme aux autres, aux études sur la création en sept jours (1) et aux recherches sur les habitations ou le sanctuaire céleste de Dieu. L'on entrevoit à tous ces mille détails où se complaisent nos Apocryphes quelle satisfaction y trouvaient les âmes simples et avides de merveilles, flattées par toute description fantastique de l'inconnu; mais l'on entend aussi suffisamment quels motifs religieux tenaient au delà de quelque limite dans une certaine réserve les esprits plus cultivés, positifs parce que étroits et tout desséchés par les discussions de casuistique ou de légalisme, dédaigneux évidemment de ce qui n'était qu'imagination pure et parant aux dangers qui pouvaient résulter d'une trop grande facilité de représentation. Dans la Mischna, c'est même plus que de la réserve, et la réaction est manifeste. On doit considérer de même manière les haftaroth d'Ézéchiel concernant la מרכבה et les récits peu édifiants de la Bible sur l'inceste de Ruben ou l'aventure de Tamar, et l'on usera de précautions, si même on ne supprime pas complètement la lecture de ces textes au service de la synagogue (*Megill.* IV, 10, SUR. II, 402).

Ces questions, du reste, ne seront à discuter qu'en petit comité, entre gens choisis et d'opinion prudente. « On ne traitera pas de l'inceste avec trois personnes, ni de l'œuvre de *Bereshit* avec deux, ni de la *Merkabah* avec une, à moins que celle-ci ne soit sage et sachant comprendre la doctrine » (2) (*Chag. lc.*). Maintenant on nous renseignera, avec discrétion, d'ailleurs, sur les savants qui se signalent dans l'étude de ces questions

1. Sur la création en sept jours d'après les Apocryphes, nous renvoyons à notre article dans *Rev. des Sc. phil. et théol.* t. II (1908) p. 277.

2. אין דורשין בעריות בשלשה ולא במעשה בראשית בשנים ולא במרכבה ביחיד אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו (*Chag.* II, 1.)

réservées : Jochanan ben Zakkai, Josué b. Hananija, d'autres encore parmi les Tannaïtes cultivèrent ainsi ce champ spécial des sciences sacrées (1). Les enseignements sur la personnalité divine, le milieu qu'elle habite et les séjours divins, les explications sur Ézéchiel et la מרכבה , tout cela tendit de plus en plus à devenir doctrine ésotérique dans le monde juif.

Angers. Léon Gry.

1. Cf. Bacher, *Agada der Tannaiten* ² I, 39, Bousset, *Rel. d. Judenth* ² 408.

# Note

## Pascal avant de mourir s'est-il rétracté ?

Des documents inédits publiés par M. Jovy dans son dernier livre (1), démontreraient que Pascal, avant de mourir, se serait séparé des Jansénistes; il aurait rétracté ses erreurs sur la grâce, il aurait fait acte de soumission à l'autorité pontificale (2). Dans ses *Mémoires*, en effet, M. Beurrier, curé de Saint-Étienne du Mont, qui visita fréquemment Pascal dans les dernières semaines de sa vie, déclare tenir de la bouche même de son pénitent : « qu'il y avait deux ans qu'il avait fait une retraite spirituelle et une confession générale fort exacte... qu'on l'avait voulu engager dans ces disputes, mais que depuis deux ans il s'en était retiré prudemment, vu la grande difficulté de ces questions si difficiles de la grâce ... qu'il se tenait au sentiment de l'Église touchant ces grandes questions, et qu'il voulait avoir une parfaite soumission au vicaire de Jésus-Christ qui est le Souverain Pontife ».

Pascal s'est-il donc rétracté? Ce fait est-il certain? La question est-elle définitivement résolue par la découverte des Mémoires de M. Beurrier? C'est un problème que nous allons examiner aussi brièvement que possible. Disons tout de suite que le témoignage du curé de Saint-Étienne du Mont ne nous semble pas revêtu d'une autorité décisive. Il est sujet à caution. Quelques documents, quelques faits, quelques considérations l'infirment.

Notons tout d'abord, car ces remarques ont leur importance, que les témoignages de M. Beurrier s'accordent difficilement avec la chronologie. Pascal aurait dit : « qu'il y avait *deux ans* qu'il avait fait une retraite spirituelle et une confession générale fort exacte, en suite de laquelle il avait entièrement changé de vie et pris la résolution de fuir toutes les compagnies pour ne plus

1. *Pascal inédit*, II. Chez l'auteur, Vitry-le-François.

2. *Le Correspondant*, 10 septembre 1910. *Le secret de Port-Royal*, par H. Brémond. L'auteur loue avec raison l'érudition de M. Jovy. Nous partageons cette admiration en nous permettant d'insister sur l'intuition, « le flair », avec lequel M. Jovy a posé à propos de Pascal la plus grave des questions, celle dont dépend toute l'interprétation des *Pensées*.

songer qu'à son salut et à combattre fortement les impies et les athées... ». Mais il y avait bien plus de deux ans que Pascal avait pris la résolution de fuir toutes les compagnies (1) pour ne plus songer qu'à son salut, et quant à combattre fortement les impies et les athées, il y travaillait en écrivant les *Pensées* depuis cinq ans. Pascal aurait dit encore : « qu'on l'avait voulu engager dans ces discussions, mais que depuis *deux ans* il s'en était retiré prudemment, vu la grande difficulté de ces questions si difficiles de la grâce..., qu'il se tenait au sentiment de l'Église, et qu'il voulait avoir une parfaite soumission au vicaire de Jésus-Christ qui est le Souverain Pontife ». Or, *dix mois* seulement avant sa mort, Pascal s'occupait encore des discussions sur la grâce, il s'opposait à la signature du Formulaire, à la soumission au Souverain Pontife, il reprochait à Arnauld et à Nicole d'abandonner Jansénius et la grâce efficace, il s'évanouissait de douleur en les accusant de trahir la cause de Port-Royal, il se montrait, en un mot, plus janséniste que les jansénistes eux-mêmes.

Enfin, c'est quelque temps seulement avant de mourir, si du moins Marguerite Périer ne se trompe pas, que Pascal prononçait ces paroles si connues (2) :

1° On me demande si je ne me repens pas d'avoir fait les Provinciales. Je réponds que, bien loin de m'en repentir, si j'avais à les faire présentement, je les ferais encore plus fortes.

2° On me demande pourquoi j'ai nommé les noms des auteurs où j'ai pris toutes les propositions abominables que j'y ai citées. — Je réponds que si j'étais dans une ville où il y eût douze fontaines, et que je susse certainement qu'il y en a une qui est empoisonnée, je serais obligé d'avertir tout le monde de n'aller point puiser de l'eau à cette fontaine; et, comme on pourrait croire que c'est une pure imagination de ma part, je serais obligé de nommer celui qui l'a empoisonnée plutôt que d'exposer toute une ville à s'empoisonner.

3° On me demande pourquoi j'ai employé un style agréable, railleur et divertissant. — Je réponds que, si j'avais écrit d'un style dogmatique, il n'y aurait eu que les savants qui l'auraient lu, et ceux-là n'en avaient pas besoin, en sachant autant que moi là-dessus;

1. Pascal ne s'était pas depuis deux ans absolument retiré des compagnies. L'invention ou l'institution des *carrosses à cinq sols* eut lieu en mars 1661, un an et demi avant sa mort.

2. Les paroles de Pascal que nous citons sont précédées de cette note de Marguerite Périer : « Récit de ce que j'ai ouï dire par M. Pascal, mon oncle, non pas à moi, mais à des personnes de ses amis, en ma présence. J'avais alors 16 ans et demi. » Or Marg. Périer est née en avril 1646. (Cf. MICHAUT, *Pensées*, n° 1.001.)

ainsi, j'ai cru qu'il fallait écrire d'une manière propre à faire lire mes lettres par les femmes et les gens du monde, afin qu'ils connussent le danger de toutes ces maximes et de toutes ces propositions, qui se répandaient alors partout, et auxquelles on se laissait facilement persuader.

4° On me demande si j'ai lu moi-même tous les livres que je cite. — Je réponds que non : certainement, il aurait fallu que j'eusse passé ma vie à lire de très mauvais livres; mais j'ai lu deux fois Escobar tout entier..., etc...

Pascal, deux ans avant sa mort, ne s'était donc pas retiré de toutes *ces disputes sur la grâce où on avait voulu l'engager*, et le curé de Saint-Étienne a sans doute mal entendu ce que lui disait son pénitent. Il n'est donc pas étrange que Mme Périer, qui avait soigné fidèlement son frère dans sa dernière maladie, Domat, le confident à qui Pascal avait confié des papiers secrets, tout Port-Royal enfin, n'aient cessé de protester hautement contre la prétendue rétractation de Pascal. Or, M. Beurrier non seulement ne répondit pas à ces protestations, mais de plus dans des lettres et une déclaration écrites aux jansénistes, il fit des concessions, il reconnut son erreur.

« Mon frère, dit Mme Périer, ne s'est jamais rétracté et n'a jamais eu besoin de le faire, n'ayant eu toute sa vie que des sentiments très purs et très catholiques; et la déclaration sur laquelle on a fondé cette calomnie ne dit pas un mot de rétractation. *J'en ai une copie authentique qui m'a été envoyée par feu M. l'archevêque de Paris, et celui qui a donné cette déclaration a eu bien du déplaisir de l'abus qu'on en a fait. Il a reconnu lui-même qu'il s'était trompé, ayant pris les paroles de mon frère dans un sens contraire à celui qu'elles avaient.*

» Ce sont les propres termes qu'il emploie dans les lettres qu'il m'a fait l'honneur de m'écrire sur ce sujet » (1).

Et sans doute, on doit suspecter Port-Royal de partialité, mais il est permis de penser aussi que le curé de Saint-Étienne du Mont était naturellement enclin à exagérer l'orthodoxie de Pascal. Le prêtre au chevet d'un moribond pousse d'ordinaire la tolérance jusqu'aux extrêmes limites, il interprète dans le sens le plus favorable les professions de foi du malade. D'ailleurs il est à remarquer que le curé de Saint-Étienne du Mont se trouvait dans une situation perplexe. L'archevêque de Paris, Mgr Hardouin de Péréfixe, lui demandait compte de sa conduite, d'autre part Port-

1. Faugère, *Marguerite Périer*. Lettres, opuscules et mémoires, p. 113. Ce texte est cité par M. Jovy.

Royal lui reprochait d'attribuer aux paroles de Pascal un sens qu'elles n'avaient point. Le curé de Saint-Étienne dans ces conjonctures s'efforça de donner satisfaction aux jansénistes. Il leur écrivit quelques lettres et leur signa une déclaration. De ce fait que Port-Royal ne publia pas ces écrits intégralement, on en a conclu qu'ils étaient suspects et sans doute fort vagues. Cette conclusion n'est pas légitime. La lettre suivante démontre que Port-Royal se proposait de faire paraître ces documents après la mort du curé de Saint-Étienne. Louis et Blaise Périer écrivent à Mme Périer, leur mère, au sujet de l'impression de la vie de Pascal qu'elle avait composée :

« Il y avait déjà quelque temps que nous avions parlé de la *Vie* à ces messieurs, mais à chacun d'eux séparément... Depuis ce temps-là, s'étant trouvés tous ensemble chez M. du Bois, ils examinèrent fort cette affaire et conclurent à ne point imprimer pour plusieurs raisons que MM. de Roannez et Nicole nous ont rapportées. Ils convinrent tous qu'il ne fallait pas imprimer la *Vie* sans y mettre l'article que nous avons dessein d'y ajouter et qu'ils ont trouvé fort bien; mais ils croient que cela même doit être une raison pour ne la pas faire paraître présentement, et dans l'état où sont les choses, parce que, quoique l'on ne parle pas ouvertement de cette affaire, cela signifierait néanmoins dans l'esprit de tout le monde, que l'on soutient que M. Pascal ne s'est point rétracté du jansénisme, *ce qui serait faire une profession qui, à leur avis, ne serait bien reçue en ce temps-ci, et ce qui pourrait même attirer la suppression du livre* (1). Mais, comme les choses pourront être un jour en état que tous ces inconvénients-là ne subsisteront plus, ils croient qu'il serait bon de travailler dès à cette heure à la *Vie* pour la mettre en l'état que l'on voudrait qu'elle parût. Et pour la déclaration de M. de Saint-Étienne, on n'en parlerait plus de la manière qu'on avait projeté, parce que apparemment ce ne sera plus du vivant de M. le curé de Saint-Étienne; mais on y pourrait mettre les choses plus au long, en insérant même les lettres que nous avons de lui sur ce sujet; et faisant mention de ce qui en a été imprimé du vivant même de ce monsieur. M. de Roannez serait même d'avis que dès à présent, sans perdre de temps, l'on dressât un acte par-devant notaire, par lequel serait déclaré le véritable sujet de la dispute entre mon oncle et ces messieurs, qu'il signerait lui, M. Arnauld et M. de Sainte-Marthe, et dont on pourrait se servir en temps et lieu, comme on le jugerait à propos... »

Si la déclaration du curé de Saint-Étienne et ses lettres n'a-

1. FAUGÈRE. *Pensées, fragments et lettres de Blaise Pascal*, t. I, JOVY, *op. cit.*, p. 463. Les jansénistes avaient donc des ennemis si puissants qu'ils n'auraient pas pu faire paraître les *Pensées*, s'ils avaient soutenu en même temps que Pascal ne s'était pas rétracté. Notons aussi qu'à cette époque, Port-Royal jouissait d'une paix relative et tenait à ne point réveiller une persécution redoutable.

vaient pas témoigné de la mort janséniste de Pascal, si elles n'avaient pas déclaré qu'il avait persévéré jusqu'aux derniers moments dans les sentiments où il avait vécu, Port-Royal n'aurait pas eu l'intention de publier ces écrits. S'ils ne furent pas tous publiés du vivant de M. Beurrier, ce fut peut-être pour le ménager. Celui-ci s'était montré « honnête homme ». Il avait obligé les jansénistes en absolvant Pascal, en délivrant pour ainsi dire, à un des chefs du parti janséniste, un brevet d'orthodoxie, en leur écrivant des lettres et une déclaration qui démentaient la prétendue rétraction de l'auteur des *Provinciales*. D'ailleurs, et même après la mort du curé de Saint-Étienne du Mont, les jansénistes avaient des raisons graves de ne pas publier ces documents. Ils avaient tout intérêt à garder le plus profond silence sur des querelles intimes qui auraient réjoui leurs ennemis, et qui auraient produit sur le public et les fidèles même de Port-Royal une impression déplorable.

Que s'était-il donc passé? Quel était le véritable objet de ces « disputes » au sujet desquelles on accusait M. Beurrier de méprise? — Il n'était pas question du débat entre les jansénistes et les jésuites, il s'agissait de discussions entre jansénistes et jansénistes. Pascal, ainsi que nous l'avons rappelé, accusait Arnauld et Nicole de faiblir, de transiger avec leur conscience, de compromettre Jansénius et la doctrine de la grâce efficace.

« *M. Pascal soutenait toujours qu'*il ne fallait point laisser de doutes et rien d'équivoque dans ce qui regarde la foi, comme paraissait être la condamnation du sens de Jansénius; et qu'il fallait lever ce doute, surtout pour les personnes ignorantes dont le nombre est plus grand que celui des personnes savantes; et qu'il fallait absolument excepter le sens de la grâce efficace par elle-même.

» *M. Arnauld disait : « Si on fait cela, ils condamneront la grâce efficace »*. M. Pascal répondait : « Ils y regarderont à trois fois avant que de la condamner; et enfin, s'ils la condamnent, ce sera leur faute et non pas celle de ceux qui l'auront soutenue... » (1).

La discussion s'envenima. Pascal dans un *Écrit sur la signature* du Formulaire, reprochait à Nicole et à Arnauld de prendre « une voie moyenne, qui est abominable devant Dieu, méprisable devant les hommes et inutile à ceux qu'on veut perdre personnellement ». Nicole riposta. Une polémique s'ensuivit. Excité par ses partisans et collaborateurs, Pascal se mit à composer des lettres, des sortes de Provinciales. Mais des amis communs

1. Michaut, *Les Pensées de Pascal*, 1.002; Jovy, *op. cit.*, p. 145.

s'interposèrent. Pascal cessa d'écrire, il se retira de la lutte, il visita moins fréquemment Arnauld et Nicole. C'est à ces luttes intimes que Pascal faisait sans doute allusion dans ses déclarations au curé de Saint-Étienne du Mont, lorsqu'il disait : « qu'on l'avait voulu engager dans ces disputes », mais « qu'il s'en était retiré prudemment », « qu'il avait pris la résolution de fuir toutes les compagnies pour ne plus songer qu'à son salut et à combattre fortement les impies et les athées... ». Et c'est ce que M. Beurrier, peu au courant de ces « disputes » de Port-Royal ne saisit pas très bien.

Résumons en terminant et pour la mieux saisir la situation respective du Curé de Saint-Étienne du Mont et de Port-Royal. M. Beurrier ne tenait pas à déclarer hautement et publiquement que Pascal ne s'était pas rétracté. Il aurait été blâmé par son évêque et accusé par les ennemis des jansénistes d'avoir absous un hérétique. Il ne pouvait non plus affirmer que Pascal s'était formellement rétracté, les jansénistes lui avaient prouvé qu'il s'était trompé. Il se défendit de son mieux, il satisfit Port-Royal par des témoignages écrits et dans ses déclarations à son Évêque et ses *Mémoires* il se disculpa en citant tant bien que mal les paroles de Pascal. — Les Jansénistes de leur côté ne publièrent pas les lettres du curé de Saint-Étienne, parce qu'ils ne tenaient nullement à réveiller la persécution et à s'expliquer publiquement sur « les disputes » auxquelles Pascal avait fait allusion dans ses dernières paroles. Il eût fallu pour cela révéler au grand jour des querelles de famille qu'on avait le plus grand intérêt à cacher.

C'est pour ces raisons que les Jansénistes de Port-Royal ne voulaient pas *parler de la déclaration de M. de Saint-Étienne de son vivant*, et que M. de Roannez « était même d'avis que dès à présent, sans perdre de temps, l'on dressât un acte par devant notaire, par lequel serait déclaré le véritable sujet de la dispute entre (Pascal) et ces messieurs, qu'il signerait, lui, M. Arnauld, et M. de Sainte-Marthe, et dont on pourrait se servir en temps et lieu, comme on le jugerait à propos ».

Assurément nous ne devons pas suspecter l'honnêteté du Curé de Saint-Étienne du Mont, mais nous sommes cependant contraints de reconnaître un peu de fluctuation dans sa conduite (1). Si Pas-

1. Voici ce qu'il écrit dans une de ses lettres à Mme Périer : « Ayant appris de M. Périer que vous étiez fort touchée de l'abus qu'on a fait d'une déclaration que feu Mgr l'Archevêque avait tirée de moi sur le sujet de feu Monsieur

cal s'était formellement et incontestablement rétracté, ne l'aurait-il pas dit franchement et publiquement, aurait-il transigé avec Port-Royal? D'ailleurs, nous ne devons pas non plus taxer les jansénistes d'imposture. Mme Périer, Marguerite, Louis et Blaise Périer, M. du Bois, M. de Roannez, Nicole, le grand Arnauld que Boileau estimait tant, affirmaient que Pascal ne s'était pas rétracté, que le curé de Saint-Étienne du Mont s'était trompé, qu'il avait reconnu lui-même par écrit son erreur. Les *Mémoires* de M. Beurrier ne sont pas une raison suffisante pour récuser ce témoignage unanime et constant.

Nous n'avons pas l'intention de pousser plus avant une discussion aride et déjà longue (1); aussi bien, croyons-nous avoir suffisamment prouvé ce que nous avancions au début de cette étude : qu'il n'est nullement certain que Pascal, sur son lit de mort, a abjuré le jansénisme.

Jérusalem. H. PETITOT, O. P.

---

votre frère et que vous seriez bien aise de savoir au vrai ce qu'il m'avait dit dans sa dernière maladie qui avait donné lieu à l'explication de sa pensée telle que je l'ai donnée alors, il est vrai, Madame, que, quand j'en parlai à M. de Paris, je crus de très bonne foi qu'il m'avait fait entendre ce que j'ai mis dans ma déclaration, ayant pris en ce sens ce qu'il m'avait dit dans une conversation particulière, qu'il avait eu quelque différend avec ces Messieurs sur le sujet des matières du temps et qu'il n'était pas entièrement de leur sentiment. Mais sur ce que j'ai appris des dispositions de Monsieur votre frère par ceux qui l'ont connu très particulièrement et par quelques écrits du sujet de la dispute qu'il avait eue quelque temps avant sa mort, j'ai bien reconnu que ces paroles pouvaient avoir un autre sens que celui que je leur avais donné (comme aussi je crois qu'elles l'avaient) puisque le sujet de leur contestation était tout différent de celui que je m'étais imaginé ». Cf. JOVY, *op. cit.*, p. 454.

1. Nous examinerons ailleurs plus longuement cette question et nous espérons arriver à une solution plus affirmative.

# Bulletin d'histoire de la Philosophie

## I

### MANUELS ET OUVRAGES GÉNÉRAUX.

Le Dr Max Frischeisen-Köhler publie une neuvième édition, remaniée et mise au point des derniers travaux scientifiques, de l'*Abriss der Geschichte der Philosophie* de E. J. Deter (1), dont la première édition est de 1872. Ce manuel, destiné aux étudiants, s'efforce de donner un exposé aussi concis et aussi clair que possible des principaux systèmes.

Le premier volume de la collection *Synthesis* dont les monographies doivent former une histoire complète des concepts philosophiques, est consacré au concept de Science (2). Faite avec beaucoup de méthode et de précision, une étude de ce genre, même très résumée, serait du plus haut intérêt. Pourquoi M. J. Baumann s'est-il contenté de refaire un manuel beaucoup trop général et sans grande originalité?

La *Geschichte des Monismus* de Rudolf Eisler (3), l'auteur du *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, est une revue brève, mais assez complète et instructive, des formes diverses revêtues par le Monisme. Elles sont nombreuses, et l'auteur différencie avec soin les principales, sans sortir cependant d'une classification un peu large qui rapproche, par exemple, Fouillée, Lachelier et Bergson. L'ensemble, en ce qui concerne surtout la philosophie moderne, forme un répertoire très utile à consulter.

M. Ch. Huit, qui donnait il y a quelques années dans la *Revue de Philosophie* deux articles sur l'histoire comparée des notions d'*infini* et de *parfait* (4), les complète aujourd'hui par l'étude de la notion d'absolu (5). Comme précédemment, son travail s'étend des premiers débuts de la spéculation grecque jusqu'à la fin du XIXe siècle en passant très rapidement sur le moyen-âge. Présenter « un résumé fidèle et autant que possible impartial des textes les plus décisifs », tel est le dessein de l'auteur, désireux de se préparer par là à prendre rang « parmi les combattants » qui veulent empêcher le triomphe des adversaires de l'absolu.

---

1. E. J. Deter. *Abriss der Geschichte der Philosophie*, neunte neu bearbeitete Auflage von Dr. M. Frischeisen-Köhler. Berlin, Weber, 1910 ; in-8°, IV-178 pp.

2. J. Baumann. *Der Wissensbegriff (Synthesis Sammlung)*. Heidelberg, Winter, 1908 : in-12, VIII-231 pp.

3. R. Eisler. *Geschichte des Monismus*. Leipzig, Kroner, 1910 ; in-8°, VIII-204 pp.

4. *Rev. de Phil.* t. V, 1904, p. 738 ; t. VI, 1905, p. 44.

5. Ch. Huit. *L'Absolu. Étude historique*, dans *Rev. de Phil.* 10e année, 1910, mars, p. 262 ; avril, p. 347 ; mai, p. 467 ; juillet, p. 20.

II

# PHILOSOPHIE GRECQUE.

## I. — Monographie de doctrine.

L'histoire d'une notion ou d'un problème est parfois obscurcie par la difficulté de s'entendre sur la définition générale qu'il est nécessaire cependant de lui assigner si l'on veut orienter les recherches. Ce n'est pas le fait, semble-il, du problème de la Substance. Sans hésitation sérieuse, l'on peut convenir avec M. B. Bauch (1) de désigner par ce terme l'élément stable qui demeure en toute variation, en tout changement des phénomènes. En faire l'historique sera donc rechercher pour quelles raisons et de quelles manières cet élément fut conçu par les philosophes. C'est à quoi s'efforce l'auteur, pour la période qui s'étend de Thalès à Aristote, en hégélien modéré de l'école de Kuno Fischer et de Windelband.

Dès leurs premiers essais d'explication rationnelle de la nature les philosophes grecs font appel, implicitement et bien qu'ils ne sortent pas de l'intuition sensible, au concept de substance. L'eau de Thalès est bien le principe un qui permet et explique l'évolution du κόσμος. Les choses en viennent et y retournent; tandis qu'elles se transforment et passent, l'eau, en quelque sorte, demeure. L'ἄπειρον d'Anaximandre est inengendré et impérissable, et c'est précisément pour soutenir ce mouvement éternel qu'il est infini. Distinct de toute matière déterminée, il est en dehors du monde, « métacosmique », et malgré tout immanent puisque fondement et principe universel. L'air d'Anaximène, qu'il ne faut pas sans doute identifier avec l'atmosphère sensible (2), paraît être une synthèse de l'élément matériel et de l'ἄπειρον, destinée à unir tant bien que mal la fonction métaphysique et le rôle actif du principe dans l'ordre sensible. Plus importante encore, malgré les apparences, est la contribution d'Héraclite au progrès de la notion de substance. En affirmant que rien n'est stable, que rien n'existe, hormis le devenir lui-même et le feu-logos qui le domine et en fait l'unité, il met en lumière l'opposition de l'être et du devenir, et prépare au moins la solution de l'antinomie par sa distinction si fortement accusée de la connaissance individuelle et de la raison. Ce dernier point lui est commun avec Parménide dont il va sans dire que l'Être immobile, objet nécessaire de la Pensée et identique avec elle, incapable aussi de plus et de moins, a tous les caractères de la substance, malgré son isolement absolu de tout changement. Parménide a le mérite d'attribuer à l'Être même, et explicitement, les propriétés que ses prédécesseurs, avec plus ou moins de clarté et de

1. Br. Bauch. *Das Substanzproblem in der griechischen Philosophie bis zur Blüezeit.* Heidelberg, Winter, 1910 ; in-8°, XI-265 pp.

2. De même, pour l'auteur, sont immatériels le feu-logos d'Héraclite (p. 31, note et l'Être de Parménide (p. 46 3).

précision, reconnaissaient au principe du changement. Avec Empédocle commence à se former une conception proprement scientifique de la nature. Ce n'est plus le pur concept de l'Être, ni une seule ou plusieurs matières qui suffisent à expliquer le monde, mais l'union et l'utilisation de ces divers principes; l'unité de l'Être est maintenue dans le multiple par une force active qui unit ou divise les éléments suivant un rapport constant. Cette constance quantitative de la substance est nettement exprimée par Anaxagore qui perfectionne les vues d'Empédocle par sa division à l'infini d'une matière homogène et par l'introduction du νοῦς. Quelles que soient les relations exactes de ce νοῦς avec la matière, il est la première substance rationnelle dont aient parlé les philosophes et, dans son opposition avec le monde, la première expression du dualisme. Les atomistes, au contraire, reviennent au monisme et réussissent à établir un mécanisme strict qui donne toute sa valeur au principe ancien de l'immutabilité de l'Être : du néant rien ne peut venir ni quelque chose retourner au néant, et fonde l'unité de la matière et de la force sur une analyse rationnelle de la substance.

Après un chapitre assez bref sur les Pythagoriciens, l'auteur termine la première période de cette histoire de la notion de substance en dégageant du Subjectivisme des Sophistes les germes des progrès ultérieurs. Puis il passe au « Système de l'Idéalisme ». Ce nom seul est révélateur de l'interprétation donnée du platonisme par M. Bauch : à la suite de Lotze, Windelband, Natorp, il rejette la substantialité des Idées dont il fait des principes d'ordre, organisant la matière à l'image de l'Idée suprême, le Bien, identique à la Raison et à la divinité et dont elles sont inséparables. M. B. insiste cependant beaucoup sur la valeur métaphysique des Idées et sur ce fait que Platon s'y voit conduit par la nécessité de donner à la connaissance un objet fixe et immuable. Il reprend d'ailleurs, en bien des détails, les opinions de Natorp ou de Windelband. Bref, la haute valeur du platonisme au point de vue du problème de la Substance est d'avoir posé la question, encore vivante aujourd'hui, de la possibilité pour la Raison d'introduire la permanence dans le devenir. Lui-même en essayant d'y répondre n'a pas échappé au dualisme.

Aristote, si proche évidemment de Platon ainsi compris, n'y parvient pas davantage; il s'éloignerait plutôt de la solution par ses distinctions entre la Substance première et la Substance seconde, la Matière et la Forme. Dans sa manière d'envisager le problème de la Substance, conclut l'auteur, le Stagirite n'a pas dépassé en profondeur le génie de son maître.

## II. — Monographies d'auteurs.

**Pré-Socratiques.** — A signaler d'abord trois petits volumes de vulgarisation, l'un italien, l'autre allemand, le troisième anglais. Les *Lirici Greci* de M. G. Fraccaroli (1) relèvent plus, il est vrai, de la

1. G Fraccaroli. *Lirici Greci* (tradotti da). Turin, Fratelli Bocca, 1910 ; in-12 XI-298 pp.

littérature que de la philosophie. On y trouve cependant une traduction des fragments de Xénophane. Les *Vorsokratiker* de M. W. NESTLE (1) offrent une traduction, grandement facilitée par le travail de Diels, et précédée d'une introduction assez étendue et de lecture agréable, mais inférieure, je crois, au résumé clair et spirituel de M. A. W. BENN (2).

Dans l'*Archiv für Religionswissenschaft*, un article de M. O. GILBERT (3), précise en quel sens il faut parler du panthéisme des présocratiques et montre le lien étroit qui les rattache à la religion populaire. De nature divine est le principe substantiel qu'ils posent à la source de l'évolution cosmique. Personnalité vivante qui contient en elle toute l'énergie du monde, ce principe produit d'abord les éléments, eux aussi personnifiés et divins, mais à un degré inférieur. Ceux-ci donnent naissance à leur tour aux combinaisons infinies qui forment l'univers et dans lesquelles la divinité se retrouve mais de plus en plus affaiblie; ce qui explique la présence du mal et de l'injustice. Déjà avant les Ioniens, on identifiait ces éléments avec les dieux de la mythologie. Héraclite permet de voir clairement qu'ils continuèrent la tradition et ne furent donc pas des révolutionnaires.

L'introduction de l'ouvrage de M. N. HARTMANN, intitulé *Platos Logik des Seins* (4), présente une vue d'ensemble sur la philosophie antéplatonicienne, destinée à faire saisir comment se formèrent progressivement la méthode de Platon et son concept de l'être. Nous verrons plus loin — tout au moins nous essaierons de voir — en quel sens M. Hartmann interprète le platonisme. Avertissons dès maintenant le lecteur qu'il n'est pas ici en présence d'une étude strictement historique au sens modeste du mot, mais bien d'une *problemgeschichtliche Würdigung*, autrement dit d'une de ces reconstructions systématiques auxquelles MM. H. Cohen et P. Natorp semblent vouloir consacrer leur collection de *Philosophische Arbeiten* dont cet ouvrage forme le troisième volume.

Méthode et concept, tels sont pour M. Hartmann les deux aspects du problème de l'Être; tels par suite les deux points sur lesquels il importe d'interroger les premiers philosophes grecs. Car l'évolution philosophique ne permet pas de douter que d'une manière plus ou moins obscure, ils y aient touché en essayant de déterminer l'origine ou la nature du κόσμος. C'est bien ainsi qu'en jugeaient Platon dans le *Sophiste*, Aristote dans les *Métaphysiques*. Le problème du monde, de lui-même les engageait et les guidait dans la voie qui mène à se poser le problème de l'Être. Leur premier pas fut de se libérer de l'influence

1. W. NESTLE. *Die Vorsokratiker*. E. Diederichs, Iéna, 1908 : in-12, IV-244 pp.

2. A. W. BENN. *Early Greek Philosophy*. London, Constable, 1908 ; in-12, 125 pp.

3. O. GILBERT. *Spekulation und Volksglaube in der ionischen Philosophie ;* dans *Arch. für Religionswiss.* XIII. B. 1910, juillet, pp. 306-332. — A signaler aussi la brochure de M. W. A. HEIDEL : Περὶ Φύσεως. *A Study of the Conception of Nature among the Presocratics*, Boston, 1910 (c. r. dans *Rev. Mét. Mor.*, juillet 1910).

4. N. HARTMANN. *Platos Logik des Seins [Philosophische Arbeiten* hrsg. v. H. Cohen u. P. Natorp, III. B.] Giessen, Töpelmann, 1909 : in-8°, X-512 pp.

mythologique, si profonde qu'elle s'exerçât encore sur leur pensée, en s'efforçant de nier à l'origine du κόσμος la multiplicité qu'il présente à l'observation. L'*eau* de Thalès n'est plus le *chaos* primitif. Dès ce moment il est possible d'apercevoir comme les premiers linéaments d'un concept de l'Être; force active en même temps que matière, peut-être aussi fin vers laquelle reviennent les choses, l'*eau* n'offre-t-elle pas ce caractère de stabilité par où il s'oppose au devenir? Les précisions ne se font d'ailleurs pas attendre. Anaximandre prend conscience du lien qui unit, pour la pensée, l'élément primitif aux changements et en fait leur principe, l'ἀρχή, terme acquis pour jamais à la philosophie. Il épure le matérialisme de Thalès en substituant à l'eau l'ἄπειρον qui, par son infinité même, peut faire face au procès indéfini des choses et, par son indétermination qualitative, est un premier effort vers une détermination idéaliste de l'Être. Enfin il inaugure manifestement la *méthode* qui convient au problème de l'Être en avançant dans ses recherches au moyen de la négation préliminaire du donné, ici négation de la limite (ἄ-πειρον) qui le caractérise. L'on verra quelle est pour M. Hartmann l'importance de cette méthode de progression négative. Les Pythagoriciens cependant ne l'utilisèrent pas, mais, par leur point de vue mathématique, ils contribuèrent pour une très grande part à donner son vrai sens à la notion de l'ἀρχή. L'ἄπειρον d'Anaximandre se ressentait en effet malgré tout du matérialisme primitif et restait insuffisant pour expliquer par quelles séries d'oppositions se distinguaient les choses. Le nombre, en conservant tous les avantages de l'ἄπειρον, puisqu'il enveloppe l'idée d'infini, introduit résolument l'idéalisme et possède en lui-même le principe de limitation (πέρας) qui rend possible l'organisation du monde, et confère ainsi à l'ἀρχή la valeur explicative qui est sa raison d'être. Mais les Pythagoriciens, à force d'insister sur ce πέρας perdirent de vue la fécondité de la méthode de négation. Héraclite, par son emploi à peu près exclusif, devait provoquer enfin l'éclosion du concept de l'Être. Ce qui l'amena à rejeter les résultats qui semblaient acquis fut l'obstination de ses prédécesseurs à rechercher dans le sensible le principe des choses; même les Pythagoriciens croyaient pouvoir trouver en elles le nombre. Or les sens n'ont pour objet rien de fixe, rien de stable; tout est en perpétuel devenir. Et si Héraclite, par son λόγος, précise heureusement l'idée de loi, s'il approfondit la nature du changement en y découvrant une transformation totale, son plus grand mérite est bien d'avoir rendu nécessaire par cette affirmation hardie de l'universelle contradiction, la réaction de Parménide. A vrai dire Xénophane la devance, mais l'unité dont il parle s'oppose à la multiplicité des dieux; elle est plutôt d'ordre moral, religieux, tandis que Parménide se maintient au point de vue du κόσμος. D'accord avec Héraclite pour mépriser la fausseté des sens, il tire la conséquence logique de cette attitude en posant la valeur absolue de la pensée; celle-ci analyse à son tour le flux héraclitéen, voit impliqués dans son existence l'Être et le Non-Être, et rejetant cette dernière idée comme inassimilable, proclame la réalité unique et exclusive de l'Être. Mais prendre pour critérium du réel l'homogénéité avec la pensée c'est identifier l'Être avec elle. Date

mémorable dans l'histoire de la philosophie! L'Être est enfin dégagé de toute compromission avec la matière, il n'est plus un postulat vague et indéterminé, il a trouvé sa véritable nature. Le *concept* de l'Être est donc constitué; la *méthode* elle aussi est redevable à Parménide d'une perfection nouvelle, car s'il s'écarte du Non-Être, il n'en précise pas moins l'idée et montre, par son exemple, de quels services elle est capable. Ce progrès accompli par Parménide n'allait pas toutefois sans inconvénients graves. L'exclusivisme et l'immobilité de l'Être lui enlevaient toute valeur de principe; chose unique et sans action, il existait en lui-même et pour lui-même, et niait le multiple et le mouvement au lieu de servir à les expliquer. En outre, le refus de penser le Non-Être immobilisait la recherche philosophique. Il fallut attendre jusqu'à Démocrite pour que l'ἀρχή et la méthode de négation reprennent leurs droits. Pour sauvegarder le multiple et le mouvement, remarqua Démocrite, il est nécessaire de rompre la continuité absolue de l'être éléate, de le réduire en une poussière indéfinie d'Atomes séparés par le Vide. Mais le Vide, par rapport au Plein, est non-être. C'est donc que le Non-Être existe. Ainsi le Non-Être nous conduit à la conception de l'Être véritable (ἐτεῆι ὄν) dans lequel il est lui-même compris et qui, perçu par la seule pensée, s'oppose à l'Être, pur objet des sens (νόμωι ὄν). Mais en s'y opposant il l'explique et voilà retrouvée la fonction de l'ἀρχή. Tenons-nous donc la solution définitive du problème de l'Être? Eh! non, pas encore, car avec ces deux principes, les Atomes et le Vide, Démocrite sacrifie l'Unité, inséparable de l'Être. Aussi bien le point de vue général des Physiciens ne leur permettait-il pas d'aller plus loin. Ce triomphe sera réservé à la logique platonicienne, grâce aux nouvelles questions si opportunément posées par Socrate.

**Socrate.** — Le subjectivisme des Sophistes, continue M. Hartmann, marque une nouvelle étape dans l'évolution du problème. Il replie sur elle-même la pensée et l'oriente vers la logique. La critique réfléchie de Socrate met au jour les premiers résultats de cette transformation féconde.

Résultats, est peut-être trop dire, si l'on se souvient de l'insistance avec laquelle Socrate proteste ne rien savoir. De fait, ce n'est pas ironie de sa part, mais conscience de son véritable rôle. Le premier il se rend compte de son ignorance, parce que précisément il découvre les conditions de la Science. Il reconnaît la nature du concept, jusque-là ignorée même de Parménide, et l'usage de l'induction qui fait le lien entre l'universel et les choses, mais là s'arrête son effort. De même il signale, bien distinct du κόσμος, l'aspect moral de l'Être et la relation originale qu'il suppose entre un principe absolu et des réalités, à savoir des actes encore inexistants, qu'il doit en quelque sorte créer. Mais tout cela reste un cadre formel, vide de toute détermination positive. Socrate le voit et le dit : il ne sait rien encore. Ce faisant il excite et prépare les recherches futures, donnant par là le plus bel exemple peut-être de la méthode négative.

**Platon.** — Par l'analyse qui précède on a pu se rendre compte que,

pour M. Hartmann, la tâche fondamentale du philosophe n'est pas d'ordre métaphysique mais logique. La valeur des premières philosophies grecques a été estimée d'après la manière dont elles ont réussi à s'élever à un concept de l'être identique à la pensée et principe de la méthode scientifique. Dès lors c'est de ce même point de vue que sera étudié Platon et interprétée sa doctrine. L'on voit aussitôt que la position inévitable de M. Hartmann à l'égard de la théorie centrale des Idées sera très voisine de celle de Natorp. Il ne fait en somme que la reprendre pour en préciser tout le sens au moyen de cette logique du Non-Être dont, plus haut, nous avons donné quelques exemples et qui s'inspire des travaux philosophiques de M. H. Cohen. Tout le but de l'ouvrage est de montrer comment Platon est arrivé à reconnaître l'existence et le rôle décisif du Non-Être (1re partie) et de quelle manière se trouvent par là conditionnées toutes les parties du système (2e et 3e parties).

Sans m'astreindre à suivre pas à pas la dialectique de M. Hartmann je m'efforcerai d'en noter les conclusions principales.

Le point de départ original de Platon, selon lui, est moins l'idée, tout d'abord assez peu distincte du concept socratique, que le jugement. Avec le jugement peut seulement commencer l'Idéalisme, par suite de la spontanéité et de la direction positive qu'il donne à la pensée. Or le jugement implique l'unité dans la diversité, l'unité qui relie l'un à l'autre deux concepts. L'être qu'il affirme ou nie au moyen de la copule est une synthèse. C'est la possibilité de ce lien, autrement dit de la κοινωνία τῶν γενῶν, que permet d'établir le Non-Être, comme il est prouvé dans le *Sophiste*, point central, on le pense bien, de l'interprétation de l'auteur. Le Non-Être ou mieux l'ἕτεροον distingue entre elles les idées, et en même temps, par la relation qu'il exprime,est cause de leur union. Par le fait même il est le principe de la pensée, l'Être véritable; sur lui reposent les lois qui la régissent : loi de continuité, d'identité, de contradiction.

Telle est donc, dans la doctrine achevée de Platon, l'importance primordiale du Non-Être. Mais à cette solution il ne parvient que progressivement, par étapes dont M. Hartmann s'efforce de retrouver l'ordre de succession, à la lumière du *Sophiste*. Chemin faisant il nous révèle le sens qu'il prête aux différentes théories platoniciennes.

*L'Idée.* — Le concept socratique se transforma en *Idée* sous l'influence de trois motifs : l'attention donnée par Platon au *moi* considéré comme objet de science (surtout dans le *Charmidès*), la nécessité de s'en remettre à l'esprit pour créer l'unité du concept, étrangère aux choses (ἀνάμνησις mythique du *Ménon*), l'activité que, par suite, il possède. L'ἰδέα qu'il faut prendre en son sens étymologique de vision, exprime et cette activité, et cette création d'unité, et cette intériorité personnelle. Elle est à elle-même, en somme, son objet et devient nécessaire dans la mesure où elle connaît ce qu'il y a d'universel en sa propre nature. Non pas ainsi cependant qu'elle soit le terme dernier de sa contemplation. Elle est principe, et donc en relation avec le sensible et le devenir. Elle fonde la science et trouve son expression complète dans l'ὑπόθεσις, dépendante elle-même, par suite de

son impuissance à jamais égaler le λόγος, de l'ἀνυπόθετον. Au point de vue moral, l'ἀνυπόθετον est requis directement sans l'intermédiaire de l'ὑπόθεσις, incapable de déterminer des actes encore inexistants et qui doivent être. Il est alors le Bien.

*L'Ame.* — L'Ame n'est que l'aspect subjectif de l'Idée. Prouver son éternité revient à établir que l'aspect subjectif de l'Idée est éternel aussi bien que l'objectif. L'éternité objective n'est autre que la certitude absolue de l'Idée, l'éternité subjective est la valeur éternelle de la « Kultur » *(der ewige Kulturwert).* Les preuves de Platon, quoi qu'il en soit de son intention personnelle, n'ont rien à voir avec une immortalité individuelle.

*La Participation.* — Le problème de la Participation ne présente pas de difficultés si l'on consent à voir dans l'Idée non une chose réalisée, l'εἶδος au sens statique, mais bien un point de vue, une méthode, l'ἰδέα définie précédemment. Elle est nécessairement en rapport avec les choses. Ce rapport, nous l'avons vu, est exprimé par l'ὑπόθεσις, qui est elle-même solidaire de la κοινωνία τῶν γενῶν. Le *Parménide* en approfondissant l'une et l'autre montre que la μέθεξις est constituée par une extension de la κοινωνία jusqu'aux rapports les plus individuels, les plus concrets. Il y a dans cette extension une activité continue de l'esprit qui s'exerce sur l'ἄπειρον et en union avec lui forme les choses (γένεσις εἰς οὐσίαν). Cet ἄπειρον, d'ailleurs, comme l'espace (χώρα, ὑποδοχή) — qui lui ajoute simplement un rapport spécial avec la limite géométrique, en vue de la formation des corps, — comme l'activité de l'esprit, comme l'Idée elle-même, sont d'ordre logique. M. Hartmann fait du platonisme un Idéalisme absolu.

De là, à ses yeux, la haute valeur historique et philosophique de ce système, si proche en fin de compte de celui de Kant.

M. Constantin Ritter, auquel on doit déjà plusieurs travaux de valeur sur Platon, a commencé de réaliser ce rêve cher à plus d'un platonisant, d'exposer l'ensemble des résultats auxquels ont abouti ses recherches. Le premier volume qu'il publie (1) contient deux parties : l'une consacrée à la vie et au caractère de Platon, l'autre aux questions d'authenticité et de chronologie et à l'analyse des dialogues de la première période. Le récit biographique, pour lequel l'auteur utilise la 3e, la 7e et la 8e lettre, est aussi satisfaisant qu'il peut l'être et donne une impression très vraisemblable des circonstances et du milieu où vécut Platon; aucune hypothèse fantaisiste, mais un sens averti et bien concret des possibilités historiques. Même sûreté de jugement dans l'appréciation des divers indices qui permettent de fixer la date relative des dialogues. Une grande méfiance, peut-être trop grande, mais légitime en principe après tant d'essais contradictoires, est témoignée aux critères d'ordre philosophique. M. Ritter est d'ailleurs l'un des premiers en Allemagne à s'être servi de la méthode stylistique. Il résume ici brièvement mais avec tact ses conditions et les résultats qu'on en peut attendre. Les variations de style observées ne doivent pas être isolées et quelconques mais choisies, nombreuses

1. C. Ritter. *Platon.* I. B., München, Beck, 1910 ; in-8°, XV-588 pp.

et concordantes, de telle sorte que le hasard ne suffise pas à les expliquer (1). S'il en est ainsi aucune des difficultés signalées par Zeller n'est vraiment sérieuse, comme le confirme une expérience faite par l'auteur sur les œuvres de Goethe et qui a réussi au-delà de ses espérances. Cependant M. Ritter estime que Lutoslawski a exagéré la portée de cette méthode : on ne peut songer à lui demander une classification des dialogues à l'intérieur de chaque groupe. De fait, l'ordre adopté par Ritter ne diffère de celui de Lutoslawski et de Räder que pour les dialogues socratiques.

Après avoir constaté la manière modeste et consciencieuse de l'auteur, on est un peu surpris, je l'avoue, de lui voir manifester tant de répugnance pour l'interprétation aristotélicienne des Idées. Même dans le *Kratyle*, le *Banquet* et le *Phédon*, il se refuse à la voir justifiée. La part faite aux considérations mythiques sur l'immortalité personnelle ou la réminiscence, et aux expressions trop peu dégagées encore des analogies sensibles, il n'y aurait aucune nécessité d'attribuer à Platon plus que l'affirmation de l'identité et de la stabilité de l'objet de la science; nulle part, il n'aurait transféré ces caractères au réel lui-même. Il est douteux, je crois, que Platon ait eu conscience de ces distinctions et même que le texte des dialogues s'y prête avec assez de complaisance. Mais avant de se prononcer sur l'interprétation de M. Ritter, il convient d'attendre son second volume.

Un peu étroite est la thèse de M. F. A. Cavenagh sur l'intention morale qui commande la théorie des Idées (2). Certes il est incontestable, selon la remarque de l'auteur, que la morale, dans la philosophie de Platon, n'est pas quelque chose de surajouté et d'accidentel. Mais il y a toujours danger à vouloir simplifier ou réduire l'inspiration des dialogues et il ne paraît pas exact que Platon ait voulu fonder la Science uniquement pour légitimer la définition socratique de la vertu. Ces réserves faites, plusieurs remarques très justes seraient à retenir du travail de M. Cavenagh : à propos, par exemple de l'opposition de Platon et de Pythagore, de l'influence probable de Pythagore, des motifs pour lesquels Platon admet la tripartition de l'âme.

Dans une dissertation inaugurale, M. E. Stœlzel (3) analyse le *Théétète* jusqu'à la fin de la discussion sur la première définition de la Science. La présentation extérieure du dialogue lui paraît révéler chez Platon le désir d'affirmer hautement le lien de sa doctrine avec celle de Socrate. Le sujet traité est la définition *formelle* de la science, c'est-à-dire de la science considérée indépendamment de tout objet, sans que pour cela, il y ait contradiction, comme le veut Horn, entre le *Théétète* et la *République*.

---

1. Voir sur ce point l'excellent compte-rendu critique de A. Diès dans *Rev. d Phil.* 10e an. 1910, juillet, p. 68, ss.

2. F. A. Cavenagh. *The Ethical End of Plato's Theory of Ideas.* Oxford, Univ. Press, 1909 ; in-8°, 89 pp.

3. E. Stoelzel. *Die Behandlung des Erkenntnisproblem im platonischem Theätet* Teil I, In. Diss. 1908 ; 78 pp. — La thèse complète (132 pp ) est éditée chez Niemeyer, Halle a.S.

D'après M. Ingeborg Hammer Jensen (1), Platon aurait utilisé les théories de Démocrite dans certains passages de la rédaction définitive du *Timée*. On lira avec intérêt, sur l'importance de cette question, le compte-rendu de M. A. Diès dans la *Revue de Philosophie* (juillet 1910, p. 65, ss.).

L'édition du *Banquet* donnée par M. R. G. Bury (2) se recommande par l'utilisation du papyrus édité en 1908 par Grenfell et Hunt. Le texte est accompagné d'un bref commentaire et précédé d'une introduction où le dialogue est analysé et apprécié. Comme on l'admet généralement, il aurait été composé vers 383-5. Son but général est l'idéalisation de Socrate qui personnifie la philosophie et l'amour véritables. — M. Bury concède qu'on ne peut trouver dans le discours de Diotime une preuve de l'immortalité personnelle.

L'*Ion* et l'*Euthyphron* sont édités à l'usage des classes, par M. St. G. Stock (3), avec introduction et notes. L'authenticité du premier dialogue est admise sans discussion.

L'authenticité des lettres platoniciennes est examinée par M. Rudolf Adam (4), par comparaison avec les dialogues auxquels elles font des emprunts. D'après ce critère la deuxième, la troisième et la huitième sont certainement apocryphes. M. Adam défend au contraire, contre M. Wendland, l'authenticité de la septième.

**Aristote.** — M. A. Lasson publie une traduction allemande de l'*Éthique à Nicomaque* (5), traduction qui veut tenir le milieu entre le mot à mot et la paraphrase, et s'adresse au grand public. Dans son introduction M. L. émet cet avis que l'*Éthique à Eudème* peut n'être qu'une rédaction antérieure à laquelle Eudème, qui l'aurait cependant éditée, ne se serait pas permis d'apporter de graves modifications.

Le livre VI du même ouvrage est édité et traduit en anglais par M. L. H. G. Greenwood (6). Dans l'Introduction, l'auteur défend l'authenticité de ce livre contre Fritzsche et Grant et montre sa place dans l'ensemble de la Morale.

---

1. J. H. Jensen. *Demokrit und Platon*, dans *Arch. für Gesch. d. Ph.* XXIII. B., H. 1, pp. 92-105, H. 2, pp. 211-229.

2. R. G. Bury. *The Symposion of Plato*, edited with Introduction, Critical Notes and Commentary. Cambridge, Heffer, 1909 ; LXXI-179 pp.

3. St. G. Stock. *The Ion of Plato*, with Introduction and Notes. Oxford, Clarendon Press, 1909, XV-17-25 pp.; *The Eutyphro of Plato*, with Introduction and Notes. *id.* XIV-27-20 pp.

4. R. Adam. *Über die platonischen Briefe*, dans *Arch. für Gesch. d. Ph.* XXIII. B. H. I. pp. 29-52. — Je dois me contenter de signaler ici, ne les ayant pas à ma disposition, l'étude de C. Ritter, sur la *République : Platons Staat. Darstellung des Inhalts*, Stuttgart, 1909 (c. r. de A. Diès, dans *Rev. de Philos.*, juillet 1910) et le 3e vol. de l'ouvrage de G. Bertazzi, intitulé *Storia genetica dell' Idealismo platonico e dei suoi significati*, Rome, 1909, (c. r. de Ch. Huit, dans *Rev. Philos.*, sept. 1910).

5. A. Lasson. *Aristoteles Nikomachische Ethik*, ins Deutsche übertragen. Iena, Diederichs, 1909 ; in-8°, XXXII-254 pp.

6. L. H. G. Greenwood. *Aristotle : Nicomachean Ethics. Book Six*, with Essays, Notes and Translation. Cambridge, Univ. Press, 1909 ; in-8° 214 pp.

M. A. Görland (1) a jugé bon de publier en le complétant et en en justifiant le point de vue philosophique, le travail présenté par lui à l'un des derniers concours de la Kant-Gesellschaft, bien qu'il n'y ait obtenu que le quatrième rang et malgré les critiques du jury composé de MM. Riehl, Heinze et Vaihinger (2). Ceux-ci lui avaient reproché de manquer de sens historique et — direction bien utile en Allemagne — lui avaient préféré l'étude sobre et objective de M. S. Aicher (3). M. Görland maintient cependant sa méthode et ses conclusions et l'on ne peut vraiment, après en avoir pris connaissance, blâmer l'avis de ses juges. Son interprétation d'Aristote en particulier est tout à fait surprenante. Il parvient, en effet, à identifier le κατὰ παντός et le τυχόν, à voir dans le συμβεβηκὸς καθ'αὑτό un concept purement synthétique étranger à l'ensemble du système, à trouver contradictoires la nature du concept et son rôle dans la démonstration, à reconnaître que le principe de contradiction n'est d'aucune utilité dans la logique et la métaphysique aristotéliciennes. Il déclare enfin, et c'est là son appréciation générale sur la valeur philosophique d'Aristote, qu'il est simplement un « technicien » de la connaissance, c'est-à-dire qu'il s'est contenté d'en étudier le fonctionnement pratique et formel sans s'être jamais intéressé à l'exemple de Platon (?), et de Kant, au problème critique.

A la même école de Marburg (Cohen, Natorp) à laquelle se rattache M. A. Görland, appartient aussi M. W Tatarkiewicz (4). L'on m'excusera donc si je renonce à donner une analyse détaillée de l'opuscule où il entreprend de systématiser d'un point de vue vraiment par trop personnel les principes de la philosophie d'Aristote. Son idée directrice est que les principes métaphysiques forment des séries qui viennent se surajouter successivement l'une à l'autre jusqu'à détermination complète du réel. Au degré tout à fait inférieur se trouvent les catégories, notions de sens commun, sans rien de scientifique, dont le but est d'orienter les recherches. Le τόδε τι en fait l'unité et sur lui se greffe la substance qui elle-même fait appel à la notion d'ἀρχή etc., etc... Le dualisme d'Aristote, en séparant l'esprit de l'objet, lui rendait d'ailleurs extrêmement difficile cette détermination progressive de l'Être.

La traduction française de M. A. Reymond (5) a suivi, de près l'apparition du troisième et dernier volume des *Griechische Denker* de Th. Gomperz. D'après le plan primitif, l'ouvrage ne devait se terminer

---

1. A. Görland. *Aristoteles und Kant bezüglich der Idee der theoretischen Erkenntnis.* [*Philos. Arb.* hrsg. v. H. Cohen u. P. Natorp. II. B. 2. H.]. Giessen Töpelmann, 1909 ; in-8° VI-535 pp.

2. *Kantstudien,* juillet 1907.

3. *Kants Begriff der Erkenntnis verglichen mit dem des Aristoteles,* Berlin, 1907. — Cf *Rev. d. Sc. Phil. et Théol.*, 1908, p. 759.

4. W. Tatarkiewicz. *Die Disposition der Aristotelischen Prinzipien.* [*Philos. Arb.* u. s. w. IV. B. 2. H.]. Giessen, Töpelmann, 1910 ; IV-102 pp.

5. Th. Gomperz. *Les Penseurs de la Grèce.* III. Traduction de Aug. Reymond, 1re et 2e édit. Lausanne, Payot ; Paris, Alcan, 1910 ; in-8°, 590 pp.

que sur les premières années de l'ère chrétienne. Peu à peu, l'auteur en vint à penser que l'histoire de la philosophie grecque trouve plus naturellement sa conclusion au premier quart du IIIe siècle avant J.-C., date où « les sciences particulières sont arrivées à un degré de développement qui transforme d'une manière essentielle leurs rapports avec la philosophie ». Le présent volume ne parvient même pas jusque-là. Il est consacré, presque en entier, à Aristote, et s'arrête à Straton de Lampsaque. M. Gomperz se propose d'exposer ultérieurement les débuts des écoles stoïcienne et épicurienne et les premières manifestations du Scepticisme dans un ouvrage spécial qui aura pour titre *la Philosophie de l'époque héllénistique*.

Cette étude de M. Th. Gomperz sur Aristote ne pouvait être attendue sans quelque sentiment de curiosité. Comment un esprit aussi moderne dont les préférences empiristes et relativistes, malgré un désir constant d'impartiale objectivité, apparaissaient si vite en la plupart de ses jugements sur les philosophes antérieurs, allait-il comprendre et apprécier la tentative de conciliation faite par le Stagirite entre l'idéalisme platonicien et les exigences de l'observation scientifique, comment jugerait-il ce rationalisme modéré mais très ferme? Et déjà aussi l'on pouvait prévoir que M. Gomperz s'attarderait volontiers aux parties de l'œuvre d'Aristote qui relèvent de l'expérience bien plus qu'il ne s'intéresserait aux fondements du système. De fait, sur les 35 chapitres qui exposent et discutent les doctrines du Philosophe une dizaine au plus sont réservés aux questions métaphysiques, et parmi eux un seul traite de l'ontologie, tandis que la Politique bénéficie de 9 chapitres et la Rhétorique de 3. Indice tout extérieur sans doute, mais qui exprime bien le caractère général de l'ouvrage. A nul autre point de vue d'ailleurs ne pouvait mieux convenir la manière de composer et d'écrire de l'auteur, toujours prêt aux rapprochements ingénieux avec la pensée moderne.

M. Gomperz ne ménage pas les louanges au génie observateur d'Aristote. Faculté et goût de l'observation, grande estime de l'esprit inductif, on ne peut méconnaître ces belles qualités du Stagirite. Nulle part il ne les manifeste mieux que dans ses travaux zoologiques. Il s'y révèle aussi classificateur de premier ordre puisqu'il arrive « à découvrir et à proclamer avec force les principes de la classification naturelle qui ont définitivement triomphé au XIXe siècle ». Il possède à un degré peu ordinaire ces deux qualités du naturaliste : le sens rigoureux de la parenté des formes, l'intuition de la corrélation des parties ». En physique et en astronomie il est beaucoup moins heureux. Les défauts qui parfois l'égaraient dans les sciences naturelles : excès de confiance dans les opinions populaires, interprétation arbitraire des faits, esprit démesurément inventif, souplesse dialectique, dominent ses recherches d'une façon désastreuse, et par son abandon des conquêtes atomistes il arrête le développement de la Science. Pourquoi cette différence d'attitude? M. Gomperz ne cherche pas suffisamment à l'expliquer. Il néglige aussi, — et c'était peut-être une partie de l'explication, — de préciser quels étaient l'idéal et la méthode scientifiques d'Aristote, et dans quelle mesure différente les sciences na-

turelles, la physique et l'astronomie pouvaient alors s'y prêter. Il eût été facile cependant à M. Gomperz de grouper les précieuses indications qui se rencontrent çà et là sur ce sujet au cours de son exposé et de donner ainsi à ses appréciations toute leur valeur.

Voici maintenant l'interprétation donnée par l'auteur, des thèses les plus importantes de la philosophie aristotélicienne.

La raison d'être principale de la table des catégories est de classer les différentes sortes de prédication; son but secondaire de procurer un nouvel instrument à la dialectique et de remédier, en même temps, à la confusion produite par l'abus que les Éléates et les Éristiques de Mégare avait fait du concept de l'Être. Dans cette classification purement empirique, le philosophe se laisse fréquemment guider par les formes du langage; ce qui aurait dû lui interdire de l'employer, comme il le fait parfois, dans un sens ontologique. Il ne se proposait d'ailleurs pas l'acquisition de concepts fondamentaux suprêmes et il concède lui-même sans détour que la catégorie de la *qualité*, par exemple, ne se distingue pas avec une entière rigueur de celle de la *relation*. (IV).

La logique a une double origine : les tournois dialectiques et les mathématiques. De ces dernières surtout on ne saurait exagérer l'influence. Il est incontestable que le dessein du Stagirite a été d'étendre leur rigueur aux autres domaines de l'esprit humain. Prépondérantes à son époque, elles sont aussi cause de sa négligence à l'égard de la logique inductive dont en principe il admettait la très grande supériorité. L'utilité du syllogisme est appréciée par M. Gomperz en conformité de vues avec St. Mill. (V).

La reconnaissance expresse des premiers principes — principe de non-contradiction et du tiers exclu, — a, pour Aristote, « la valeur d'une arme dans le combat dialectique ». Ce sont des données ou préceptes pratiques qu'il est bon de se rappeler de temps en temps pour guider l'esprit et dont le contenu est en somme assez insignifiant et admis par tout le monde; ils ne peuvent servir, surtout le principe du tiers exclu, en dehors du champ expérimental d'où le νοῦς les a induits (VIII).

Nous arrivons au chapitre sur l'Ontologie (IX), chapitre de critique beaucoup plus que d'exposition, où M. Gomperz reprend à son compte toutes les difficultés soulevées par W. Freytag. Les efforts désespérés d'Aristote contre la doctrine de son Maître, loin de parvenir à l'en affranchir, témoignent, dit-il, de son influence persistante sur l'esprit du Philosophe. Jamais il n'a pu résoudre la contradiction qui oppose l'Idée universelle à l'individu concret. Et l'esprit scientifique, le sens du réel dont il était doué n'ont servi qu'à enrichir de quelques inconséquences de plus la théorie platonicienne. S'il eût suivi Démocrite, peut-être serait-il arrivé à l'idée moderne de *loi*. Mais non; il reste persuadé que le *concept* est le seul principe qui détermine les choses. D'où il est conduit à sa théorie du *moteur premier*, en vérité « simple postulat de l'architecture des concepts », et à une explication vide et paradoxale du devenir... On le voit, l'empirisme de M. Gomperz est intraitable. Ce ne sont d'ailleurs pas ses dernières sévérités. En psychologie, à propos il est vrai de l'obscure

théorie du νοῦς, en théologie, où le Dieu immobile fait une impression grotesque et s'oppose à une conception panthéistique de la Nature, en morale — théorie insuffisante du juste milieu, liberté et déterminisme. — M. Gomperz relève des contradictions graves. En somme il a fort peu d'estime pour la philosophie subtile, médiocre et sans hardiesse du Stagirite et apprécie seulement en lui « le *classificateur* et l'*encyclopédiste*, le penseur qui passe en revue et qui ordonne, dans toute sa plénitude, le monde des phénomènes. »

Un fait sur lequel M. Gomperz insiste à bon droit est que le Stagirite n'a pas connu l'idée moderne d'évolution. A la même conclusion arrive le Dr H. Meyer, bien que son travail, *Der Entwicklungsgedanke bei Aristoteles* (1) ait surtout pour intention de mettre en lumière en quel sens positif Aristote admet aussi une évolution. Ce n'est pas d'une espèce à l'autre, dans un progrès indéfini du monde, mais dans la formation des réalités individuelles et partout où, dans son système, intervient la notion de puissance.

La thèse de M. Ch. Werner (2), n'est pas, comme le titre paraît l'indiquer, une comparaison entre la doctrine d'Aristote et l'idéalisme platonicien, ou plutôt elle est bien cela en partie, mais en vue de parvenir à déterminer les rapports de l'aristotélisme avec la philosophie de J.-J. Gourd. « ... Les théories qu'Aristote ajoute à l'idéalisme platonicien, écrit en effet l'auteur, sont d'une originalité si heureuse qu'elles fondent, en quelque sorte, la philosophie de l'esprit et la philosophie de la valeur »; esprit et valeur constituant pour J.-J. Gourd deux ordres différents dont le premier forme avec l'ordre de la réalité l'ordre de l'être, tandis que l'ordre de la valeur lui est irréductible. La division de l'ouvrage est prise de ces trois ordres : I. *La Réalité*; II. *L'Esprit*; III. *Le Bien*; IV. *Dieu*, en qui, d'après Aristote, les trois ordres se retrouvent.

I. La première partie ne se ressent guère de l'objectif poursuivi par l'auteur et elle est aussi, au point de vue historique, la moins discutable. L'introduction, sur *L'être en tant qu'être*, le Ch. I sur *La forme et la matière*, le Ch. III sur *La nature et le hasard*, où M. Werner s'oppose à l'interprétation déterministe de Gomperz, expriment heureusement, sauf peut-être en certains détails, la pensée même du Philosophe. Le Ch. II sur *L'Essence* appellerait cependant bien des réserves. Les observations de l'auteur prouvent-elles qu'il y ait contradiction entre les points de vue qui inspirent la théorie de l'essence et celle de la forme; a-t-il bien compris en quel sens la matière peut faire partie de l'essence, et être principe de l'accidentel ou de l'individuation? — II. Dans la seconde partie, l'a priori philosophique devient tout à fait visible. De l'ordre de la réalité, y est-il exposé, Aristote s'élève à l'ordre de l'esprit, qui est avant tout activité, par la subordination de l'acte pre-

1. H. Meyer. *Der Entwicklungsgedanke bei Aristoteles*. Bonn, Hanstein, 1909; in-8°, 154 pp.

2. Ch. Werner. *Aristote et l'Idéalisme platonicien*. Paris, Alcan, 1910 ; in-8° XII-370 pp

mier à l'acte second. Si la matière a pour fin la forme, celle-ci trouve elle-même sa raison d'être dans l'activité de l'âme. Nutrition, sensation, intellection, ces trois expressions de l'activité psychique, se continuent l'une l'autre et forment les degrés successifs d'un même processus, dont le dernier terme, la conscience, définit en sa perfection suprême la vie, déjà caractérisée par le premier. En établissant ainsi une analogie entre la conscience et l'assimilation, Aristote déclare que la vie est, en quelque sorte, une conscience élémentaire, « vérité que la philosophie moderne vient seulement d'apercevoir » (Gourd, Bergson). Malgré tout, on peut douter que le Stagirite fasse de la pensée « une sorte d'être irréductible à la réalité » parce que pour lui l'activité de l'esprit est bien plus l'activité de l'objet que celle du sujet, l'intellect actif lui demeurant extérieur comme la lumière à celui qui voit (Gomperz est du même avis), et surtout parce que « l'énergie » de la pensée est quelque chose d'achevé, de fixe, autrement dit une forme reçue dans une matière. En cela, le Philosophe reste fidèle à l'idéalisme de Platon et s'interdit pour autant d'élaborer complètement une philosophie de l'esprit. Il n'en va pas de même de l'explication donnée par lui de l'activité extérieure de l'âme. M. Werner essaie en effet de montrer par une analyse très subtile, et où je ne suis pas sûr qu'il n'y ait pas quelques contradictions, que pour Aristote, la cause qui provoque le désir n'est pas l'objet, la forme, mais le plaisir, ou, en d'autres termes, la conscience elle-même. — III. Le plaisir étant l'objet propre du désir, il n'est pas possible que le bien rationnel, la vertu (à laquelle M. W. consacre l'un de ses meilleurs chapitres) constitue définitivement le bonheur. L'activité supérieure de l'âme est voulue par le sage pour le plaisir qui en résulte. Que là vraiment soit le bonheur, Aristote n'en cherche pas la raison. Il le constate comme un fait. Et en sacrifiant ainsi à l'empirisme, il « fait droit, en quelque sorte, à ce qu'il y a d'irréductible dans l'ordre de la valeur », lequel dépend d'un acte libre. Le plaisir, d'ailleurs, offre ce caractère d'irrationnalité qui seul explique la liberté. Aristote a devancé Kant... — IV. Pour terminer, M. Werner essaie de prouver, assez péniblement, que le Dieu du Stagirite est l'âme du monde.

Qu'il y ait difficulté à concilier les idées maîtresses de la philosophie d'Aristote, ce paraît bien être aujourd'hui parmi les historiens, une opinion commune. Témoins encore les deux études très approfondies de M. G Rodier sur *La conception aristotélicienne de la Substance* (1) et de M. L. Robin sur *La conception aristotélicienne de la Causalité* (2). Ici et là il s'agit de mettre d'accord deux aspects d'une même doctrine, en apparence au moins contradictoires et dépendant encore de l'opposition entre les deux tendances idéaliste et positiviste du système. La notion générale de l'être, remarque M. Rodier, n'est applicable aux catégories qu'à raison de leur lien avec la Substance, seule réalité parfaite; l'être général et abs-

1. G. Rodier. *Quelques remarques sur la conception aristotélicienne de la substance*, dans *Année philosophique*, 20e an. 1909 ; pp. 1-11 ; Paris, Alcan, 1910

2. L. Robin. *Sur la conception aristotélicienne de la causalité*, dans *Arch. für Gesch. d. Ph.* XXIII. B. H. 1. pp. 1-28, H. 2. pp. 184-210.

trait n'a de sens que dans la mesure où la chose qu'il désigne participe à l'οὐσία réelle et concrète. La Substance est donc rigoureusement en soi et par conséquent toujours sujet et jamais attribut. Par suite le sujet est le déterminé, la forme; l'attribut au contraire est matière. La matière pure, ce seront alors les catégories tandis que l'οὐσία s'identifie avec l'acte pur. Entre ces extrêmes les réalités recevront les noms de substance, forme ou matière pour autant que, à l'égard les unes des autres elles seront sujet ou attribut. Mais, première difficulté, Aristote n'enseigne-t-il pas ailleurs que la matière est sujet, l'ὑποκειμένον, et que la différence spécifique est attribuée au genre? Seconde difficulté, s'il n'y a de science que du général, comment l'οὐσία peut-elle être objet de la métaphysique? Donner à la matière le nom de sujet, répond M. Rodier, c'est se placer seulement au point de vue de la génération et du temps, et quitter celui de l'être et de la logique. Quant à l'objet de science, pour Aristote c'est le nécessaire, avant d'être le général. Un individu sans contingence comme est précisément l'individualité absolue de l'οὐσία, peut être connu scientifiquement. M. Rodier termine en signalant une dernière difficulté qui pourrait être faite à sa conception de la matière : on ne voit pas comment elle peut demeurer principe d'individuation et de contingence. Mais, selon lui, c'est la forme qui, d'après Aristote, est principe d'individuation. Dans la mesure où elles participent de la matière, au sens logique, les choses ne sont pas des individualités parfaites. Il reste cependant que la contingence, la spontanéité de la matière paraît bien être une sorte de volonté et de tendance douée d'une activité propre. Ce serait la seule inconséquence qui subsisterait de toutes celles qu'on a reprochées à la théorie aristotélicienne de la Substance.

M. L. Robin découvre dans Aristote, à la suite d'O. Hamelin, une double conception du lien causal. En dehors de la relation analytique dont le raisonnement déductif fournit une représentation parfaitement fidèle, le Stagirite ferait allusion plus ou moins clairement à une relation synthétique, sorte de loi qui servirait de point de départ au syllogisme au lieu de s'identifier avec le développement déductif lui-même. Il serait amené à cette seconde conception par la nécessité d'expliquer ce qu'il y a d'individuel dans la relation causale. Celle-ci serait alors objet d'intuition expérimentale et dépendrait uniquement des causes efficiente et matérielle, à condition toutefois que la matière ne soit pas indétermination pure et que la cause efficiente ne se confonde pas avec la cause formelle. C'est assez dire que cet essai qui témoigne, chez Aristote, d'un sens très net des exigences de la méthode expérimentale, ne pouvait aboutir. Son idéalisme logique devait y mettre obstacle.

Évidemment les conclusions du travail de M. Robin qui s'appuient sur une connaissance minutieuse des œuvres d'Aristote exigeraient, de même que l'article de M. Rodier, une discussion très attentive.

**Philon.** — *The Message of Philo Judæus* de M. K. S. Guthrie (1) est

1. K. S. Guthrie. *The Message of Philo Judæus.* London, Luzac, s. d. [1909] In-12, 96 pp.

un simple résumé, assez morcelé et riche en citations, qui peut avoir son utilité pour donner une première idée des doctrines philosophiques et religieuses de Philon.

**Plotin.** — Le même auteur résume les *Ennéades* (1) d'une manière plus complète et avec beaucoup de clarté. Son exposé est fidèle au texte mais ne cherche pas à expliquer les nombreuses difficultés où s'engage l'esprit peu logique de Plotin. Quelques chapitres préliminaires donnent un aperçu des philosophies antérieures sans examiner avec rigueur quelle fut leur influence sur les Ennéades.

D'un tout autre caractère est une brochure de M. H. A. Overstreet sur la dialectique de Plotin (2). Dialectique est pris ici au sens hégélien; et le but de l'auteur est en effet de montrer que la signification profonde de l'*Un* est très voisine de celle de l'*Idée* de Hégel. L'*Un* n'est pas un concept abstrait auquel Plotin serait parvenu à l'aide de la logique analytique ni une indétermination pure connue seulement par voie négative. En lui refusant toutes les catégories inférieures de la pensée, Plotin fait effort au contraire pour s'élever à la réalité parfaite qui est *Esprit* et synthèse de tout le reste. C'est là, semble-t-il, pousser un peu loin une vue intéressante et peut-être juste en son point de départ. M. Overstreet est obligé en effet d'admettre, pour le soutenir, qu'un mode supérieur de la pensée n'est pas refusé à l'Un, et, comme il le reconnaît lui-même, il est difficile de concilier avec la *Spiritualité* de l'*Un* l'efficience que lui attribue Plotin.

Kain. M.-D. Roland-Gosselin, O. P.

## III. PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE

### I. — Ouvrages généraux.

On ne peut passer sous silence les quelques pages consacrées par M. C. Bäumker, dans la *Kultur der Wissenschaft*; à la philosophie du moyen âge (3). Ce travail vise plus à donner une vue d'ensemble qu'à fournir des détails. Aussi l'introduction consacrée à la caractéristique de la philosophie médiévale et à ses sources forme presque un tiers de cette étude. Elle présente, exprimées avec clarté, des idées justes sur ces sujets. Viennent ensuite des notices sur les divers écrivains de cette époque. Elles sont rangées en deux chapitres, qui se subdivisent eux-mêmes en plusieurs paragraphes; I. Époque de formation de la scolastique (débuts, d'Érigène à Alain de Lille); II. Époque d'efflorescence de la scolastique (nouvelles ten-

1. K. S. Guthrie. *The Philosophy of Plotinos*, London, Luzac, s. d. [1910] in-12, III-64 pp.

2. A. A. Overstreet. *The Dialectic of Plotinus*. [*Univers. of California Publications in Philos.* vol. 2; n° 1]. Berkeley, Univ. Press. 1909, in-8°, 29 pp.

3. Cl. Baeumker. *Die Europäische Philosophie des Mittelalters*, dans *Allgemeine Geschichte der Philosophie* (*Die Kultur der Wissenschaft*, I, 5.), p. 288-381. Berlin-Leipzig, B. G. Teubner, 1909.

dances, théologie augustinienne et philosophie aristotélicienne, Thomas d'Aquin, courant scientifique, Duns Scot, autres courants, nominalisme de la fin du moyen âge, mystique, époque de transition : Nicolas de Cues).

L'ouvrage que M. M. De Wulf vient de consacrer à l'*Histoire de la Philosophie en Belgique* (1) n'offre peut-être pas beaucoup de résultats nouveaux, mais il sera précieux comme essai de synthèse. On trouve groupés là des renseignements épars dans de nombreux volumes et indiquées des questions qui solliciteront désormais l'attention des travailleurs.

Pour le moyen âge, M. De Wulf n'avait qu'à reprendre ses travaux antérieurs (2). Ils sont trop connus pour que j'insiste. Ici, la forme, tout en restant précise, a un aspect moins didactique et l'ouvrage se lit avec aisance, de nombreuses gravures documentaires en augmentent l'intérêt. Trois chapitres contiennent toute la matière : 1. L'âge des écoles capitulaires et monacales; 2. Les philosophes belges au XIIIe siècle; (3). Les personnalités philosophiques du XIVe siècle. Le premier expose l'activité des écoles, notamment de Tournai et de Liège, les plus brillantes alors. Elles devinrent même, à un moment, sous la direction d'Alger à Liège, et d'Odon à Tournai, des centres dont l'influence rayonnait au loin. Mais cette efflorescence ne fut que passagère, et au XIIIe siècle, les écoles de la Belgique comme bien d'autres, disparurent devant l'éclat que répandaient celles de Paris. L'activité des philosophes belges ne s'exerce plus dans leur propre pays, mais plusieurs d'entre eux surent se faire, même à Paris, une place de choix; les noms de Gilles de Lessines, de Godefroid de Fontaines, d'Henri de Gand, de Siger de Brabant, pour ne citer que ceux-là, en témoignent suffisamment. (3) Au XIVe siècle, Denys le Chartreux, de Ryckel lez Saint-Trond, se rattache au thomisme, Buridan de Béthune professe l'occamisme et Ruysbroeck prend la tête du mouvement mystique.

Deux autres parties continuent cet inventaire des richesses philosophiques de la Belgique. La seconde va jusqu'au XVIIIe siècle,

---

1. M. De Wulf. *Histoire de la Philosophie en Belgique.* Bruxelles, A. Dewit, Paris, F. Alcan, 1910. In-8°, X-376 p.

2. *Histoire de la Philosophie scolastique dans les Pays-Bas et la Principauté de Liège*, 1895.
*Le traité des formes de Gilles de Lessines*, 1901.
*Étude sur la vie, les œuvres et l'influence de Godefroid de Fontaines*, 1904.
*Histoire de la Philosophie médiévale*, 2e éd., 1905.

3. C'est par distraction, sans doute, que M. De Wulf a écrit la phrase suivante p. 66 : « Après la mort prématurée du maître [S. Thomas d'Aquin] (1274), il se forma contre sa philosophie une véritable coalition, dans laquelle prirent rang, non seulement des professeurs séculiers et des franciscains, mais même des dominicains nourris des anciennes idées, comme Pierre de Tarentaise, Robert Fitzacker... » En 1274, Richard (et non Robert) Fitsacre était mort depuis seize ans (1248) et Pierre de Tarentaise, archevêque de Lyon depuis 1272, ne semble pas avoir eu alors une activité littéraire très intense et surtout avoir combattu les doctrines thomistes.

et la troisième traite du XIXe. Elles dépassent trop le cadre de ce bulletin pour que je suive l'auteur sur ce terrain.

Il reste que M. De Wulf a amplement justifié la proposition qu'il plaçait en tête de son ouvrage : « Il y a une philosophie belge »; et, je n'en doute pas, cette synthèse provoquera des monographies qui compléteront, sur certains points, des vues forcément sommaires.

## 2. — Monographies de doctrines.

On sait que les doctrines du moyen âge furent, pour une large part, conditionnées dans leur développement par la connaissance successive qu'on prit des ouvrages de l'antiquité et spécialement de ceux d'Aristote. Il n'est donc pas inutile de mentionner ici ce qui touche à cette question.

Jusqu'ici on répétait communément que la Physique et la Métaphysique d'Aristote n'avaient pénétré dans les milieux latins qu'au début du XIIIe siècle. Il faut désormais remonter plus haut. Par des voies différentes, M. P. Duhem (1) et le P. Mandonnet (2) sont arrivés à prouver que la Physique du moins était connue dès le XIIe siècle.

« Il semble maintenant certain, écrit M. P. Duhem, que Thierry de Chartres et Gilbert de la Porrée ont eu connaissance des doctrines d'Aristote sur le lieu et le mouvement local en général, sur le lieu et le mouvement de la sphère suprême, sur l'immobilité de la terre; il est permis de croire que Guillaume de Conches s'est également inspiré de ces doctrines.

» Dès la première moitié du XIIe siècle, donc, certaines théories de la physique péripatéticienne s'étaient répandues parmi les écolâtres de Chartres, parmi leurs disciples, parmi ceux qui subissaient l'influence de leur activité intellectuelle. Ces théories n'étaient point, tant s'en faut, en cette Physique, des plus aisément accessibles ni des plus attrayantes; en revanche elles étaient au nombre des plus caractéristiques.

» Tout ce que nous trouvons d'Aristotélicien en ce que Thierry de Chartres et Gilbert de la Porrée ont dit du lieu, du mouvement du Ciel, de la fixité de la Terre est inspiré du IVe livre de la *Physique* et des deux premiers livres du *De Coelo et Mundo;* il est donc permis de voir dans les traductions de Dominique Gondisalvi et de Jean Avendeath les sources dont sont issues ces pensées péripatéticiennes. Seuls, les rapprochements tentés par Thierry entre les mouvements des animaux et le mouvement du ciel fait songer aux commentateurs d'Aristote, à Simplicius ou à Thémistius, bien plutôt qu'au Stagirite lui-même. N'avait-on pas, à Chartres, au début

1. P. Duhem. *Du temps où la scolastique latine a connu la Physique d'Aristote.* In-8°, 16 p. (Extrait de *Revue de Philosophie* XV, (1909) pp. 162-178.)

2. P. Mandonnet, O. P. *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIIIe siècle.* Ire Partie, Étude critique, 2e Éd. (Les Philosophes belges). Louvain, Institut supérieur de Philosophie, 1911. In-4°, XVI-328 p. — p. 13-16, notes.

du XIIe siècle, la traduction de quelqu'un de ces commentaires? Qui sait? » (1).

Le P. Mandonnet après avoir cité les témoignages qui montrent déjà traduits au XIIe siècle les ouvrages d'Aristote sur les sciences physiques ajoute : « Enfin les écrits de Sciences naturelles et la Métaphysique d'Aristote n'ont pas seulement été utilisés vers la fin du XIIe siècle, ils ont été lus, c'est-à-dire enseignés aux écoles de Paris dès les premières années du XIIIe siècle. Le fait des prohibitions de 1210 et 1215 ne se comprendrait pas, si ces livres n'eussent pas été matière de l'enseignement. Giraldus Cambrensis l'interprète ainsi : « Ne legerentur amplius in scolis sunt prohibiti ». *Opp.* éd. Brewer, IV, 10; et Robert d'Auxerre affirme qu'ils avaient commencé à être lus à Paris quelques années avant 1210. *Mon. Germ. Hist.* SS., XXVI, p. 276; *Chart. Univ. Paris.* I, p. 71 » (2).

**La Liberté.** — La question de la liberté chez les scolastiques est précisément une de celles qui dépendent le plus, dans leur formation, des doctrines de l'antiquité. Aussi M. J. Verweyen, en traitant ce sujet (3), a-t-il eu grandement raison d'exposer, dans une introduction, les opinions des philosophes anciens en la matière.

Dans l'ensemble, ce travail est bien conduit et les doctrines sont sobrement, mais exactement rendues. Trois grandes périodes sont indiquées et traitées en autant de chapitres. 1. Période augustinienne (Scot Érigène, Anselme, Abélard, Pierre Lombard, Maître Bandinus, Hugues d'Amiens, Bernard de Clairvaux, Hugues et Richard de Saint-Victor); 2. Période de transition, (Alexandre de Halès, Guillaume d'Auvergne, Prévostin, Bonaventure); 3. Période augustino-aristotélicienne (au XIIIe s. : Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Henri de Gand, Siger de Brabant, Duns Scot — au XIVe : Thomas de Strasbourg, Thomas Bradwardin, Raymond Lulle, Jean Buridan, Pierre Auriol, Durand de Saint Pourçain, Guillaume Occam, — Pierre d'Ailly, Gabriel Biel).

La notice consacrée à chaque auteur comprend régulièrement trois paragraphes : l'exposé de la doctrine, ses sources, ses conséquences; par ce dernier terme, l'auteur entend surtout la place prise par cet écrivain dans le développement de la théorie philosophique de la liberté.

La première période est dominée par l'influence de S. Augustin, et si on laisse de côté les questions accidentelles, on peut dire que les doctrines proposées ne dépassent pas la définition de la liberté déjà donnée par l'évêque d'Hippone : la volonté est, par nature, incompatible avec la contrainte, et *par là même* elle est libre. Pour le IXe siècle, l'auteur n'étudie que Jean Scot. Ce philosophe est, sans contredit, le personnage le plus représentatif parmi les pen-

1. *Ouv. cit.*, p. 15-16.

2. *Ouv. cit.*, p. 15, note.

3. Joh. Verweyen. *Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik auf Grund der Quellen dargestellt und kritisch gewürdigt.* Heidelberg. C. Winter, 1909. In-8°, X-263 p.

seurs de cette époque, néanmoins, sur le point spécial de la liberté les traités de l'école de Lyon : *De tribus epistolis* et *De tenenda immobiliter scripturae veritate* auraient fourni une doctrine plus riche et plus précise. L'étude des sources pour les divers auteurs mentionnés dans ce chapitre est peu approfondie, parfois même discutable. Ainsi d'après M. Verweyen la *Summa* attribuée à Hugues de Saint-Victor et S. Bernard dépendraient de Pierre Lombard; or, en fait, c'est le contraire qui est vrai.

Durant la période dite de transition l'influence d'Aristote commence à se faire sentir et on remarque l'introduction d'un élément intellectuel dans le problème de la liberté.

Le XIII^e siècle est étudié avec plus d'ampleur et c'était justice. La doctrine de S. Thomas et des autres grands solastiques est généralement bien rendue. Pour Duns Scot, l'auteur a utilisé les travaux du P. Minges, analysés ici dans de précédents bulletins, et, en conséquence, il a réduit à de justes proportions l'indéterminisme qu'on lui attribuait (1).

## 3. — Monographies d'auteurs.

**Pierre Damien.** — On sait qu'au XI^e siècle se manifesta un mouvement d'opposition à la dialectique et à la science profane en général. Les chefs en furent Otloh de Saint-Emmeran, Pierre Damien, Manegold de Lautenbach et Lanfranc de Cantorbéry. Par la haute situation qu'il occupa dans l'Église, Pierre Damien, évêque et cardinal, était à même d'exercer une influence plus considérable que les autres tenants de ce parti.

Aussi il importe de se demander jusqu'à quel point allaient ses idées sur ce sujet. Il n'est pas douteux que dans ses ouvrages mystiques et dans sa correspondance il insiste sur l'inutilité et même les dangers de la dialectique. Néanmoins on hésite parfois à le tenir pour conséquent avec lui-même et ses principes mystiques. Si les uns, comme M. Heitz (2) voient en lui un pur fidéiste, d'autres, comme M. Grabmann (3), semblent l'excuser en disant qu'il ne condamne que les abus de la dialectique.

A son tour, M. le Dr J. A. Endres a repris à nouveau l'étude de ce problème (4), en analysant de préférence l'ouvrage où Pierre Damien s'est occupé de questions scientifiques. Là du moins on a chance de retrouver sa pensée entièrement dégagée des exagéra-

1. P. 123 il est dit qu'Albert de Grand cite « un certain (einem gewissen) Guillelmus de Altisidore ». Guillaume d'Auxerre est assez connu pour qu'on lui épargne ce déterminatif par trop vague. — P. 154, l'auteur confond le pape Léon XIII avec son frère le cardinal *Joseph* Pecci.

2. *Essai historique sur les rapports entre la Philosophie et la Foi de Bérenger de Tours à S. Thomas d'Aquin*, p. 52. Paris, 1909.

3. *Die Geschichte der scholastichen Methode*. I, p. 234. Fribourg en B., 1909.

4. J. A. Endres. *Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft*. (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. t VIII, 3). Münster, Aschendorff, 1910. In-8°, 36 pages.

tions oratoires, et on peut voir comment, pratiquement, il concevait l'usage de la dialectique. Il s'agit de l'écrit composé à la demande de Didier, abbé du Mont-Cassin, et intitulé : *De divina omnipotentia in reparatione corruptae et factis infectis reddendis.* Or là encore il expose sa théorie favorite : « Quae tamen artis humanae peritia, si quando tractandis sacris eloquiis adhibetur, non debet jus magisterii sibimet arroganter arripere, sed *velut ancilla dominae quodam famulatus obsequio subservire*, ne si praecedit aberret, et dum exteriorum verborum sequitur consequentias, intimae virtutis lumen et rectum veritatis tramitem perdat. » Et cette soumission, il l'entend d'un servage absolu; car nulle vérité humaine, si bien établie soit-elle, le principe de la contradiction lui-même, ne compte lorsqu'il s'agit de Dieu. Aussi l'auteur conclut justement : « Par sa négation de la valeur absolue du principe de contradiction, Pierre Damien énerve toute science rationnelle comme telle. Son point de vue scientifique rappelle ces sceptiques chrétiens, qui discréditaient le savoir naturel pour élever d'autant plus les connaissances basées sur la foi. »

Il est bon d'ajouter aussi, avec le Dr Endres, que cette manière de voir demeura sans action efficace sur l'avenir de la théologie.

**S. Anselme de Cantorbéry.** — Le centenaire de la mort de S. Anselme (1109) a provoqué de nombreuses études sur le célèbre philosophe-théologien. Parmi elles, il convient de signaler le numéro spécial édité par la *Revue de Philosophie* (décembre 1909) (1). S. Anselme y est envisagé aux divers points de vue qui caractérisent sa puissante figure, pourtant le philosophe a surtout retenu l'attention.

M. J. Draeseke s'est occupé du problème des sources de S. Anselme. Il est assez difficile à résoudre, car, à la différence de beaucoup d'écrivains du moyen âge, S. Anselme néglige d'indiquer les auteurs dont il s'inspire. A peine fait-il une exception pour S. Augustin, dont il se réclame. L'évêque d'Hippone lui a fourni beaucoup, c'est incontestable, mais même dans ses emprunts il demeure personnel. Quels sont, en dehors de S. Augustin, les auteurs utilisés par S. Anselme? On ne saurait le dire avec exactitude, surtout s'il s'agit d'auteurs classiques. Ce qui paraît certain à M. J. Dräseke, c'est que S. Anselme n'a utilisé aucun ouvrage grec, ni même, comme on l'a prétendu, Jean Scot Érigène.

Plus que tout le reste, la fameuse preuve de l'existence de Dieu, contenue dans le *Proslogion*, a retenu l'attention. Le P. Lepidi, O. P. (2), le Dr J. Geyser et Dom B. Adlhoch en ont successivement traité.

---

1. *Revue de Philosophie*, 1er décembre 1909 ; J. Draeseke. *Sur la question des sources de S. Anselme*, pp. 639-654 ; — A. Lepidi. *La preuve ontologique de l'existence de Dieu et saint Anselme*. pp. 655-664 ; — J. Geyser. *La démonstration « a priori » de l'existence de Dieu chez saint Anselme*, pp. 665 672 ; — B. Adlhoch. *Anselme et Gaunilon*, pp. 673-691.

2. L'article du P. Lepidi avait d'abord paru en italien dans la *Rivista storica benedettina* (septembre 1909).

Le P. Lepidi admet que la preuve ontologique de saint Anselme a une valeur intrinsèque et efficace. « Seulement la forme extrinsèque de cette preuve, telle qu'on la lit dans le *Proslogion* et dans le livre apologétique contre Gaunilon, semble un peu défectueuse à trois points de vue : 1° l'expression est embrouillée; 2° on remarque une certaine équivoque dans la définition de Dieu : *id quo majus cogitari non potest*. Il suffirait pour l'éviter de substituer le mot *esse* au mot *cogitari* et de dire : *id quo majus esse non potest;* 3° enfin l'explication sur la valeur *extra-subjective* de la raison, valeur qui est et doit être la condition première et fondamentale de la preuve ontologique, est insuffisante. »

Le Dr Geyer par contre ne croit pas à l'efficacité de cette preuve. « L'argument de saint Anselme ne peut obtenir considération qu'à la condition d'utiliser comme prémisse une idée de Dieu dans laquelle, implicitement ou explicitement l'existence réelle est affirmée de Dieu. Mais dès lors l'argument cessed'être une *déduction* de l'existence de Dieu; car, puisque cette existence est déjà reconnue dans les prémisses, elle ne peut plus être obtenue à titre de conséquence dans la conclusion. Ainsi la prétendue « preuve » se ramène à un éclaircissement analytique de notre concept de Dieu. » L'origine de cette idée serait pour saint Anselme dans les enseignements de la foi, et ce serait d'eux qu'il partirait pour proposer une explication scientifique.

On sait l'enthousiasme avec lequel Dom Adlhoch a déjà, à maintes reprises, soutenu l'efficacité de l'argument proposé par saint Anselme. Il doit reconnaître cependant que ses efforts n'ont pas imposé la conviction à tous. En revenant de nouveau à un sujet qui lui est cher, l'auteur pose d'abord un principe excellent : « Si l'on veut arriver à un résultat réel, il faudra avant tout suivre une méthode convenable. Cette méthode consistera à conserver au problème la portée qu'Anselme lui-même a déterminée et dont malheureusement on n'a pas toujours respecté les limites jusqu'ici. En d'autres termes, il ne s'agit pas de savoir ce que des philosophes postérieurs comme Okkam, Descartes, Kant et d'autres ont cherché et trouvé dans l'argumentation de saint Anselme, ou comment ils ont pu le mouler dans leurs propres spéculations; ce qu'il nous importe d'éclaircir c'est la pensée et l'expression d'Anselme lui-même. Ceci une fois bien établi, la critique pourra s'exercer sur la valeur intrinsèque de la preuve et arriver à des jugements qui varieront d'ailleurs avec les écoles, les hommes et les procédés divers. » Conformément à cette méthode dom Adlhoch entreprend ici l'analyse critique du *Libellus pro insipiente* de Gaunilon.

Cet argument du *Proslogium* que saint Anselme affirme nouveau, l'était-il en réalité? C'est ce que s'est demandé le Dr Matthias Esser (1). Plusieurs auteurs ont voulu le retrouver dans l'antiquité, en fait il n'en est rien. « Si, avant S. Anselme plus d'un philosophe,

1. Dr Matt. Esser. *Finden sich Spuren des ontologischen Gottesbeweises vor dem hl. Anselm?* dans *Jarhbuch für Philosophie und spekulative Theologie* XXIV, 3 (1910), pp. 293-303.

a émis l'idée que l'existence convient nécessairement et essentiellement à Dieu, et qu'on ne peut pas le penser sans l'existence, aucun cependant n'a fait ce pas hardi de déduire de cette idée de Dieu son existence réelle. »

« **Sententiae divinitatis** ». — L'ouvrage dont le Dr B. Geyer nous donne une excellente édition (1) présente plus d'intérêt pour l'histoire de la théologie que pour celle des doctrines philosophiques. Néanmoins, il faut savoir gré à son éditeur de l'avoir publié, même dans une collection de caractère philosophique, car les textes du XIIe siècle et du début du XIIIe sont si rares qu'il faut saluer avec joie toute publication qui a trait à cette époque.

Une brève mais substantielle introduction donne l'état de la question des manuscrits de cet ouvrage. Vient ensuite l'analyse du traité avec des remarques sur les sources qu'il a utilisées. Un dernier chapitre étudie les *Sententiae* dans la littérature théologique du XIIe siècle, et plus spécialement leurs rapports avec Gilbert de la Porrée, Pierre Abélard, S. Bernard, Hugues de Saint-Victor et son école.

Les *Sententiae divinitatis* étaient déjà connues. Le P. Denifle leur avait même consacré une étude dans son travail intitulé : *Die Sentenzen Abälards und die Bearbeitung seiner Theologie* (1885). Mais il s'était trompé en les rattachant à l'école d'Abélard; en fait, elles appartiennent à celle de Gilbert de la Porrée. Cette dépendance vis-à-vis du docteur poitevin est mise en lumière par une analyse minutieuse; elle se manifeste surtout dans les questions trinitaires et christologiques. D'autres emprunts ont été faits à Abélard et à la *Summa* attribuée à Hugues de Saint-Victor (2).

L'erreur sur cette attribution remonte loin, car Gautier de Saint-Victor, en attaquant les *Sententiae* les croyait d'Abélard. Mais cet auteur, on le sait, mettait plus de violence que de critique dans ses jugements. Dans le cas présent, ses attaques sont particulièrement injustes (3).

Si l'on peut conclure que l'auteur de cet ouvrage appartient à l'école de Gilbert de la Porrée, il est actuellement impossible de le déterminer d'une façon plus précise. Il écrivit les *Sententiae* vraisemblablement après 1141 et avant 1148.

**S. Bonaventure.** — Quiconque voudra connaître la vie de S. Bonaventure, devra désormais recourir à l'ouvrage que lui a consacré

1. B. Geyer. *Die Sententiae divinitatis ein Sentenzenbuch der Gilbertschen Schule, aus den Handschriften zum ersten Male herausgegeben und historisch untersucht.* (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, t. VII, 2-3). Munster, Aschendorff, 1909. In-8°, VIII-64-208* p.

2. L'auteur, sans traiter en détail cette question, croit devoir attribuer la *Summa* à un disciple d'Hugues de Saint-Victor, fortement influencé par les idées d'Abélard. Cette opinion semble devenir assez commune parmi les critiques qui ont traité ce sujet.

3. Le Dr Geyer a donné en appendice une édition critique du second livre du *Contra Quatuor labyrinthos Franciae.*

le P. L. Lemmens, O. F. M. (1). Cette biographie sobrement composée, est certainement ce qu'il y a de mieux sur le sujet. L'auteur envisage surtout les faits extérieurs de la vie de son héros et ne donne qu'une place minime à l'histoire de sa pensée (2). Il la caractérise cependant en quelques traits, par comparaison avec celle de son contemporain et ami, Thomas d'Aquin.

Le P. Lemmens a souci de diminuer autant que possible la distance qui les sépare et cette préoccupation l'a poussé sans doute à exagérer les ressemblances. « Nous devons, dit-il, tenir compte d'une circonstance, si nous voulons apprécier justement le caractère de sa doctrine et sa place vis-à-vis de S. Thomas d'Aquin. La vraie signification du dernier, et le plein épanouissement de son système sont à chercher dans ses dernières œuvres, celles qu'il composa après son retour en Italie, vers 1260. On a distingué chez S. Thomas, deux périodes, l'une néo-platonicienne, l'autre aristotélicienne. Les commentaires sur Aristote et les deux Sommes de S. Thomas appartiennent à la dernière période. Ces œuvres avaient été rendues possibles et préparées par les travaux du B. Albert le Grand, et de Guillaume de Moerbeke... Thomas était ainsi en situation de connaître, le premier parmi les grands penseurs chrétiens, le vrai, l'authentique Stagirite. Avec sagacité il sut profiter de cette circonstance et ouvrit ainsi une nouvelle période de la philosophie chrétienne. Bonaventure, au contraire, n'avait plus la faculté de tirer parti de ces grands progrès, et là se trouve le motif principal pour lequel son enseignement diffère de celui de son ami Thomas. C'est sur les questions philosophiques qu'ils sont en divergence. Pour le fond, ils sont d'accord. Tous deux enseignent la *doctrina communis*, maintes fois exposée de diverses façons. C'est seulement avec des réserves qu'on peut les désigner comme chefs de deux *écoles théologiques* différentes. »

Il importe pourtant de noter — et ce seul fait diminue singulièrement la valeur des considérations proposées par le P. Lemmens — que les Commentaires sur les Sentences des deux illustres maîtres composés l'un et l'autre avant 1260, sont déjà fort divergents. Dans son travail, S. Thomas, tout en gardant des traces de l'augustinisme est déjà aristotélicien, tandis que S. Bonaventure demeure plus fidèle à l'ancienne école. Si d'ailleurs, ils ont des opinions philosophiques diverses, il faudra bien admettre que leur théologie — celle-ci n'étant que l'explication du donné révélé en fonction d'idées philosophiques — le sera également.

Cette position intellectuelle de S. Bonaventure, bien distincte de celle de S. Thomas, apparaît nettement dans l'étude que le Dr Lutz

---

1. L. Lemmens, O. F. M. *Der heilige Bonaventura, Kardinal und Kirchenlehrer aus dem Franziskanerorden (1221-1274).* Kempten et Munich, J. Kösel, 1909. In 8°, VIII-286 p.

2. Voici la liste des chapitres : I. L'étudiant (1221-1243) ; II. Le novice et le prêtre (1243-1248) ; III. Le professeur (1248-1257) : IV. L'écrivain ; V. Le prédicateur ; VI. Le ministre général (1257-1274) ; VII. Le cardinal ; VIII. Le saint.

a consacrée à la doctrine psychologique du docteur franciscain (1). L'entreprise était ardue, car Bonaventure, uniquement théologien, n'a pas de traité philosophique distinct, et n'expose des idées ayant trait à psychologie qu'autant qu'elles ont un intérêt théologique. De plus, la doctrine demeure parfois flottante sous l'action des divers courants qui la conditionnent. C'est qu'en effet S. Bonaventure se trouve en face de l'augustinisme traditionnel et des données aristotéliciennes de plus en plus répandues dans les milieux universitaires. Or il n'eut « ni la puissance philosophique, ni l'originalité » de son ami S. Thomas, et dans ses idées il est dominé à la fois par le passé et par le présent. En bien des cas, il greffe une terminologie aristotélicienne sur des concepts augustiniens. Aussi le Dr Lutz peut conclure : « nous pouvons regarder S. Bonaventure comme le dernier grand représentant des principaux courants philosophiques qui dominèrent jusqu'au XIIIe siècle; néanmoins il ne méconnaît nullement la valeur du système aristotélicien qui commence à pénétrer.

Il serait trop long de retrouver cette caractéristique générale dans le détail de la psychologie, quelques points suffiront pour établir son bien fondé. S. Bonaventure tient encore pour l'existence, dans l'âme, d'une certaine matière. Pour exprimer l'union de l'âme et du corps, il garde l'ancienne expression : l'âme moteur du corps, et introduit en même temps celle d'Aristote : l'âme, acte du corps. Pour lui, l'âme n'est pas *forma corporeitatis*, et il y a dans la matière des *rationes seminales*. Cependant, au dire du Dr Lutz, S. Bonaventure admet, comme S. Thomas, l'unité de forme dans le composé; la différence entre les deux docteurs, sur ce point, consiste uniquement dans la « théorie du passage », d'après laquelle il y a, dans la formation du composé, passage par une série de formes s'ordonnant les unes aux autres.

Vis-à-vis des opinions courantes sur la distinction des puissances de l'âme, S. Bonaventure tient une position moyenne : il y a une distinction entre les puissances et la substance de l'âme, et entre les puissances elles-mêmes; mais cette distinction est moindre que celle qui existe entre la substance et les accidents. Sur la théorie de l'intellect spéculatif et de l'intellect pratique, il suit Aristote d'assez près. Dans son étude de la volonté, on trouve « un mélange de volontarisme augustinien avec l'intellectualisme aristotélicien ».

Faut-il placer S. Bonaventure parmi les ancêtres de l'ontologisme moderne, ou bien sa doctrine est-elle conforme à celle de S. Thomas? Les deux thèses ont été soutenues; mais M. Lutz montre, et je crois qu'il est dans le vrai, l'exagération de l'une et de l'autre.

« Bonaventure parle souvent de l'être absolu, de telle sorte que si l'on ne recourt pas aux autres parties de sa théorie de la connaissance, on peut croire qu'il donne dans l'ontologisme. Il en est de même de sa doctrine sur la connaissance des choses *in lege*

1. Ed. LUTZ. *Die Psychologie Bonaventuras nach den Quellen dargestellt.* (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, t. VI, 4-5.) Munster, Aschendorff, 1909. In-8°, 219 p.

*aeterna* ou *in legibus divinis* ». « Mais S. Bonaventure professe non moins ouvertement que la lumière divine, la *ratio divina*, dans laquelle nous voyons les choses, ne rend nullement superflues les images sensibles; celles-ci sont au contraire un facteur nécessaire de la connaissance, durant cette vie. » La solution de cette espèce d'antinomie se trouve dans la doctrine de l'âme image de Dieu, empruntée à S. Augustin.

**S. Thomas d'Aquin.** — La première condition pour étudier la doctrine d'un auteur, c'est de connaître exactement les ouvrages où elle est contenue. Or, si les œuvres principales de S. Thomas sont bien connues et ne laissent aucun doute sur leur authenticité, il n'en va pas de même de certains opuscules. « Diverses pièces demeurent qui, même après les travaux critiques exécutés dans ce domaine, sont toujours présentées comme douteuses ou authentiques, alors qu'elles sont certainement apocryphes. »

Jusqu'ici, on en était resté aux résultats obtenus par Échard et De Rubeis et, sauf quelques études originales comme celle de Galea, aucun travail nouveau n'avait fait avancer la question. Le P. Mandonnet, O. P., avec sa maîtrise habituelle, la renouvelle en changeant la méthode et en reprenant le problème par la base (1). « Les derniers grands critiques qui ont tenté l'authentication des œuvres de saint Thomas se sont aidés exclusivement de ce que l'on peut appeler les ressources communes de la critique, c'est-à-dire celles que l'on peut et doit employer en général dans toute tentative d'authentication, dès qu'il n'y a pas, comme c'est le cas pour S. Thomas, une ressource spéciale; en l'espèce, l'existence d'un catalogue authentique et officiel qui mérite toute confiance. »

Seront donc authentiques les ouvrages énumérés par le catalogue officiel. Mais le P. Mandonnet ne s'en est pas tenu à cette seule donnée, il a étudié en détail les quinze catalogues connus des œuvres de S. Thomas, les a rangés par famille, et a, dans un tableau d'ensemble, comparé les résultats (2).

De tout cela, il résulte d'abord, un fait qui ne manquera pas d'étonner : il y a encore des œuvres de S. Thomas inédites, des commentaires sur les Évangiles, et un second commentaire sur le premier livre des Sentences. Par contre, on peut ajouter aux listes des catalogues une demi-douzaine de pièces qui sont certainement de S. Thomas : *De emptione et venditione ad tempus. Responsio ad Bernardum abbatem Casinensem, Responsio ad Johannem Vercellensem de articulis sumptis ex opere Petri de Tarantasia, Officium de Festo Corporis Christi, Quaestiones disputatae, Articuli iterum remissi De secreto.*

1. P. Mandonnet, O. P. *Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin.* 2e Éd. revue et corrigée. Fribourg (Suisse), Imprimerie Saint-Paul, 1910. In-8°, 158 p. — Ce travail a d'abord paru en articles dans la *Revue thomiste* (1909-1910), puis en un tiré à part qui en forme la 1re édition.

2. Les articles de J. A. Endres auxquels renvoie le P. Mandonnet, p. 64, note 2, ont paru, non dans le *Tübinger Quartalschrift*, 1908, 537 ss., mais dans l'*Historisches Jahrbuch*, t. XXIX (1908), pp. 537-558 et 774-789.

Un dernier chapitre passe en revue les divers apocryphes et fournit quelques indications sur l'état actuel de la question.

C'est conformément aux indications du catalogue officiel que M. Sertillanges a étudié les œuvres de S. Thomas pour en extraire la doctrine philosophique (1). Cette monographie est vraiment digne de tout éloge. Intelligence de la synthèse thomiste, pénétration des points difficiles, traduction vivante et moderne d'une pensée ancienne, style limpide et élégant avec des formules concises et frappées en médaille, tout concourt à faire de ce travail une œuvre de premier ordre dépassant, dans son ensemble, tout ce qui a déjà été écrit sur ce sujet.

L'auteur expose lui-même la manière dont il a conçu son travail : « Nous indiquerons, en chaque matière, l'esprit de la doctrine plus que nous ne tiendrons à énumérer longuement les solutions particulières. Nous ne chercherons nullement à établir entre les divers chapitres un équilibre matériel qui ne serait obtenu qu'au détriment des théories maîtresses. Certains traités seront expédiés en quelques mots, soit qu'ils ne prêtent à nul commentaire important, soit que nos contemporains, pressés d'autres soucis, en puissent difficilement faire usage, soit, enfin, que saint Thomas n'ait apporté en la matière qu'une contribution personnelle peu notable. »

Ce programme, M. Sertillanges l'a réalisé en six Livres. 1. L'être; 2. Les sources de l'être; 3. L'émanation de l'être; 4. La nature; 5. La vie et la pensée; 6. Le vouloir et l'action.

La morale, on le voit, est à peine indiquée. C'est une lacune, mais passagère, car M. Sertillanges a l'intention de la combler prochainement en donnant un exposé complet des doctrines de S. Thomas sur ce sujet.

Je ne puis songer à suivre l'auteur dans le détail; qu'il suffise de signaler les points marquants de son travail. Il faut louer avant tout la netteté avec laquelle il a souligné la synthèse thomiste et montré qu'elle est vraiment une philosophie de l'être : qu'il s'agisse de la métaphysique, de la nature, de la connaissance, de l'action, tout doit se ramener à l'être. A noter aussi l'exposé de l'analogie, et de son rôle dans la connaissance de Dieu. Cette doctrine très ferme, a pu paraître osée, mais M. Sertillanges, comme l'auteur qu'il étudie parle « très formellement » et il faut prendre cette théorie dans tout son ensemble pour en saisir la précision. Les notions de néant et de création sont mises en un relief saisissant et débarrassées de tout échafaudage imaginatif. L'hylémorphisme est montré comme une des doctrines premières et essentielles du système : « Supprimez la matière et la forme, vous enlevez au thomiste sa conception fondamentale de l'être, en tant que celui-ci est l'objet propre et adéquat de notre esprit. » Le chapitre intitulé « L'idée générale de la connaissance » est magnifique de netteté et de péné-

1. A.-D. Sertillanges. *S. Thomas d'Aquin. (Les grands Philosophes.)* Paris, F. Alcan, 1910. 2 vol. in-8° de VII-334 et 348 p.

tration. « La doctrine thomiste part du même point de vue que Fichte en ce qu'elle reconnaît la nécessité de rattacher la connaissance à l'être. On ne connaît que ce que l'on est : saint Thomas accepte pleinement cet axiome. Il s'agira de savoir s'il n'y a pas plusieurs façons d'*être* quelque chose. Or le fait de la connaissance nous révèle précisément une multiplicité dans les manifestations du fond de l'être. Le fond de l'être est *idée*, et l'idée peut se réaliser non pas seulement dans une matière, mais aussi sous certaines conditions, dans un sujet constitué, et précisément, la condition fondamentale de cette réalisation au deuxième degré sera l'immatérialité aussi grande que possible du sujet que l'on envisage; car c'est la matière qui réduit la forme, qui la *finit*, qui l'individualise, et puisque la connaissance consiste dans une extension compréhensive qui fait dépasser à l'individu ce que Fichte appelle son « cercle d'existence » il faut que pour autant le pouvoir limite de la matière s'écarte. A cette condition, les « cercles d'existence » pourront arriver à coïncider en un terme commun, à savoir l'*idée* participée : ici sous forme *naturelle* pour constituer un être, là sous forme *intentionnelle* pour le recréer, le repétrir à l'image d'autrui » (1).

L'interprétation de la pensée de S. Thomas sur la vérité, telle qu'elle est exposée par M. Sertillanges ne sera pas admise par tous. « La vérité, dit-il, n'est pas un rapport de nous aux choses : c'est un rapport de nous à nous, en correspondance d'équation avec les choses. Le sujet de la vérité c'est le jugement, et le jugement est tout entier en nous, au lieu que l'appréhension simple a l'un des termes en nous, l'autre au dehors. » Peut-on séparer l'objectivité de la vérité? Là est le point litigieux.

En terminant, M. Sertillanges a écrit quelques belles pages sur « l'avenir du thomisme »; son ouvrage aidera à le préparer tel qu'il le souhaite. Il réalisera le vœu exprimé dès le début : « éclairer les thomistes *de cœur* sur l'objet d'une admiration demeurée trop sentimentale... réconcilier quelques esprits non prévenus avec des points de vue qu'ils respectent à coup sûr... mais qu'ils déclarent volontiers périmés faute d'en avoir saisi la portée réelle. »

L'ouvrage de M. Sertillanges considère la pensée de S. Thomas à son stade définitif, un autre travail demeure à faire, l'histoire du développement de cette même pensée. Avant de l'entreprendre, il faudra que la chronologie des œuvres du docteur angélique soit fixée. En attendant que le P. Mandonnet complète sur ce point ses études critiques sur S. Thomas, on pourra utiliser les nombreux renseignements disséminés dans son grand ouvrage sur Siger de Brabant.

**Siger de Brabant.** — Ce dernier travail d'ailleurs vient d'être revu et complété en une seconde édition (2). L'éloge n'en est plus à faire.

1. T. II, p. 100-101. — Ce chapitre a paru dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, II, (1908), pp. 449-465, je me contente d'y renvoyer.

2. P. Mandonnet, O. P. *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIII^e siècle. Les Philosophes Belges*, t. VI-VII.) 2^e Éd. revue et augmentée. Louvain, Institut supérieur de philosophie, 1908-1910, 2 vol. in-4°, XIV-328 et XXXII-194 p.

Sa publication, en 1899, prit les proportions d'un événement dans le monde des médiévistes et des historiens de la philosophie. Il renversait tant de fausses constructions et jetait une si vive lumière sur les mouvements d'idées qui agitèrent la seconde moitié du XIIIe siècle.

Le P. Mandonnet n'est pas comme ces auteurs dont il parle quelque part (p. 87, note 1), « qui, écrivant des études sur des penseurs du moyen âge, le font sans idées directrices et ne savent pas atteindre à travers les in-folio les idées caractéristiques d'un auteur ». Il excelle au contraire à donner aux faits toute leur signification et à découvrir les liens qui les unissent entre eux.

L'ouvrage est trop connu pour que j'en donne une nouvelle analyse. Il suffira de noter les additions faites dans la présente réimpression. Le P. Mandonnet les a signalées lui-même dans la Préface : « La rédaction du texte a été revisée au point de vue de la correction et de l'exactitude. La bibliographie, qui sert de justification dans les notes, a été mise à jour et quelquefois diminuée, quand un bon travail suppléait avantageusement aux ouvrages antérieurs. De nouveaux textes ont été ajoutés au pied des pages pour corroborer certaines affirmations ou les rendre plus intelligibles. Mais les additions principales ont été pratiquées à l'occasion de certaines problèmes historiques qui n'avaient pas encore été déterminés ou l'avaient été insuffisamment. C'est ainsi que j'ai consacré plusieurs longues notes pour préciser le problème des traductions latines d'Aristote : le rôle de Boèce comme traducteur (p. 7, n. 3.), la date de l'introduction de la logique nouvelle et les auteurs de ces traductions (p. 9, n. 2); les dates des premières traductions des principaux ouvrages d'Aristote et le moment où l'on constate leur action chez les Latins du moyen âge (p. 13, n. 1). Une autre note encore est destinée à montrer l'énorme lacune des études historiques touchant les maîtres de la seconde moitié du XIIe siècle et de la première moitié du XIIIe (p. 50, nn. 1 et 2). Dans le chapitre VIe, où nous traitons de l'activité littéraire de Siger de Brabant, nous avons introduit une analyse du traité *De necessitate et contingentia causarum* (p. 136 et suiv.) que nous éditons pour la première fois. Nous utilisons aussi sa doctrine, au chapitre suivant, pour compléter l'exposé des doctrines averroïstes. Une note nouvelle a pour but de signaler la ligne de démarcation entre la philosophie d'Aristote et celle de saint Thomas d'Aquin (p. 162, n. 3). La condamnation parisienne de 1277, atteignit, en dehors des personnages déjà connus, Roger Bacon et Gilles de Rome, ainsi que nous l'établissons pour la première fois (p. 244 et suiv.) Enfin dans le chap. Xe, relatif au dernières années de Siger de Brabant, nous avons utilisé le texte mis au jour peu après la première édition de notre travail, et qui nous fait connaître la mort accidentelle du philosophe averroïste. Nous avons en outre insisté sur les preuves qui établissent que Siger de Brabant avait été condamné, en conséquence de ses doctrines, à un internement à la curie romaine, au cours duquel il fut assassiné par son clerc tombé en démence. »

On pourrait encore augmenter la liste des additions où le P. Mandonnet met au point quelques opinions récentes. Je citerai par exemple, celles de M. Asín y Palacios sur l'averroïsme de saint Thomas, sa

dépendance vis-à-vis de Raymond Martí (p. 46, n. 5; 149, n. 1; 154, n. 3); celle de M. De Wulf sur l'augustinisme (p. 55, n. 1 et 57, n. 1); celle du P. Hilarin Felder sur le mouvement des études dans l'ordre franciscain (p. 96, n. 1); celle du P. Doncœur sur le traité *De unitate intellectus* de saint Thomas et sur l'averroïsme de Boèce de Dacie (p. 313-314).

Un second volume comprend les œuvres de Siger de Brabant avec des notices sur chacune d'elles.

**Roger Bacon.** — A diverses reprises, le P. MANDONNET a annoncé un travail d'ensemble sur l'activité littéraire de Roger Bacon. En attendant, il vient de restituer au célèbre franciscain un traité jusqu'ici attribué à Albert le Grand, le *Speculum astronomiae* (1). Cet ouvrage, qui s'accorde bien avec les doctrines connues de Bacon et son goût pour les sciences occultes, aurait été composé pour défendre quelques doctrines condamnées par Étienne Tempier, en 1277.

D'autre part, M. P. DUHEM avait déjà publié quelque temps auparavant un fragment inédit de l'*Opus tertium* (2). Jusqu'ici il avait échappé à l'attention des historiens de Bacon, car le manuscrit de la Nationale qui le contient, l'attribuait à l'astronome arabe Al Bitrogi. Ce fragment « ne se soude pas immédiatement et sans lacune, au début de l'ouvrage tel qu'on le connaissait déjà et que Brewer l'a publié ». Il ne l'achève pas davantage. La soi-disant « métaphysique » de Bacon, publiée par Steele appartiendrait elle aussi à l'*Opus tertium*, et se placerait après le fragment édité par M. Duhem. L'introduction étudie les rapports de ce traité avec les autres ouvrages de Bacon; la publication du texte est faite avec tout le soin voulu.

**Raymond Lulle.** — Le P. Otto KEICHER, O. F. M. donne, d'après cinq manuscrits, une édition du célèbre traité de Raymond Lulle contre les Averroïstes : *Declaratio Raymundi per modum dialogi edita contra aliquorum philosophorum et eorum sequacium opiniones erroneas et damnatas a venerabili Patre Domino Episcopo Parisiensi* (3). Cet écrit fut achevé le 22 février 1298. Ce n'est pas d'ailleurs le seul ouvrage que Lulle ait composé contre les Averroïstes, il a toute une littérature sur ce sujet. Toute sa vie antérieure, toutes ses tendances intellectuelles l'amenaient à prendre parti contre les nouvelles doctrines, car son idée foncière était de combattre le mahométisme, de travailler à la conversion des Musulmans et de poursuivre les infiltrations arabes dans la pensée chrétienne.

Le P. KEICHER, en une introduction remarquable par sa netteté,

---

1. P. MANDONNET, O. P. *Roger Bacon et le « Speculum astronomiae » (1277)*, dans *Revue néo-scolastique*, août 1910, p. 313 325.

2. P. DUHEM. *Un fragment inédit de l'Opus tertium de Roger Bacon précédé d'une étude sur ce fragment*. Quaracchi, Imp. du Collège S. Bonaventure, 1909, In-8°, 197 p.

3. O. KEICHER, O. F. M. *Raymundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie. Mit einem Anhang, enthaltend die zum erstem Male veröffentlichte « Declaratio Raymundi per modum dialogi edita »*. (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie*, t. VII, 4-5.) Munster, Aschendorff, 1909. In-8°, 224 p.

a étudié la vie et les œuvres de Raymond Lulle et montré le caractère de sa philosophie. Il insiste sur ce fait qu'elle est toute conditionnée par son opposition aux doctrines arabes et averroïstes; à la séparer des circonstances historiques dans lesquelles elle s'est formée, on risque de la prendre à contre-sens. Les deux points principaux qui forment son originalité, sont d'unir étroitement en un même tout la philosophie et la théologie que les Averroïstes tendaient à séparer et même à opposer, et, d'autre part, à combattre le naturalisme arabe par une théorie supranaturaliste et mystique, qui se manifeste dans l'*Ars magna*.

**Henri Bate.** — Cet astronome-philosophe est né à Malines en 1244; il mourut dans les premières années du XIVe siècle. M. De Wulf lui a consacré quelques pages (1) où il met en lumière ce que l'on sait de sa vie, de ses œuvres, de ses relations scientifiques (2) et de son caractère doctrinal. Il signale spécialement son *Speculum divinorum et quorumdam naturalium*, sorte de *compendium* destiné à Gui de Hainaut dont il fut le précepteur. Cette œuvre, qui date probablement de 1301-1304, constitue en réalité un Cours complet de philosophie, sans aucune préoccupation d'ordre théologique.

Le Saulchoir, à Kain. M. Jacquin, O. P.

## IV

## PHILOSOPHIE MODERNE

### I. — Monographies de doctrines.

Les deux premiers lauréats du prix Walter-Simon, décerné l'année dernière par la Kantgesellschaft, viennent de publier leurs travaux sur le problème de la Théodicée au XVIIIe siècle (3). Le point de vue général de ces deux ouvrages, sans être le même absolument, permet toutefois d'en rapprocher les conclusions.

Le problème de la théodicée, tel qu'il fut agité au XVIIIe siècle, se présente sous un aspect très particulier. Il n'y est pas question de la nature de Dieu pour elle-même ni de son existence, abstraction

1. M. De Wulf. *Henri Bate de Malines.* (Extrait *des Bulletins de l'Académie royale de Belgique.* (Classe des Lettres, etc.), n° 11 (nov.) 1909). Bruxelles, Hayez, 1909. In-8°, 19 p.

2. M. De Wulf met en relief la haute culture et l'influence du dominicain Guillaume de Moerbeke. Il « apparaît un enthousiaste et un apôtre de la science; il a su pousser les autres dans la voie des études. Intelligence de haute culture, il a des relations étendues dans tous les milieux où l'on travaille. Il est lié d'amitié avec Thomas d'Aquin, le philosophe, avec Jean Campanus, le mathématicien, avec Witelo, le physicien, avec Henri Bate, l'astronome-philologue. »

3. J. Kremer. *Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Literatur des 18. Iahrhunderts mit besonderer Rücksicht auf Kant und Schiller [Kantstudien Ergänzungshefte, N° 13].* Berlin, Reuther u. Reichard, 1909. In-8°. XII-210 pp.

O. Lempp. *Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Literatur des 18. Iahrhunderts bis auf Kant und Schiller.* Leipzig. Dürr, 1910. In-8°. VI-432 pp.

faite de toute autre considération. Ce qui inquiète les esprits, c'est la possibilité d'admettre un Dieu dont les attributs soient conciliables avec les conditions d'existence de l'univers, en particulier avec le mal. Par là, précise M. Kremer, il faut comprendre le besoin non d'une sorte d'apologie qui innocenterait Dieu de toute coopération au mal mais d'une preuve rigoureuse de l'existence d'un être parfait, auteur de la loi morale comme des lois physiques et capable d'assurer la victoire du bien sur le mal. Difficultés, sans doute, déjà débattues dans les écoles, mais qui, au XVIIIe siècle prirent une acuité singulière. La cause en fut à l'émancipation de la pensée philosophique et scientifique à l'égard de la religion, au rationalisme, qui peu à peu depuis la Renaissance avait envahi la théologie, l'histoire et la science; au lieu comme autrefois de subordonner à Dieu toute conception de l'homme et du monde, l'on se mit à construire une morale et une science indépendantes, quitte à se demander après comment les rattacher au Créateur (Lempp). M. Kremer aperçoit le germe de ce mouvement dès le moyen-âge dans la doctrine de la « double vérité », importée par les Arabes; germe que fit fructifier la lutte déjà ouverte entre le Réalisme et le Nominalisme au fond de laquelle d'ailleurs se trouve une opposition de tendances intellectuelles: d'un côté, celui du Nominalisme, recherche de la clarté apparente, extérieure, qui conduit aux conceptions d'ordre mathématique; du côté du Réalisme recherche au contraire d'une explication profonde de l'univers, fût-elle irrationnelle et plus accessible au sentiment qu'à l'intelligence. A accentuer ces divergences contribuèrent aussi les discussions politiques, l'esprit réformateur faisant alliance contre l'Eglise et l'ordre établi, avec le nouvel esprit philosophique et scientifique. Plus immédiatement ce fut la critique de Bayle qui suscita autour de ces questions un intérêt passionné. Le but de M. Kremer est de montrer comment après une première victoire, l'esprit mathématique fut à son tour repoussé et dépassé, et une intention analogue se retrouve dans la division adoptée par M. Lempp : I. *Die Theodicee auf intellektualistischer Grundlage;* II. *Die religiös-idealistische Begründung der Theodicee.* Bayle, dit M. Lempp, mit en vive lumière, et d'un point de vue strictement philosophique, les contradictions internes d'une conception rationaliste de Dieu et du monde, convaincu que la foi seule est ici compétente. Le propre de la théodicée intellectualiste, qu'elle fût rationaliste avec Leibniz ou empiriste avec Shaftesbury, a été de ne pas accepter cette condamnation de la raison et de chercher à résoudre les difficultés signalées par Bayle. La solution de Leibniz se ressent des préoccupations apologétiques qui lui dictèrent ses *Essais de Théodicée;* mais précisément il est très caractéristique qu'il ait refusé de se placer à un point de vue tout abstrait et qu'il ait voulu tenir compte des éléments religieux du problème. Il aboutit ainsi à une sorte de compromis entre le rationalisme et l'empirisme, entre sa méthode intellectualiste, qui ouvrira la voie au scepticisme ou au pessimisme, et ses idées religieuses qui vont rejoindre l'idéalisme de Lessing, Herder et Kant. L'optimisme esthétique de Shaftesbury aura, lui.

pour conséquence de donner à la philosophie des lumières sa méthode de téléologie inductive et de contribuer à la défaite de l'école wolffienne. Comment celle-ci succomba sous les coups de ses adversaires (Crusius, Walch, etc...), quel fut le succès de l'*Aufklärung* en France, en Allemagne et en Angleterre, l'auteur l'expose brièvement ainsi que le triomphe du pessimisme (Butler, Swift, etc..., surtout Voltaire) puis la critique décisive de Hume qui ruine l'intellectualisme et, allant bien plus loin que Bayle, conteste l'existence même d'un Dieu créateur. Le résultat de ces tentatives infructueuses et de ces luttes fut d'amener enfin les esprits à reconnaître le caractère religieux d'un problème où est engagée la destinée de l'homme. Et c'est en ce sens désormais que s'orientent les recherches. Mais l'idéalisme lui-même dont Lessing, Rousseau et Herder sont les représentants les plus en vue, ne pouvait devenir une philosophie scientifique tant que ne seraient pas modifiés les vieux concepts issus des systèmes rationalistes et empiristes. Ce fut l'œuvre de Kant. Après un long effort qui témoigne à quel degré il était engagé dans les tendances et les idées de son siècle, il parvint à établir l'impuissance de la spéculation pure et de la science à juger de la valeur du monde; par lui-même l'univers n'est pas bon ou mauvais; seule notre personnalité, par son effort moral est créatrice de valeur et autorise un jugement sur l'ensemble des choses. Pensée profonde qui « demeure à jamais le fondement de toute *Weltanschauung* idéaliste. » Tout en développant sa thèse M. Lempp analyse et critique assez sobrement les doctrines et donne de l'ensemble du mouvement étudié une idée claire et vivante.

Plus concise et plus morcelée, plus ardue aussi à la lecture, est la manière de M. Kremer dont la préoccupation constante e t de dégager les directions fondamentales de chaque système pour en apprécier la valeur. L'idéal auquel il se réfère est celui d'une preuve ontologique, c'est-à-dire intuitive et réaliste et non discursive et abstraite, dont le nerf serait l'idée de finalité nécessitant *a priori* l'existence d'un Bien suprême, unique raison d'être et de la loi morale et de l'ordre du monde. Les difficultés principales auxquelles il estime que se sont heurtés les essais des philosophes se ramènent au problème central de l'action de Dieu sur le monde dans ses rapports, soit avec la liberté de l'homme, soit avec la matière, origine du mal. De ce point de vue est d'abord étudié Leibniz. Sa preuve cosmologique de l'existence de Dieu ne conduit à l'affirmation d'un Être parfait qu'en substituant indûment au concept rationnel de Dieu, un concept théologique. Du reste il ne sut pas poser dans toute sa clarté le problème de la théodicée, car pour lui la perfection morale est remplacée par la perfection métaphysique, et la conciliation entre la loi morale et les lois du monde par l'accord entre la causalité efficiente et la causalité finale. M. Kremer examine ensuite, après une discussion purement théorique des idées de nécessité et de possibilité, quelle est la valeur des doctrines de Leibniz : monades, harmonie préétablie, nécessité morale, lois de conformité et de continuité, envisagées comme des solutions au problème de l'action de

Dieu sur le monde, tel que l'avait fatalement posé l'esprit mathématique, et il en fait ressortir les contradictions et les insuffisances; la plus notoire provient de la conception anthropomorphiste d'un Dieu dépendant des vérités éternelles et du refus d'accepter le dualisme, seule explication possible du mal. La réaction contre le mécanisme et le « mathématisme » donna ses premiers fruits dans la philosophie de Cudworth et de son disciple Shaftesbury. Le mérite de ce dernier est d'avoir vu dans le concept du Bien et l'amour de la Beauté une preuve de la réalité d'un Bien suprême et, par son idée de l'unité essentielle du Tout, d'avoir fondé une théodicée ontologique. Il ne lui a manqué qu'une plus grande vigueur philosophique, et il eut aussi le tort de croire nécessaire une démonstration discursive de l'ordre du monde. Son influence sur la philosophie postérieure fut, en tout cas, considérable et peut être comparée à celle de Leibniz, comme le montrent en détail les trois chapitres suivants très précis et très complets (1), mais sur lesquels je ne puis insister. Il faut d'ailleurs arriver à Kant, remarque M. Kremer, pour retrouver une véritable systématisation philosophique. Brisant avec les confusions qui avaient cours, Kant sépare nettement le point de vue moral du point de vue spéculatif et, en ces deux ordres, donne à ses recherches un caractère *ontologique*, c'est-à-dire procède au moyen d'une analyse de concepts universels dont l'intuition ne repose pas sur l'expérience. C'est, dans la critique de la connaissance, la déduction transcendantale, et, en morale, le passage de l'idée de devoir à celles de liberté et de loi morale. Conscience transcendantale et Raison pratique, il suffisait à Kant de concilier ces deux notions dans une unité supérieure « fondement divin de l'être de l'homme ». Mais, ce pas décisif, il ne le fit point. L'auteur reprend toute l'évolution de la pensée de Kant pour en chercher la raison et il la trouve dans l'empirisme dont la théorie kantienne de la connaissance n'est pas entièrement libérée. Il reste cependant que personne n'avait jusqu'alors mieux compris l'aspect ontologique du problème de la Théodicée.

L'ouvrage de M. Kremer, malgré le dogmatisme qui l'inspire, complète sur plus d'un point par sa précision et sa vigueur philosophique l'étude moins personnelle de M. Lempp.

## II. — Monographies d'auteurs.

**Campanella.** — La dissertation de M. A. Gozdek (2) est un travail assez élémentaire qui expose sommairement les idées principales de la philosophie de Campanella. La seconde partie surtout où l'auteur se propose de condenser et d'apprécier les données fondamentales du système est manifestement insuffisante et dénote, en particulier, une connaissance très superficielle du néo-platonisme (par

1. Plus complets que les chapitres parallèles de Lempp.

2. A. Gozdek. *T. Campanellas Metaphysik. Diss.* Posen, St-Adalbert-Druckerei u. Buchhandhung, 1909. In-8°, VIII-117 pp.

ex. p. 87, 101). Même négligence dans la bibliographie qui abonde en ouvrages généraux ou manuels et laisse de côté plus d'une monographie intéressante.

**Hobbes.** — L'étude sur Hobbes, dans la collection des *Philosophies Ancient and Modern*, a été confiée à M. A. E. Taylor (1). Excellent résumé qui fait bien ressortir le lien des théories morales et politiques de Hobbes avec sa psychologie empiriste.

Plus bref encore, mais original et vigoureux, est l'essai qui sert d'introduction au *Leviathan* édité par M. W. G. Pogson Smith (2). D'après lui, Hobbes n'est en rien disciple de Bacon et son mépris est grand pour la science inductive. Par contre il subit l'influence de Descartes malgré qu'il ait toujours combattu le dualisme. M. Pogson Smith, lisons-nous dans la préface, est mort avant de pouvoir mettre en œuvre les nombreux matériaux qu'il avait amassés en vue d'un travail approfondi sur la pensée de Hobbes. L'on espère que ses notes seront déposées à la bibliothèque Bodléienne, d'Oxford.

**Gassendi.** — J'ai reçu trop tard pour en rendre compte dans le précédent Bulletin, l'ouvrage de M. P. Pendzig sur les rapports de la métaphysique de Gassendi avec la philosophie scolastique (3), qui ouvre une nouvelle collection, consacrée à la philosophie de la Renaissance, sous la direction du Dr Ad. Dyroff, professeur à l'Université de Bonn. Deux parties dans cet ouvrage; la première analyse avec précision les données essentielles de la métaphysique de Gassendi : théorie de la connaissance, l'espace et le temps, la substance corporelle, Dieu, l'âme. A ce propos, l'auteur fait remarquer que c'est un tort de vouloir juger Gassendi uniquement d'après les *Exercitationes paradoxicae*, œuvre de jeunesse et de passion, et d'après la *Disquisitio metaphysica adversus Cartesium* où perce le dépit de n'avoir pas été nommé dans les *Météores* alors cependant que Descartes cite l'explication donnée par lui de la parhélie observée à Rome en 1629 (p. 72 [1]). M. P. note également que la chronologie généralement adoptée pour la vie de Gassendi est inexacte. (p. 71 [2]). La seconde partie reprend une à une chacune des doctrines de Gassendi et en montre les relations avec les doctrines parallèles des scolastiques, c'est-à-dire d'Occam, de S. Thomas ou de Suarez. Il est en effet très important de ne pas confondre sous le terme trop général de scolastique des philosophies aussi distinctes. Et M. P. n'a pas de peine à montrer que Gassendi — et cela est vrai sans doute de plus d'un philosophe de la Renaissance,

1. A. E. Taylor. *Thomas Hobbes. [Philosophies Ancient and Modern]*. London Constable, 1908. In-12, 127 pp.

2. W. G. Pogson Smith. *Hobbes's Leviathan, reprinted from the Edition of 1651 with an Essay*. Oxford, Clarendon Press, 1909. In-12, XXXI-557 pp.

3. P. Pendzig. *Pierre Gassendis Metaphysik und ihr Verhältnis zur scholastischen Philosophie. [Renaissance u. Philosophie. Beitr. z. Gesch. d Phil. hrsg. v. Dr. A. Dyroff, I. H.]* Bonn, Hanstein, 1908. In-8°, XIV-176 pp.

comme ce l'est aussi de Descartes et Spinoza — est plus proche de la nouvelle école suarézienne que de l'école thomiste. Les résultats généraux de la comparaison établissent que Gassendi emprunte aux scolastiques ses idées sur Dieu, sur la Providence, la création (le chanoine de Digne entendait bien d'ailleurs ne jamais contredire les enseignements de l'Église), sur la finalité qui règne dans la nature, sur l'âme rationnelle, immatérielle et immortelle, forme substantielle de l'homme. A côté de ces conceptions fondamentales, nombre d'idées ou de termes : espèce sensible et intelligible, matière première, forme, substance, etc... sont transformés et adaptés au matérialisme épicurien; même là où Gassendi s'éloigne le plus de la scolastique il est toujours préoccupé de la discuter et de défendre contre elle ses idées à lui; d'où une influence au moins indirecte, bien souvent reconnaissable. Gassendi est donc bien loin de reprendre tel quel le système d'Épicure. Lui-même proteste que, s'il le choisit parmi tant d'autres, c'est en toute indépendance et dans la mesure où il le croit indispensable pour expliquer philosophiquement la science. De là le peu d'unité de sa philosophie et ses incohérences, nulle part plus visibles, il me semble, que dans ses théories psychologiques.

**Spinoza.** — On sait l'importance pour l'étude de Spinoza de l'ouvrage de K. O. Meinsma, paru à La Haye en 1896 : *Spinoza en zijn Kring*, que plus d'un historien sans doute a dû regretter de ne pouvoir aborder dans son texte original. Il faut donc faire bon accueil à la traduction allemande que vient d'en publier Mlle Lina Schneider (1). Son exactitude n'a rien de commun, espérons-le, avec la bizarrerie passionnée de l'introduction — dépourvue de toute intention philosophique ou historique — écrite par M. C. Brunner.

Spinoza est d'ailleurs actuellement un privilégié. Alors en effet que peu de temps après Meinsma paraissaient les importants travaux de Freudenthal, cette année nous apporte à son tour un ouvrage non moins considérable par l'étendue de la documentation, la rigueur de la méthode, la richesse et l'originalité de ses résultats (2). Le R. P. St. von Dunin-Borkowski, S. J. qui n'avait publié jusqu'ici, à ma connaissance, qu'un article sur le texte de la biographie de Lucas dans *l'Arch. f. Gesch. d. Phil.*, se place d'emblée, par ce remarquable travail, au premier rang des historiens de la vie et de la pensée de Spinoza. Aucun même, jusqu'ici, n'avait tenté exploration si avancée dans les divers milieux intellectuels où a pu se nourrir la pensée du philosophe, ni analyse si audacieuse des stades successifs de son développement. L'auteur qui, dans le présent volume, devait s'y

1. K. O. Meinsma. *Spinoza und sein Kreis. Historisch-Kritische Studien über holländischen Freigeister.* Deutsch von Lina Schneider. Vorher : *Spinoza gegen Kant und die Sache der geistigen Wahrheit*, von Constantin Brunner. Berlin, Schnabel, 1909. In-8°, 540 pp.

2. St. von Dunin-Borkowski, S. J. *Der Junge De Spinoza. Leben und Werdegang im Lichte der Weltphilosophie.* Mit zwei Vierfarbendrucken, dreizehn Autotypien u. sieben Faksimiles. Münster i. W., Aschendorff, 1910. In 8°, XXIII-633 pp.

employer d'une manière toute particulière puisqu'il le consacre exclusivement à la jeunesse de Spinoza et s'arrête en 1657, au moment du bannissement par la synagogue, ne pouvait s'acquitter avec un soin plus minutieux d'une tâche aussi difficile. L'ouvrage s'ouvre comme il convenait, par une revue critique des plus importants ouvrages biographiques faisant partie de la nombreuse littérature éclose autour du philosophe de La Haye depuis la renaissance des études spinozistes en 1774 (1), et par un examen non moins approfondi des sources documentaires. Il serait intéressant d'en relever ici plusieurs détails. Mais je crois préférable d'indiquer tout de suite, en quelques mots, la méthode suivie par l'auteur. (Cf. Introduction et Ch. III). Et d'abord, dans l'ensemble de l'ouvrage il sépare le moins possible le récit biographique de l'histoire de la pensée de Spinoza, sans se départir pour autant de l'ordre et de la clarté indispensables. En ce qui concerne la biographie, rien de spécial à noter au point de vue méthodologique, sinon la parfaite connaissance et la clairvoyante critique des documents édités ou manuscrits. L'étude de la formation du système et des influences qui en conditionnent la naissance et le développement supposait par contre des principes directeurs que l'on doit savoir gré à l'auteur d'avoir nettement formulés. Le plus important de tous me paraît être qu'il ne faut jamais s'éloigner des vraisemblances psychologiques, mais au contraire essayer de se représenter ce que durent être en réalité les premières réflexions d'un esprit jeune et sans idées personnelles, fût-il indépendant et raisonneur comme était Spinoza, c'est-à-dire reconnaître l'influence considérable du milieu dans lequel il fut élevé, et, à mesure qu'il se forme, des doctrines contemporaines ou anciennes dont il a connaissance, soit par l'enseignement reçu, soit par la lecture, soit même par les conversations ou discussions auxquelles il assiste. Simples germes, peut-être, mais qui consciemment ou non se développent avec plus ou moins de rapidité et de vigueur et qui, plus tard, acceptés ou discutés, exercent d'une façon ou de l'autre leur influence. L'auteur insiste, à bon droit, sur cette vérité de bon sens, en pratique si souvent encore méconnue. Dans le discernement de ces influences il importe d'être attentif au moment précis où elles se font sentir; il arrive en effet que les idées fondamentales et inspiratrices d'un système, encore indéterminées au commencement de l'évolution intellectuelle, acquièrent une valeur différente dans le système une fois formé et soient alors fondées sur des principes jusque-là inaperçus; à ces deux instants, des influences tout à fait distinctes ont pu intervenir. Une grande prudence toutefois s'impose dans la constatation des similitudes doctrinales; elles ne sont pas toujours le signe d'une dépendance ou d'une filiation directe, et, très utiles toujours à relever en vue d'une connaissance plus approfondie de l'esprit humain, peuvent parfois s'expliquer par des raisons d'ordre très général. De plus, une telle recherche serait in-

1. Le R. P. v. D.-B. connaît fort bien la littérature de son sujet. Il ne mentionne cependant nulle part l'étude de Delbos : *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza*, 1893, ni les ouvrages plus récents de A. Tumarkin, Alb. Léon, Ch. Appuhn.

complète et mal conduite si elle faisait perdre de vue ce qui fait l'originalité propre du penseur; l'on doit se rappeler, en particulier, qu'une idée en apparence étrangère à l'ensemble du système peut malgré tout être le fruit des réflexions personnelles du philosophe. Parallèlement à cette étude des influences extérieures et en relation étroite avec elle est présupposé à l'intérieur des œuvres du philosophe, un travail d'analyse assez délicat et subtil, destiné à retrouver les traces des phases successives de son évolution. Entreprise ardue mais d'autant plus nécessaire, s'il s'agit de Spinoza, que son premier ouvrage fut écrit à un stade déjà avancé de ses spéculations, et facilitée, d'autre part, par cette sorte d'avarice intellecuelle qui est un trait caractéristique de son esprit et qui l'empêche de sacrifier la moindre idée une fois admise.

En acceptant ces règles de méthode le R. P. v. D.-B. s'obligeait donc à se familiariser avec les divers milieux intellectuels que traversa Spinoza, c'est-à-dire à étudier le milieu juif d'Amsterdam, le Talmud, la Kabbale, les philosophes juifs et arabes, le mouvement sceptique et naturaliste du XVII^e siècle, Descartes, enfin l'influence du christianisme, des libertins et du stoïcisme. Je ne puis faire plus que signaler quelques-uns des résultats de ce consciencieux et courageux labeur.

L'évolution religieuse du jeune Despinoza (l'auteur croit cette forme du nom mieux fondée) a peut-être son origine dans l'opposition très marquée entre le rigorisme de la nouvelle école juive d'Amsterdam et les habitudes libérales des juifs espagnols, tandis que le premier germe de panthéisme aurait été déposé en son esprit vers 1645 par le protestant libre-penseur Jan Pieterszoon dont il dut entendre les discussions avec Morteira. Ce Pieterszoon n'était pas panthéiste, mais son mysticisme se plaisait à proclamer la présence universelle de Dieu, qui est tout en toutes choses. L'idée de l'unité qui obsède toujours la pensée de Spinoza a pu, dès ce moment, s'emparer de lui. De l'étude du Talmud, il retint surtout les difficultés et les contradictions de la Bible, signalées par les rabbins, et ce fut le premier ébranlement de sa foi en l'inspiration des Saints Livres. Il n'est peut-être pas une seule des difficultés exégétiques rappelées dans le *Traité Théologico-politique* que l'on ne retrouve dans les commentateurs juifs. Mais l'action du Talmud fut encore plus profonde; la méthode rabbinique qui accumule les interprétations successives de la tradition et en cherche l'unité au moyen d'analogies plus ou moins subtiles, est bien en réalité, épurée sans doute et affinée, la méthode même de Spinoza; lui aussi fait entrer dans sa synthèse des doctrines d'origine très diverse, et sa rigueur logique apparente est faite bien souvent d'analogies adroitement combinées dont la principale et la plus constante est l'analogie mathématique. A sa première éducation revient aussi très certainement le profond sentiment religieux qui anime sa métaphysique et maintient toujours si élevée devant son esprit l'idée de Dieu. Il n'est pas jusqu'à l'intérêt très vif qu'il porte aux questions politiques dont on ne puisse préciser l'origine, si l'on se souvient des relations très actives qui

existaient alors entre les juifs d'Amsterdam, de Londres et de Venise en vue de se renseigner mutuellement sur les événements. L'influence de la Kabbale sur Sp. a été très discutée. De fait, certaines idées, par exemple, l'unité de toutes choses, le principe « omnis determinatio est negatio » pouvaient lui venir de n'importe quel philosophe juif aussi bien que de la Kabbale. Mais on ne peut guère mettre en doute l'influence du *Sohar*. Infinité et indétermination de Dieu, problème de la production du fini par l'infini, panthéisme, union de l'étendue et de la raison dans la première émanation *(Kether)*, usage fréquent du terme *quatenus*, autant de ressemblances avec le spinozisme que l'on trouve du reste encore plus précises chez Herrera († 1639). Ce dernier parle également de l'aspect infini et de l'aspect fini de Dieu, de sa causalité immanente, il ne peut admettre l'existence de deux substances ayant mêmes attributs, etc... « Voudrait-on, écrit l'auteur, esquisser sous leur forme primitive les fondements de la spéculation spinoziste, il n'y aurait qu'à reproduire ces théories de Herrera. Elles sont beaucoup plus proches du Spinozisme que toutes les imaginations du Panthéiste de Nole. » Même dépendance très étroite à l'égard des philosophies juive et arabe. Il doit leur avoir emprunté : la division des quatre modes de la connaissance (Gaon Saadja, Ibn Gebirol), l'impossibilité d'une interaction entre l'âme et le corps (Ibn Gebirol), la négation de la liberté et de la finalité (Creskas, Maïmonide), l'amour intellectuel (Léon l'Hébreu), etc... On voit par le *Tr. Théol.-Pol.* que Sp. connaissait aussi Philon, mais rien ne permet de préciser ce qu'il lui doit positivement. Il est possible qu'il ait remarqué sa conception de l'activité divine et qu'il ait pris chez lui son idéal stoïcien. Parmi les Arabes, Al Fârâbi est celui qu'il connaît le plus, bien qu'on ne puisse dire par quel intermédiaire, comme le montrent certaines analogies frappantes : connaissance par la cause, série indéfinie des modes finis, etc... Enfin Ibn Tofail affermit encore son panthéisme et de telle sorte que Sp. ne pouvait rien apprendre de bien neuf de G. Bruno qu'il connut sans doute assez tard, vers 1653 ou 1654. D'une manière générale, l'auteur estime que l'influence de la Renaissance sur Sp. fut tout à fait secondaire. Même si à un moment donné, comme c'est assez probable, il se laissa séduire par un naturalisme où la nécessité absolue des lois naturelles tenait la place de Dieu, il ne fit en cela que s'arrêter à une conception extrêmement répandue, qu'il fortifia seulement plus tard sous l'influence de l'esprit mathématique (1). Sur les rapports entre Sp. et le XVII^e siècle, étudiés aussi très en détail par le R. P. v. D.-B., je signalerai seulement l'emprunt à Bérigard de la distinction entre l'Étendue et la Pensée, aux platonisants de la théorie de l'âme idée du corps.

Ces quelques indications, fort incomplètes (je n'ai rien dit en particulier de l'interprétation très justifiée donnée par l'auteur de la formation même du système dans l'esprit de Spinoza) suffiront

1. Sur la portée de cette influence mathématique, l'auteur admet en partie la thèse de Brunschvicg.

cependant à faire entrevoir la valeur exceptionnelle de l'ouvrage du R. P. von Dunin-Borkowski, désormais indispensable à l'historien de la pensée spinoziste.

**Locke.** — Quel est le résultat de la critique de la connaissance entreprise par Locke et quelles furent les imprécisions et les lacunes de sa méthode, M. H. Dathe le montre avec beaucoup de pénétration dans sa brochure : *Die Erkenntnislehre Lockes* (1). Suivant les intentions mêmes de Locke qui se proposait d'étudier non seulement la forme scientifique de la connaissance, mais aussi ses formes inférieures : opinion, foi, M. D. se place successivement à ces deux points de vue et parvient à préciser nettement une pensée si souvent indécise. Le point de départ subjectiviste de Locke aurait pu le mener plus loin dans sa critique s'il avait restreint le sens du terme « idea », s'il avait approfondi l'élément rationnel de la connaissance et surtout s'il avait su se départir de son très naïf réalisme. Sa conception de la foi, entièrement commandée par son puritanisme, contient malgré ses incohérences — finement analysées par l'auteur — des germes précieux qui annoncent les Postulats de la Raison pratique. C'est encore plus cependant à propos de sa critique de la science qu'il mérite d'être appelé le précurseur de Kant.

**Wolff.** — M. H. Pichler consacre à l'Ontologie de Wolff une intéressante monographie (2) dans laquelle, outre les précisions qu'il apporte aux concepts wolffiens de possibilité, nécessité, relation, quantité, etc..., il fait surtout valoir le véritable sens du principe de raison suffisante tel que l'entend Wolff et montre les rapports de son ontologie avec la logique transcendantale de Kant. Selon Wolff, l'ontologie est la science, non pas de l'être, de l'« existant », mais d'une manière plus générale de la chose, de l'objet, celui-ci étant défini par la non-contradiction qui fonde son aptitude à l'existence. Cette possibilité n'est donc pas purement logique mais réelle. De même le principe de raison suffisante a toujours une portée ontologique et ne se prête pas à la distinction imaginée par Schopenhauer entre la raison principe de connaissance et la raison principe d'existence. Raison suffisante ne s'oppose pas davantage à cause, puisqu'une chose est précisément cause parce qu'elle est raison suffisante d'une autre. La vérité logique suppose d'ailleurs la vérité transcendantale donnée par l'ordre et l'enchaînement du monde. Ce caractère ontologique de la pensée de Wolff, M. Pichler l'accentue encore en remarquant la part assez grande qu'il fait à l'expérience et en notant dans ses œuvres certains indices d'une conception synthétique de la nécessité; de toute manière la constitution des essences paraît bien échapper au principe de raison suffisante Dans le parallèle avec Kant qui termine sa brochure, l'auteur insiste sur la supériorité de l'ontologie de Wolff comparée aux résultats de la Critique kantienne.

---

1. H. Dathe. *Die Erkenntnislehre Lockes. Unterschied zwischen Wissen und Glauben bei diesem.* Dresden, Holze u. Pahl, 1909. In-8°, 80 pp.

2. H. Pichler, *Über Christian Wolffs Ontologie.* Leipzig, Dürr, 1910 ; in-8°, 91 pp.

**Kant.** — M. Hermann Cohen réédite après plus de trente-deux années (la 1re édit. est de 1877) son ouvrage sur la morale de Kant(1), dont on sait qu'il n'est pas une étude historique, mais un commentaire et un développement, fortement pensé et en union étroite avec la doctrine du Maître. En dehors de quelques précisions de style, les modifications principales apportées à la première édition, sont faites en fonction de l'interprétation de Kant donnée dans la deuxième édition de la *Kants Theorie der Erfahrung*, et des théories exposées par l'auteur dans ses autres ouvrages : *Logik der reinen Erkenntnis* et *Ethik des reinen Willens*.

M. O. Schöndorffer publie le 6e volume, des *Gesammelte Schriften* d'Em. Arnoldt (2). Il contient six études sur Kant dont cinq parues d'abord dans l'*Altpreussische Monatsschrift*, BB. XXXIV, XXXV. En voici les titres : 1: *Wer erteilte das Imprimatur für Kants « Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft »?* — 2. *Das Manuscript der « Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft »?* — 3. *Kants Opposition gegen Wöllners Bestrebungen vor seiner Anklage.* — 4. *Das von Wöllner gegen Kant erlassene Anklage-Reskript und Kants Verantwortung.* — 5. *Kants Verzichtleistung auf öffentliche Äusserungen über Religion und sein ganzes Verhalten in seinem Konflikt mit der preussichen Regierung.* La sixième étude : *Über die drei Formeln des kategorischen Imperativs in der « Grundlegung zur Metaphysik der Sitten »*, fut écrite pour la *Könisberge Hartungsche Zeitung*, le 12 fév. 1904, à l'occasion du centenaire de la mort de Kant.

Au nombre des plus récents *Ergänzungshefte* des *Kantstudien* paraissent deux études sur le concept de Fin dans la philosophie de Kant, l'une le considérant dans ses rapports avec les catégories (3), l'autre, dans ses rapports avec le principe de l'Autonomie (4). Jamais il n'est venu à l'esprit de Kant, écrit M. W. Ernst, que le concept de Fin pût être rangé parmi les catégories. Le jugement de finalité ne possède pas en effet le caractère de nécessité qui en ferait un jugement synthétique. D'ailleurs, le concept de Fin appartient à une sphère toute différente, celle de la raison et non pas comme les catégories à la sphère de l'entendement; il ne peut en aucune manière coordonner les données de l'intuition. Cependant c'est un concept *a priori* qui a pour fonction de systématiser les résultats de la science, c'est même en biologie une Idée régulative, un prin-

---

1. H. Cohen. *Kants Begründung der Ethik nebst ihren Anwendungen auf Recht. Religion und Geschichte.* Zweite verbesse te u erweiterte Auflage. Berlin. Cassirer, 1910. In-8°, XX-557 pp.

2. Em. Arnolt. *Gesammelte Schriften, Bd. VI. Beiträge zu dem Material der Geschichte von Kants Leben und Schriftstellertätigkeit in Bezug auf seine « Religionslehre » und seinen Konflikt mit der Preussischen Regierung. Zwei kleinere Aufsätze.* Berlin. Cassirer, 1909. In-8°, X-241 pp.

3. W. Ernst. *Der Zweckbegriff bei Kant und sein Verhältnis zu den Kategorien, [Kantstudien Ergänzungshefte, N° 14.]*, Berlin, Reuther u. Reichard, 1909. In-8°, 82 pp.

4. K. Bache. *Kants Prinzip der Autonomie im Verhältnis zur Idee des Reiches der Zwecke. [Kantst. Ergsh. N° 12.]*, Berlin. Reuther u. Reichard, 1909. In 8°, 43 pp.

cipe de recherches. A un autre point de vue il faut reconnaître que Kant attribue aux catégories elles-mêmes ces deux derniers caractères dans le domaine entier des recherches scientifiques. Mais, en dernière analyse, c'est seulement en morale que le concept de Fin prend toute sa valeur. Et quel en est alors le sens? Il est double, remarque M. K. Bache; la Fin, c'est le Devoir et par conséquent une Idée et c'est aussi, pour Kant, la Personnalité, en ce sens que la Personne doit être traitée comme une fin. Le premier sens fait comprendre comment le principe de l'Autonomie, qui consiste à agir uniquement en vue du Devoir, est au centre du « royaume des Fins » dont M. B. précise l'étendue; le second nous permet de passer de la morale individuelle à la morale sociale.

Dans la conclusion d'un article *Sur la formation de l'idée des jugements synthétiques a priori chez Kant* (1), M. V. Delbos résume ainsi lui-même les résultats de ses savantes recherches : « A travers des détours assez compliqués... voici donc la direction principale qu'a suivie la pensée de Kant : Ni l'existence en elle-même, ni les relations les plus fondamentales du réel ne peuvent rester sous la juridiction de la pure logique, laquelle est incapable soit de les comprendre, soit d'en rendre compte. Mesurées à la doctrine du rationalisme wolffien, elles ne peuvent se faire valoir telles qu'elles sont qu'en se mettant en dehors de la raison, ou du moins en dehors des jugements rationnels proprement dits dont la vérité repose sur l'identité du prédicat avec le sujet. Une démarche plus positive consiste à en faire le contenu de jugements synthétiques, et ce rapprochement de termes est une grande nouveauté, d'autant plus que « synthétique » apparaît comme synonyme d' « empirique ». Cependant, de leur côté, les mathématiques, à cause de l'intuition dont elles usent, à cause des propriétés extra-logiques et intuitives de l'espace, laissent apparaître à leur tour la nature synthétique de leurs propositions, et il en résulte pour elles le risque de se convertir en sciences empiriques. Elles ne sauvegarderont définitivement leur certitude rationnelle que du moment où l'espace et le temps seront admis comme des intuitions pures, conditions subjectives et nécessaires de la connaissance sensible. Ce sont donc elles qui les premières offrent le type achevé des jugements synthétiques *a priori*, alors que c'étaient dans le fond les difficultés concernant les rapports de la pensée avec les objets réels qui avaient mis en mouvement là-dessus la pensée de Kant. Au reste, la définition des principes de l'entendement comme jugements synthétiques *a priori* ne se fait pas par simple voie d'extension analogique : il y a là un problème, le problème particulièrement malaisé que doit résoudre dans la *Critique* la *Déduction transcendantale.* »

Deux études de moindre importance sur l'ensemble de la philosophie de Kant, ont paru, en France, dans la collection *Les grands*

---

1. V. Delbos. *Sur la formation de l'idée des Jugements synthétiques à priori chez Kant*, dans *Année philosophique*, 20e année, 1909, pp. 13-34. Paris, Alcan, 1910.

*philosophes français et étrangers* (1) et, en Allemagne, dans la collection *Wissenschaft und Bildung* (2). La première est une simple introduction, à dessein élémentaire, à un choix de textes; la seconde, plus étendue, se propose d'exposer les doctrines principales et la marche générale de la pensée de Kant de manière à éveiller sur ces mêmes problèmes la réflexion du lecteur. L'auteur déclare devoir surtout dans son interprétation à Cohen, Stadler et Th. Lipps.

**Fichte.** — Fichte n'a jamais méconnu que, le meilleur de sa philosophie, il le devait à Kant. Et tout le monde, après lui, a pu constater cette dépendance. M. A. Menzel (3) revient cependant sur ce point pour montrer que l'influence de Kant sur la première philosophie de Fichte (c'est-à-dire jusqu'en 1801) est plus grande encore qu'on ne le croit. Non seulement la philosophie pratique, non seulement la théorie de l'aperception transcendantale et de l'imagination ont inspiré la pensée de Fichte mais encore la théorie de l'espace, de la connaissance synthétique, des catégories, etc... en un mot toutes les thèses fondamentales du Criticisme. Fichte, il est vrai, s'éprit passionnément de la philosophie pratique de Kant, à ce point que tout l'effort de son système tend à expliquer par elle les problèmes théoriques. Mais dans ce travail même il emprunte par exemple à la Critique du jugement la nécessité d'un principe premier de la science. Puis lorsqu'il fait de ce principe un acte, expression de la conscience et du moi absolu, il s'inspire de la spontanéité de la connaissance, enseignée par Kant, et de l'unité transcendantale de la perception. De même pour expliquer les rapports du Moi avec l'expérience, il transpose hardiment la théorie kantienne de l'intuition spatiale. — Dans son interprétation de Fichte, M. Menzel se réfère à J. H. Löwe et à K. Fischer, dans son interprétation de Kant à Cohen et à Riehl.

**Hegel.** — M. E. Mc Taggart, l'un des disciples les plus indépendants de l'école hégélienne anglaise, complète ses travaux précédents sur la dialectique et la cosmologie de Hegel par un commentaire sur la *Logique*, dont plusieurs chapitres ont déjà paru, en première rédaction, dans le *Mind* (4). C'est bien vraiment un commentaire qui explique l'un après l'autre les concepts de la *Logique* et montre comment Hegel passe de la catégorie de l'Être à la catégorie de l'Idée absolue. En voici le sommaire : ch. II, *Quality ;* ch. III, *Quantity ;* ch. IV, *Measure ;* ch. V, *Essence as Reflection into Itself ;* ch. VI, *Appearance ;* ch.

---

1. R. Gillouin. *Kant.* Choix de textes avec Étude du Système philosophique et Notices biographique et bibliographique, 9 gravures et portraits. *[Les grands philosophes français et étrangers].* Paris, Michaud, s. d. [1910]. In-12, 220 pp.

2. E. von Aster. *Im. Kant.* Mit einem Porträt. *[Wissenschaft und Bildung.]*, Leipzig, Quelle u. Meyer, 1909. In-12, 136 pp.

3. A. Menzel. *Die Grundlagen der Fichteschen Wissenschaftslehre in ihrem Verhältnis zum Kantischen Kritizismus.* Leipzig, Brockhaus, 1909. In-8°. VII-140 pp.

4. J. E. Mc Taggart. *A Commentary on Hegel's Logic.* Cambridge, Univ. Press., 1910. In-8° XV-311 pp.

VII, *Actuality;* ch. VIII, *Subjectivity;* ch. IX, *Objectivity;* ch. X, *The Idea.* Le premier chapitre, qui sert d'introduction, résume les divergences qui séparent de Hegel les idées personnelles de M. Mc Taggart et rectifie quelques erreurs commises par l'auteur dans ses *Studies in the Hegelian Dialectic.*

**Schopenhauer.** — Schopenhauer qui recommandait souvent à ses lecteurs d'étudier, s'ils voulaient le comprendre, l'ensemble de ses œuvres, écrivait en 1856 à Frauenstädt, qu'une table analytique leur serait, à cet effet, d'un bien utile secours. L'on sait que ce vœu fut réalisé en 1890 par Hertsler. Mais ce premier travail, encore très incomplet, laissait place à une tentative nouvelle. L'ouvrage, alors déjà commencé, que publie aujourd'hui M. G. F. Wagner (1), ne fait donc pas double emploi avec celui de son prédécesseur dont il utilise, rectifie et augmente notablement les données. La table, extrêmement détaillée, de M. Wagner, n'analyse cependant que les œuvres de Schopenhauer et laisse de côté sa correspondance. Elle se réfère à l'édition de Frauenstädt (1877) mais peut être utilisée pour les éditions originales du *Monde comme volonté et représentation* (1854) et de l'*Éthique* (1860), et même, grâce à une concordance, pour l'édition donnée par Grisebach en 1891. L'auteur publie en appendice la dissertation de 1813 : *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, quelques extraits de la première édition du *Welt als Wille und Vorstellung* (1819), et un index des principales fautes d'impression de l'édition de Frauenstädt. — Cet ouvrage très soigné et qui est le fruit de plus de trente années de travail, sera évidemment très utile à l'historien de Schopenhauer.

**Ch. Bonnet.** — A l'occasion du Jubilé de l'Université de Genève, M. Ed. Claparède (2) a publié un mémoire sur la psychologie animale du naturaliste genevois Charles Bonnet (1720-1793). « Si oublié soit-il aujourd'hui, écrit M. Claparède, Ch. Bonnet n'a pas besoin d'être présenté au lecteur : son nom figure dans les traités de philosophie, à côté de ceux de Condillac et de Hartley, dont il est le contemporain, et avec les doctrines desquels son *Essai analytique sur les facultés de l'âme* ne manque pas d'analogie; — les ouvrages de psychologie le mentionnent comme un des premiers auteurs qui aient tenté une théorie physiologique de la mémoire, de la reconnaissance, de l'attention; — les zoologistes le connaissent pour ses observations sur les insectes et sur les vers, sur leur reproduction et leur régénération, et surtout pour sa découverte de la parthénogénèse; — les biologistes citent encore sa théorie de l'emboîtement des germes, et le comptent, pour son « échelle des êtres », parmi les précurseurs du transformisme; les botanistes n'ont

1. G. F. Wagner. *Encyklopädisches Register zu Schopenhauer's Werken, nebst einem Anhange, der den Abdruck der Dissertation von 1813, Druckfehlerzeichnisse u. a. m. enthält.* Karlsruhe i. B., Braun. 1909. In-8°, XI-597 pp.

2. Ed. Claparède. *La Psychologie animale de Charles Bonnet;* avec un portrait. Genève et Bâle, Georg, 1909. In-8°, 95 pp.

pas oublié ses recherches restées classiques, sur les fonctions des feuilles; — les psychiâtres, enfin, lui doivent la première observation détaillée d'un cas d' « hallucination consciente »,... et, en bonne justice, les physiologistes devraient le reconnaître comme le premier auteur de la théorie de « l'énergie spécifique » des nerfs ». En psychologie animale, Ch. Bonnet est à la fois mécaniste et spiritualiste, sans être jamais parvenu à concilier ces deux tendances d'une manière bien satisfaisante. Il admet l'existence probable d'une âme chez les animaux à cause de l'analogie de leur organisme avec le nôtre, de l'unité de conscience que manifeste leur faculté de juger et de comparer, de la disproportion constatée entre la faiblesse de l'excitation reçue et l'intensité et la complication de la réaction, à cause des « variétés et irrégularités » de leur travail, à cause aussi de ses idées préconçues sur la continuité des êtres et sur leur immortalité. Le rôle de cette âme dans l'activité animale est d'établir l'accord entre le besoin et la représentation, entre la représentation et l'acte; rôle en somme très restreint puisque seules, les « fibres innées », la forme extérieure du corps et l'action immédiate des excitants extérieurs, déterminent les réflexes de l'instinct. « S'il fallait donc caractériser d'un mot le système de Bonnet, on pourrait dire que c'est un parallélisme psycho-physique ayant gardé le langage traditionnel du dualisme interactionniste. »

**B. Bolzano.** — Le philosophe bohémien Bernard Bolzano (1781-1848) n'est pas non plus très connu en France. Et pourtant, comme le montre M. H. Bergmann (1), ce disciple de Leibniz est un précurseur des travaux logistiques d'un Russell et d'un Couturat et des recherches modernes sur le fondement philosophique des mathématiques. M. H. Bergmann n'entreprend d'ailleurs pas un exposé complet de la philosophie de Bolzano et son étude est surtout une critique des théories du philosophe sur la proposition et la représentation. Ce qui caractérise la méthode philosophique de Bolzano c'est l'analyse abstraite des concepts, l'usage constant de la déduction, et le besoin de clarté. Il conçoit la philosophie comme étant « la science de la coordination objective de toutes les vérités dont nous nous faisons un devoir de pénétrer autant que possible les derniers fondements, afin de devenir plus sages et meilleurs. » Malgré l'influence de Kant sur l'orientation de la pensée de Bolzano, celui-ci ne mériterait pas, d'après l'auteur, l'épithète de demi-kantien que lui donne Benno Erdmann. Il a toujours en effet combattu les thèses principales du Criticisme.

**A. Comte.** — Le progrès des études biologiques au début du XIXe siècle a vivement attiré l'attention de A. Comte et lui-même y a contribué en précisant la nature de leur objet et de leur méthode. Il était donc intéressant de chercher à caractériser sa philosophie

1. H. Bergmann. *Das philosophische Werk Bernard Bolzanos. Nebst einem Anhange : Bolzanos Beiträge zur philosophischen Grundlagen der Mathematik* Halle a. S., Niemeyer, 1909. In-8°, XIV-230 pp.

biologique et de voir à quelles influences elle se rattache. C'est l'objet d'une brochure, bien documentée, de M. R. Mourgue (1). A. Comte considérait surtout la biologie, comme toutes les autres sciences, dans son rapport avec la sociologie qu'elle précède immédiatement dans la classification générale des sciences. Mais, dans ce but même, il importait de la déterminer en elle-même comme science positive. Les phénomènes biologiques, malgré leur complexité, doivent être soumis au déterminisme comme les phénomènes physiques ou chimiques, qui les conditionnent d'une manière très étroite. Cependant une explication mécaniste serait insuffisante et méconnaîtrait leur nature spécifique. Si le vivant est en corrélation intime avec son milieu et manifeste son activité par un double mouvement de composition et de décomposition, il est avant tout un organisme qui suppose une finalité interne. Par contre, une telle finalité ne doit pas suggérer l'idée d'une force spontanée. Les propriétés vitales sont parallèles en quelque sorte à la matière. En conséquence la méthode biologique ne peut pas être un pur empirisme procédant par analyse et sans idée directrice; l'observation demeure évidemment indispensable, de même que, dans la mesure où elle est possible, l'expérimentation à laquelle doit le plus souvent suppléer la méthode pathologique. Mais la méthode par excellence, en biologie, est la méthode comparative, seule capable de révéler l'organisation du vivant. Ces idées biologiques de A. Comte lui ont été suggérées par une connaissance assez personnelle des travaux des spécialistes mais il les doit surtout à Blainville et, en partie, à Lamarck bien qu'il n'ait jamais accepté le Transformisme.

Un fidèle du Positivisme, M. Deroisin, qui dès 1845 suivait les cours du maître, a réuni sans beaucoup d'ordre et autant que sa mémoire « qui a été de quelque renom » le lui permettait, tous ses souvenirs sur la vie, le caractère, les opinions de A. Comte (2). On trouvera pêle-mêle dans ces notes, nombre de détails intéressants qui jettent une lumière brutale sur la psychologie morbide du grand Pontife de l'Humanité et sur le milieu positiviste. M. Deroisin insiste sur ce fait que la folie de A. Comte n'est jamais venue troubler son génie philosophique.

**Stuart Mill.** — Dans une étude critique intéressante sur la méthode inductive de Stuart Mill (3) et où il y aurait beaucoup de justes réflexions à noter du point de vue strictement philosophique, M. G. A. Tawney relève les influences subies par le philoso-

---

1. R. Mourgue. *La philosophie biologique d'Auguste Comte.* [Extrait des *Archives d' Anthropologie criminelle et de Médecine légale.* Oct. Nov. Déc., 1909], Lyon, Rey, 1909. In-8°, 81 pp.

2. [Deroisin]. *Notes sur Auguste Comte par un de ses disciples.* Paris, Crès, 1909. In-8°, 186 pp.

3. G. A. Tawney. *J. S. Mill's Theory of Inductive Logic, in two Parts ; Part I An Expository Outline, Part II A Discussion. [University Studies publ. by the University of Cincinnati, Series II, Vol V, 1909, N. 2, 3.]* Cincinnati, Burnet Woods, 1909. In-8°, 40 et 55 pp.

phe anglais. Comme on le sait, le *System of Logic* repose tout entier sur le phénoménisme associationniste de Hume et la philosophie du sens commun de Th. Brown. Son but, celui-là même que lui avait conseillé son père James Mill, était moins d'établir la méthode des sciences physiques que d'introduire leur rigueur et leur exactitude dans les sciences morales et de remédier dans le domaine de l'économie politique aux lacunes de A. Smith, Bentham et Hobbes. C'est dans cette intention qu'il emprunte à Herschel sa méthode analytique d'élimination, tout en rejetant sa notion de « force » inapplicable dans les sciences sociales. Il la remplace par la définition de la causalité acceptée par Hume et Comte, et qu'il complète par celle de Th. Brown. Les cinq méthodes inductives avaient déjà été décrites par Herschel et sa méthode déductive est celle de Comte. A. Whevell et Herschel il doit encore sa distinction entre les lois premières et les lois dérivées. D'une manière générale le *System of Logic* est très éclectique et construit *a priori*, et la richesse de ses vues scientifiques est due à l'habileté avec laquelle Stuart Mill utilise les travaux de ses contemporains ou de ses prédécesseurs (1).

**Herbert Spencer.** — A signaler simplement sur Spencer l'exposé très condensé écrit par M. W. H. Hudson pour l'excellente collection anglaise : *Philosophies Ancient and Modern* (2) et une conférence donnée à Oxford par M. G. Ch. Bourne sur *Herbert Spencer and Animal Evolution* (3). La théorie générale de Spencer, dont M. Bourne fait ressortir les insuffisances et ce qui la distingue en particulier de celle de Weismann, est que l'évolution se fait de l'hétérogène et du complexe à l'homogène et au simple.

**Taine.** — Malgré les nombreuses études déjà parues sur Taine on n'a pas encore entrepris, surtout depuis la publication de sa correspondance, de rechercher d'une manière un peu approfondie quelle fut la portée exacte des influences intellectuelles qui conditionnèrent l'ensemble de son œuvre philosophique. Un premier pas dans cette voie vient pourtant d'être fait grâce aux articles récemment publiés par M. Baelen dans la *Revue de philosophie* sur le *Mécanisme moniste de Taine* (4). C'en est au moins la partie la plus neuve, et je regrette de ne pouvoir reprendre ici chacune de ses appréciations sur la part qui revient à Spinoza, Hegel, Condillac, Mill et Comte dans la métaphysique et la méthode de Taine. Pour

---

1. Je dois me contenter de signaler, ne les ayant pas reçues : *The Letters of John Stuart Mill, edited with an Introduction, by* H. S.-R. Elliot, *With a Note on Mill's Private Life, by* Mary Taylor. London, Longmans, Green and Co, 1910. 2 vol. in-8°, XLVI-312 et 408 pp.

2. W. H. Hudson. *Herbert Spencer. [Philosophies Ancient and Modern.]* London, Constable, 1908. In 12, 89 pp.

3. G. Ch. Bourne. *Herbert Spencer and Animal Evolution.* Oxford, Clarendon Press, 1910. In 8°, 36 pp.

4. M. Baelen. *Le mécanisme moniste de Taine*, dans *Rev. de Phil.*, t. XIV, 1909 1, pp. 557-575 ; 2 60-79 ; 272-288 ; 396-425.

l'auteur la double tendance, métaphysique et positiviste, de ces influences ne fit qu'accentuer dans l'esprit de Taine deux directions originelles, aussi fortement accusées l'une que l'autre, et d'où proviennent en définitive les dissonances de son système. Peut-être bien; mais la preuve (1er art.) ne m'en paraît pas très nette ni décisive. L'on pourrait aussi contester la formule « esprit éminemment scientifique », comme caractéristique de la « faculté maîtresse » de Taine, précisément à cause de la désharmonie fondamentale qui a si souvent faussé les résultats *scientifiques* de son travail.

**S. S. Laurie.** — La vie de Simon Somerville Laurie (1829-1909) « fut une vie d'intense labeur, vouée à deux tâches belles entre toutes, l'Éducation et la Philosophie ». M. G. Remacle, après avoir précédemment traduit deux ouvrages du philosophe écossais : *Metaphisica Nova et Vetusta* et *Ethica ou l'Éthique de la Raison*, présente aujourd'hui l'analyse du système de Laurie d'après son dernier ouvrage *Synthetica*, paru en 1906 (1). Laurie part du problème de la connaissance et maintient sous ce point de vue toute la suite de sa déduction. Mais là même sa grande préoccupation est de ne rien négliger de l'expérience intégrale, interne et externe, que la Philosophie a précisément la tâche d'interpréter en en respectant toute l'étendue et la valeur. Il ne s'agit donc pas de se fermer dès l'abord toute issue vers l'objectivisme; le sujet et l'objet sont donnés dans une synthèse dont chacun des termes a sa réalité propre. Entre l'un et l'autre, il y a continuité et tout au début de la connaissance l'objet sensible vient éveiller de lui-même une passivité pure qui l'absorbe en quelque sorte et en même temps le réfléchit, acquérant elle-même, par là, réalité et conscience. De ce stade inférieur évoluent sans rompre la continuité avec l'objet les degrés supérieurs de la connaissance, jusqu'à ce que le sujet devenant vraiment actif il soit alors la Raison. La Raison naît ainsi d'un acte volontaire et libre qui libère la science du déterminisme. Et lorsque la Raison dialectique s'est assimilée elle-même tout le donné de l'attuition, c'est-à-dire l'universelle réalité, elle est alors la synthèse absolue de l'expérience, elle est Dieu, un Dieu à la fois immanent et transcendant. En cette doctrine, exposée par M. Remacle avec enthousiasme mais sans beaucoup de clarté, Laurie estimait avoir recueilli tout ce qu'il y a d'essentiel dans les grands systèmes du passé.

**Wl. Ssolowiow.** — Il n'est pas sans intérêt de remarquer que la même préoccupation compréhensive et éclectique qui caractérise le système de Laurie se retrouve chez le philosophe russe Wladimir Ssolowiow (1853-1900), et que l'un et l'autre, partis d'une critique de la connaissance respectueuse du double donné subjectif et objectif, aboutissent à un essai de conciliation du Monisme et du Pluralisme. Ssolowiow est depuis quelques années très en fa-

1. G. Remacle. *La Philosophie de S. S. Laurie.* Paris, Alcan ; Bruxelles, Lamertin, 1909. In-8°, XXXII-524 pp.

veur auprès de ses compatriotes et il commence à être connu en France et en Allemagne. En France il le sera désormais davantage grâce à l'opportune publication par M. J.-B. Séverac d'un choix de de textes traduits (1), précédés d'une notice biographique et d'un aperçu général sur l'œuvre du philosophe. En Allemagne paraît une étude plus approfondie de sa théorie de la connaissance et de sa métaphysique (2). De l'analyse fort bien conduite et très claire de M. D. von Usnadse il ressort que la pensée de Ssolowiow est un effort constant de synthèse cherchant à unir le Subjectivisme et l'Objectivisme, le Matérialisme et l'Idéalisme, le Panthéisme et le Pluralisme, l'Empirisme, le Rationalisme et le Mysticisme, mais où domine cependant la tendance religieuse. Dans sa jeunesse, nous dit l'auteur, Ssolowiow lisait Darwin et les matérialistes; mais « ses premières amours philosophiques », allèrent au panthéisme de Spinoza, puis il étudia Kant, Schopenhauer, Schelling et avec une prédilection spéciale Böhme, Swedenborg, et surtout Platon et Plotin. M. von Usnadse cite en terminant son travail ces paroles de M. Oussip-Lourié (*Rev. philos.*, 1901, 2, p. 568) où il voit une expression fidèle de ses propres conclusions : « Théiste dans sa conception du « principe des choses », Ssolowiow est panthéiste dans ses idées sur le processus mondial comme « unité absolue ». Moniste dans sa compréhension principale du sens intérieur des phénomènes, il est dualiste dans sa présentation des forces fondamentales de la vie humaine. Optimiste par son évaluation du sens général de l'existence, il est pessimiste dans son appréciation des conditions positivistes du développement de l'humanité. Mystique dans son enseignement sur le caractère intuitif de notre connaissance immédiate de l'entité divine, il est rationaliste par son jugement des problèmes théorétiques de la philosophie. Idéaliste et spiritualiste dans sa manière d'envisager l'essence intérieure des choses, il ne nie pas totalement le réalisme, puisque le temps, l'espace, la causalité naturelle ne sont pas seulement pour lui des visions de notre conscience : il leur attribue une efficacité relative, mais indépendante de nos sens. »

**Néo-thomisme.** — Sur l'origine du néo-thomisme italien le Dr A. Masnovo a entrepris d'intéressantes recherches (3). Jusqu'ici l'on admettait sur la foi de la *Civiltà Cattolica* (série XIV, vol. X, 1891, pp. 580 et ss.), que l'initiateur du mouvement néo-thomiste avait été Libera-

1. J.-B. Séverac. *Vladimir Soloviev.* Introduction et Choix de Textes traduits pour la première fois. Avec 11 gravures et portraits. [Collect. *Les grands philosophes français et étrangers.*] Paris, Michaud, s. d. [1910]. In-12, 218 pp.

2. D. von Usnadse. *Wladimir Ssolowiow : seine Erkenntnistheorie und Metaphysik.* Halle a. S., Kaemmerer, 1909. In-8°, 167 pp.

3. A. Masnovo. *Le Père Liberatore fut-il thomiste de 1840 à 1850.* dans *Rev. Néo-Sc.*, XV, 1908, pp. 518-526 ; *L'Opera del Liberatore dal 1840 al 1850*, dans *Riv. de Fil. Neo-Sc.*, I, 1909. pp. 120-129 ; *Brevi note sulla storia della restaurazione tomistica in Italia, ibid.*, pp. 595-604 ; *Nuovi contributi alla storia del Neo-Tomismo, ibid.*, II, 1910, pp. 69-77.

tore, ou bien d'après Gonzalès et M. Besse (*Deux centres du mouvement thomiste. Rome et Louvain*, dans *Rev. Cl. fr.*, 1902) que cet honneur revenait à Sanseverino auquel le P. Sordi aurait révélé vers 1840, la Somme de S. Thomas, après l'avoir lui-même redécouverte « par une prérogative presque céleste ». M. Besse ajoutait que le P. Sordi avait pris l'initiative de l'édition des Œuvres de S. Thomas confiée au libraire Fiaccadori, de Parme. Or, le Dr Masnovo établit d'une manière très ferme les faits suivants : 1) Avant 1852, le P. Liberatore n'était certainement pas thomiste comme le prouvent l'examen des premières éditions de ses *Institutiones Logicae et metaphysicae* et de ses *Elementi di Filosofia*, et le témoignage du P. Taparelli son « ami et collègue » qui en 1852 déclare que M. Vincent de Grazia a été le *premier* à arborer en 1850 le drapeau du thomisme; 2) De 1850 à 1853 on imprime en Italie plusieurs éditions de S. Thomas. Et ce sont les Dominicains qui, en 1851, prennent l'initiative de la petite édition de Parme et tout au moins s'occupent de la grande en union avec le clergé de Parme; 3) le P. Sordi connaissait le thomisme, pour avoir été l'élève du chanoine Bozzetti qui lui-même l'avait appris des Jésuites espagnols réfugiés en Italie en 1767. Le Dr Masnovo a même retrouvé en manuscrit dans la Bibliothèque du Collège théologique de Parme un ouvrage de Bozzetti sur la philosophie thomiste dont il donne les premières pages et que la *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* espère pouvoir publier. — Souhaitons que cet espoir se réalise et que le Dr Masnovo parvienne à faire la lumière complète sur l'origine de la restauration du thomisme en Italie.

Kain. M.-D. ROLAND-GOSSELIN, O. P.

---

# Bulletin d'Apologétique

## I

### Le Problème de la Foi et l'Apologétique

La brochure de M. Charles sur *la Foi* (1) a déjà été jugée assez sévèrement dans plusieurs Revues (2). Elle appelle en effet plus d'une réserve. L'importance de la question traitée mérite qu'on s'y arrête quelque peu. Les critiques qui vont suivre n'entament point d'ailleurs les réelles qualités de clarté et de pénétration psychologique qu'on y trouve parfois.

M. Charles s'en prend d'abord aux théologiens qui, pour expliquer la liberté et le caractère surnaturel de la foi, recourent à la distinction entre la foi de science et la foi de simple autorité. « La distinction entre la foi de science et la foi de simple autorité, imaginée dans le seul but d'expliquer la liberté dans l'acte de foi, est toute factice et il est étonnant que des théologiens de marque l'aient prise au sérieux » (ch. I, pp. 6 et 7). « La distinction devrait disparaître complètement des traités de la foi » (p. 8, note 1). Avant de juger avec cette sévérité une opinion admise par des théologiens de valeur, il eût été bon, ce semble, de s'en faire au moins une idée exacte. Mais M. Charles, qui aime à procédér par exécutions sommaires, ne s'est point donné cette peine. « La foi de science repose, dit-on, sur l'évidence de la chose dite, la foi d'autorité sur l'autorité morale du témoin » (p. 7). Jamais, aucun des partisans de la distinction critiquée par M. Charles, n'a ainsi défini la foi de science. Une foi qui reposerait sur l'évidence de la chose dite est impossible et contradictoire; ce serait la science (3). La foi de science et la foi d'autorité se ressemblent objectivement; dans l'un comme dans l'autre cas, la chose témoignée est intrinsèquement inévidente. Elles diffèrent psychologiquement dans leur motif d'adhésion; la foi de science repose sur l'évidence personnelle non pas de la chose dite, mais de l'autorité du témoin, la foi d'autorité sur la confiance donnée au témoin. Que cette distinction soulève des difficultés, soit, mais la méprise initiale de M. Charles enlève toute portée à sa critique.

Au chapitre II, M. Charles en veut encore aux théologiens qui expliquent la liberté de l'acte de foi par l'obscurité intrinsèque du mystère. « Le témoignage, quand il est entouré de toutes les garanties désirables, force l'adhésion; et il faut méconnaître les règles les

1. P. Charles, *La Foi*, coll. *Science et Religion*, n° 557, Paris, Bloud, 1910.

2. Cf. *Revue du Clergé français*, 15 août, Chronique théologique, pp. 436, 437. — *Études*, 5 juillet, pp. 141, 142.

3. Cf. Bainvel, *La Foi et l'acte de Foi*, ch. 2, 2e édit., Paris, Lethielleux, 1908.

plus élémentaires de la psychologie pour voir sur ce point une différence entre l'évidence externe et l'évidence interne... Les théologiens feraient bien de renoncer définitivement à une distinction que condamnent avec raison les psychologues et dont au reste la théologie n'a aucun besoin » (pp. 14 et 15). Malheureusement, l'explication donnée par M. Charles n'est guère satisfaisante; elle se ramène en définitive à une affirmation pure et simple. Il nous dit bien que la volonté libre du croyant intervient dans l'acquisition, la conservation et la pratique de la foi, mais sans justifier aucunement cette assertion. « L'acte de foi, qu'il s'agisse de l'acte intérieur ou des actes extérieurs qui le manifestent, est sous la dépendance de la libre volonté. Nous le produisons comme nous produisons les actes des autres vertus, parce que cela nous plaît. Aucune nécessité physique ne me force à dire en ce moment : mon Dieu, je crois que vous êtes un en trois personnes. Quand je ploie les genoux devant l'image du divin Crucifié et que par ce mouvement j'affirme ma croyance au mystère de la Rédemption, j'agis librement; mon genou ne s'abaisse pas comme mon cœur bat, par une loi mécanique de l'organisme » (pp. 13 et 14). Ces paroles ne sont-elles pas bien plutôt l'énoncé du problème que sa solution?

L'auteur, se plaçant sur le terrain psychologique, nous montre ensuite (ch. 3) que la raison n'est pas nécessaire pour conduire l'homme à la foi et que, lorsqu'elle intervient, c'est bien souvent pour jouer un rôle secondaire et effacé. C'est vrai dans la pratique, mais au lieu de constater un fait reconnu de tous, n'eût-il pas mieux valu justifier ce désaccord entre la théorie et la pratique? Les analyses si pénétrantes du P. Gardeil sur les suppléances subjectives de crédibilité (1) lui auraient été d'un grand secours pour éclairer cet important problème. Mais M. Charles semble ignorer l'ouvrage pourtant capital du P. Gardeil : *La Crédibilité et l'Apologétique.*

Le chapitre 4 contient un assez long exposé des théories des modernistes, des protestants libéraux, de Newman, de M. Blondel et du P. Laberthonnière sur les relations entre la foi et la raison. La réfutation de l'anti-intellectualisme est en général solide et convaincante; l'auteur l'a d'ailleurs empruntée en majeure partie aux remarquables articles de M. Baudin (2). M. Charles nous semble cependant beaucoup trop sévère pour Newman, d'autant plus qu'on pourrait relever dans ce même chapitre certaines affirmations à saveur fidéiste, celle-ci par exemple : « Loin de pouvoir justifier la foi par l'harmonie qui existe entre mon esprit et ses enseignements, j'affirme cette harmonie uniquement sous l'impulsion de la foi » (p. 48).

Dans le dernier chapitre, M. Charles qui décidément veut réformer toute la théologie, nous déclare sans ambages que les distinctions entre conclusions formellement ou virtuellement contenues dans la révélation « sentent l'arbitraire » (p. 60), car pour lui « la con-

1. *La Crédibilité et l'Apologétique*, livre II, ch. 2.

2. *La Philosophie de la foi chez Newman*, *Revue de Philosophie*, juin, juillet, septembre, octobre, 1906.

clusion se déduit des prémisses, sans être contenue dans les prémisses » (p. 61). Il faut avouer que cet argument n'est guère convaincant; on ne voit pas comment une conclusion peut se déduire de prémisses sans y être contenue. Au lieu de donner des leçons aux théologiens, M. Charles eût beaucoup mieux fait de les étudier d'un peu plus près. Saint Thomas qui n'est cité dans cette brochure que pour être tourné en ridicule (pp. 62, 63) lui aurait particulièrement appris beaucoup de choses qu'il ignore.

Un pareil reproche ne saurait s'adresser à M. Masi. Son ouvrage : *De Virtute Fidei, cum prolegomeno de virtutibus in genere* (1), révèle une connaissance étendue de la théologie et en particulier des œuvres de saint Thomas qu'il cite abondamment. L'auteur s'est proposé (Préf., p. VII) de remédier à la prolixité et à l'obscurité des traités classiques et de nous donner un exposé clair et concis. Il y a réussi dans une bonne mesure. Parfois même la brièveté est poussée un peu loin; certains problèmes (par exemple celui de l'évolution du dogme, pp. 149 et seq.), sont exposés d'une façon trop sommaire pour qu'on puisse en tirer profit. La première partie de son ouvrage est consacrée à l'étude des notions générales sur les vertus naturelles et surnaturelles, la seconde traite de la vertu de foi. Signalons-en les passages qui intéressent plus spécialement l'apologétique.

Notons d'abord une bonne distinction des différents aspects de la révélation : « Nomine revelationis intelligitur manifestatio veritatis a Deo facta, et dividitur, quantum ad nos pertinet, in *activam*, *passivam* et *completam*. *Activa* est voluntas manifestandi nobis divinum conceptum per signa creata; *passiva* sunt ipsa creata signa; *completa* est actus divinus internus patefactus per signa externa, est v. g. propositio : *Deus vult omnes homines salvos fieri*, ut procedens a voluntate et scientia Dei. His ergo praemissis, divina revelatio complete sumpta consideratur vel prout dicit exhibitionem materiae, vel prout dicit ordinationem hujus materiae ad actum fidei. Prout dicit ordinationem materiae ad actum fidei, est *objectum formale partiale;* prout autem dicit exhibitionem materiae credendae, non aliud est quam *praevia conditio objectiva* » (p. 106). Cette distinction entre le double aspect naturel et surnaturel de la révélation, est d'une importance capitale en apologétique; elle prévient, à elle seule, bon nombre d'équivoques ou de malentendus. La révélation *passive* seule est objet de démonstration apologétique, la révélation *active* en Dieu est l'objet et le motif de notre foi (2).

Sur la question intéressante et controversée de l'évidence de la crédibilité, l'auteur admet avec Cajetan, Billot..., etc., contre Lugo, Franzelin..., etc., que l'existence de la révélation peut être connue avec

1. C. Masi, *De Virtute Fidei, cum prolegomeno de virtutibus in genere*, in-8° de VIII-260 p., Turin, Marietti, 1909.

2. « Ratione revelationis activae, ponitur revelatio objectum formale fidei, et dicere seu revelare in Deo ponit actionem quae est substantia Dei. » (Cajetan, in Iam IIae, q. I, a. 1, Comm. n° 9.)

évidence, sans détruire l'obscurité de la foi (p. 180). Cette connaissance du fait de la révélation varie, cela va sans dire, suivant le degré de culture de chaque individu. Elle se répartirait ainsi : 1° Motiva credibilitatis cognoscuntur a viris eruditis, cujusmodi in genere theologi catholici, et qui originem et vicissitudines sacratissimae religionis nostrae inquirunt, et cognoscuntur cum evidentia, etsi non omnino plena, quale haberi solet in mathematicis, at certe sufficienti ad intellectum captivandum. 2° Cognoscuntur etiam a viris modici ingenii et scientiae, qui vix rudimenta didicerunt et ad ea quae circum se fiant, animam vertunt. 3° Difficilius cognoscunt motiva credibilitatis pueri et tardiores rudes. Eisdem tamen sufficienter faciunt de credibilitate religionis magistri et presbyteri, parentes et alii, quos optime norunt eos nolle decipere » (p. 184). Ce dernier point soulève, il est vrai, plus d'une difficulté; l'auteur s'en serait rendu compte en parcourant la très intéressante discussion qui s'est élevée à ce sujet entre les PP. Gardeil et Bainvel (1).

A propos du rôle de la volonté dans la foi, l'auteur remarque avec raison que la volonté, avant de commander l'assentiment, doit au préalable avoir le désir de croire « velle credere necessario praecedit credere actuale, sicut velle operari praecedit opus » (p. 187). Ce désir de croire est provoqué par l'appétit des biens éternels. M. Nasi cite à ce propos un texte très important de saint Thomas : « Cum alicui proponuntur aeterna bona, primo vult ea, secundo vult eis inhaerere per amorem, et tertio vult sperare ea et quarto vult credere ea ut credens possit jam sperare, et amare et habere » (2). Et l'auteur conclut fort justement : « Itaque ratio proxima susceptionis fidei ex parte voluntatis est appetitio bonorum supernorum » (p. 188). Dans notre étude récente sur le rôle de la volonté dans la foi (3), nous avons essayé de montrer le bien fondé de cette conclusion. L'auteur termine son ouvrage par une étude sur l'obéissance due à l'Église et où il utilise avec bonheur la doctrine de saint Thomas.

Le Dr W. Koch a publié un article très important sur le but et la méthode d'une apologétique intégrale (4). L'auteur fait siennes la plupart des idées émises par le P. Gardeil dans son ouvrage sur la *Crédibilité et l'Apologétique*. Le but de l'apologétique est d'exposer clairement en s'appuyant sur la science, les conditions nécessaires pour émettre raisonnablement ce jugement : le Christianisme, tel qu'il existe dans l'Église catholique romaine, est croyable. Sans doute, l'acte de foi suppose la grâce, mais le jugement de crédibilité doit être cependant raisonnable. Mais une apologétique scientifique est-elle bien nécessaire? En droit, oui, en fait, à la plupart des gens il leur suffit

1. Cf. *Revue pratique d'Apologétique*, 1er mai, 1er juin, 1er août, 1er et 15 nov. 1908 et *Revue des Sc. Ph. et Théol.*, III, 1909, Bulletin d'Apologétique, p. 800 et ssq.

2. Sent., *Lib.* III, *dist.* 23, q. 2, a. 5, ad 4um.

3. *Revue des Sc. Ph. et Th.*, IV, 1910, p. 438 et seq.

4. Dr W. Koch, *Zur Methode der Apologetik*, dans *Theologische Quartalschrift*, XCI, (1909), pp. 574-605.

de s'appuyer sur l'Église. Cette apologétique scientifique est-elle possible? Oui, et à ce propos l'auteur réfute le fidéisme, le volontarisme et en montre les insuffisances et les dangers. Comment l'apologétique établira-t-elle que le christianisme est révélé de Dieu? Par les trois grands motifs de crédibilité classiques : miracle, prophétie, Église. M. Koch fait remarquer que dans l'exposé de ces preuves, il faut se garder d'un certain optimisme excessif qui supprime les difficultés au lieu de les aborder franchement. Ces preuves établies devraient suffire en soi à rendre l'acte de foi possible. En fait, elles sont insuffisantes. « L'extrême intellectualisme de certains scolastiques est une abstraction » (p. 594). Il faut donc recourir à l'apologétique interne. Pourquoi? 1° Parce qu'il s'agit dans la foi d'adhérer à des vérités éminemment pratiques, c'est le bonheur ou le malheur de l'homme qui est en jeu. 2° Parce que le contenu des vérités de foi reste toujours inévident. Or, l'intelligence ne peut pas, par elle-même, adhérer au vrai inévident. Il faut donc une motion de la volonté et par suite des raisons de bien capables d'agir sur la volonté. Une apologétique intégrale comprend donc dans son objet les raisons extrinsèques de crédibilité et les raisons intrinsèques d'ordre interne et subjectif. — On ne saurait qu'applaudir à cette synthèse si juste qui marque avec tant de précision la nécessité de l'extrinsécisme et de l'intrinsécisme en apologétique.

Cette apologétique interne n'est pas d'ailleurs aussi nouvelle qu'on le croit. C'est ce que nous montre M. Décisier (1), dans un article fort intéressant sur *L'apologétique de Savonarole*, telle qu'elle se trouve exposée dans le *Triumphus Crucis*. Cet ouvrage se divise en quatre livres. Le premier parle de Dieu, de la Providence et de l'immortalité de l'âme, le second établit la vérité de la foi, le livre troisième prouve qu'il n'y a pas de contradictions dans les dogmes et le quatrième réfute les philosophes, les astrologues, les idolâtres, les juifs et les mahométans. Le second livre forme l'apologétique proprement dite; c'est la partie la plus intéressante, car Savonarole y expose sa méthode. La foi est d'abord un fait, c'est de là qu'il faut partir. L'apologétique sera expérimentale. Les philosophes vont des créatures à Dieu, lui va tout droit de l'Église au Christ. Il part des faits proprement chrétiens. Ces faits sont palpables, car ils sont présents. La religion chrétienne s'atteste divine par sa sainteté et sa fécondité. Quelques titres des chapitres du second livre du Triomphe de la Croix montreront comment Savonarole développe l'idée fondamentale de son apologétique. On ne peut trouver une vie meilleure que la vie chrétienne (ch. III). On ne peut concevoir de fin dernière meilleure que la fin dernière de la vie chrétienne (ch. IV). On ne peut trouver de meilleur moyen pour arriver au bonheur que la vie chrétienne (ch. V). La foi chrétienne est vraie parce qu'elle est cause d'une vie très bonne (ch. VII). La prière et la contemplation des chrétiens, le culte extérieur, les effets intrinsèques et extrinsèques de la vie chrétienne prouvent la vérité

1. A. Décisier, *L'apologétique de Savonarole*, *Études*, 20 août 1910, p. 483 et sq.

de la foi (ch. IX-XIII). Savonarole a donc écouté le témoignage invincible que le Christ se rend à lui-même par des triomphes qui ne sont pas humains. Il a cherché Dieu là où Dieu travaille avec la plus merveilleuse puissance : dans les âmes. Savonarole n'est point cependant un pragmatiste avant la lettre, car il a seulement voulu illustrer par l'expérience quotidienne le *a fructibus eorum cognoscetis eos* de l'Évangile. Il développe à l'avance les paroles du Concile du Vatican : « L'Église par elle-même, à cause de son admirable propagation, de son éminente sainteté, de son inépuisable fécondité en tous biens... est un grand et perpétuel motif de crédibilité et un témoignage irréfragable de sa mission divine ».

## II

## Les Motifs de Crédibilité.

Dans un article paru dans la *Revue pratique d'Apologétique* et intitulé : *L'utilisation apologétique du miracle*, M. A. Dubois (1) entreprend de donner une notion du miracle qui, en satisfaisant aux trois conditions suivantes, serait plus facilement acceptée des incrédules : 1° ne considérer les lois que comme des classifications artificielles de faits; 2° ne point parler de rupture, de discontinuité dans l'évolution de l'ordre naturel; 3° accepter l'hypothèse des forces cachées. Pour élaborer cette notion, l'auteur procède par induction et répartit ainsi les faits observables suivant leur plus ou moins grande probabilité mathématique : les faits normaux, les anormaux (exceptions, faits nouveaux, irréductibles), puis les normaux à nombreuses coïncidences ou anormaux à peu de coïncidences, enfin, tout au sommet, les irréductibles à coïncidences. Les faits à coïncidences sont le signe d'une intelligence et la nature de cette intelligence se déduit de l'examen des coïncidences. Le miracle serait : *un fait anormal irréductible, c'est-à-dire inexplicable dans l'état actuel de la science, et dans lequel la considération de tous les éléments nous fait reconnaître avec certitude un signe de Dieu.* Parmi les éléments qui aident à discerner le miracle, les plus importants sont le fait qu'il se réalise en faveur de la religion catholique et sa moralité. Lorsque toutes ces circonstances physiques et morales se trouvent réalisées, on peut conclure avec certitude à l'intervention de Dieu. Mais ce Dieu « intervient-il dans un acte spécial, acte véritablement créateur, par lequel, dans telle circonstance donnée, il ferait surgir le fait merveilleux comme au commencement du monde, il fit sortir la matière du néant, ou bien se contente-t-il de laisser agir les causes secondes? De ces deux hypothèses, puisque nous nous sommes imposé d'éviter toute discontinuité dans la nature et de ne pas rejeter les forces cachées, nous ne pouvons pas exclure la dernière. Dieu, prévoyant dès le commence-

1. A. Dubois, *L'utilisation apologétique du Miracle*, dans *Revue pratique d'Apologétique*, 15 Juillet 1910, p. 561 et sq.

ment du monde ces cas particuliers appelés miracles, aurait disposé les éléments primitifs de manière à produire, par leur simple évolution naturelle, tel effet merveilleux déterminé. La création matérielle est ainsi envisagée comme un vaste problème de mécanique dans lequel Dieu aurait fourni les mobiles et réglé les vitesses initiales » (p. 574). L'auteur estime que cette notion du miracle qui s'accorde avec la définition du Concile du Vatican heurterait moins les susceptibilités des savants incrédules, puisqu'elle admet avec eux la continuité de l'ordre naturel et l'hypothèse des forces cachées.

Tout en rendant hommage aux louables intentions apologétiques qui animent l'auteur, et aux vues suggestives que renferme sa classification des faits, suivant leur plus ou moins grande probabilité mathématique, nous ne voyons pas la nécessité de supprimer dans la notion traditionnelle du miracle le : *praeter ordinem communiter servatum in rebus.* Tout d'abord, la théorie préconisée par M. A. Dubois, se heurte, considérée en elle-même, à une série de difficultés : elle n'a pour elle qu'un très petit nombre de partisans (1); on ne conçoit guère que Dieu confie, en dépôt, le pouvoir miraculeux aux agents naturels; Dieu n'interviendrait pas dans le miracle autrement que dans les phénomènes ordinaires..., etc. Mais surtout — car il serait facile de multiplier les objections d'ordre ontologique — cette notion du miracle ne répond pas au but apologétique que poursuivait l'auteur. Si les incrédules refusent de reconnaître l'intervention de Dieu dans un phénomène miraculeux, c'est en définitive parce qu'ils récusent *a priori* tout surnaturel. Croit-on qu'on leur fera admettre plus facilement l'intervention surnaturelle de Dieu, en leur disant qu'au lieu de se produire *toties quoties* à chaque nouveau miracle, elle s'est réalisée une fois pour toutes à l'origine du monde? Une intelligence hostile au surnaturel ne verra point ses préjugés diminuer, parce qu'on aura reculé ce surnaturel dans le lointain des âges.

« *Lourdes à la lumière de la science médicale allemande* » (2), cette brochure du Dr Éd. Aigner, médecin, secrétaire du Monistenbund à Munich, est un écho du retentissant procès plaidé dans cette ville, du 20 au 22 novembre 1909. Elle contient les dépositions des dix médecins allemands appelés comme témoins et amenés à dire ce qu'ils pensaient des guérisons de Lourdes. Le Dr Aigner, qui n'a pas le triomphe modeste, semble persuadé que c'en est fait désormais des guérisons « miraculeuses ». Et, cependant, tout autre est l'impression du lecteur impartial. Ce qui le frappe tout d'abord, en parcourant les dépositions des adversaires du miracle, c'est leur *a priori*. Il n'y a pas de miracles à Lourdes parce que le miracle est impossible, voilà en définitive à quoi se réduit leur argumentation. Ils mettent tout en œuvre pour sauvegarder cet axiome fondamental et font preuve de la plus aveugle partialité. Ils rejettent le témoignage des

1. Elle se rapproche de celle de Malebranche et de l'abbé d'Houteville.

2. Dr Ed. Aigner. *Lourdes im Lichte deutscher medizinischer Wissenschaft*, broch. de 62 p. Munich, Lehmann, 1910.

laïcs, comme celui des Sœurs de Charité; ils prennent de très haut les attestations fournies par les médecins et excellent à leur enlever toute valeur; ils en viennent même comme le Dr Cristel (p. 29) à poser des conditions si minutieuses au diagnostic qu'elles sont vraiment irréalisables. En vain les experts catholiques ramènent-ils la question au point : 1° Telle maladie existait-elle? 2° Cette maladie a-t-elle disparu instantanément? 3° Une telle guérison peut-elle s'expliquer naturellement? Leurs adversaires ne répondent que par des affirmations générales qui leur permettent d'éluder la question. Ce qui frappe en second lieu dans cet opuscule est la suffisance vraiment étonnante qui s'y étale. Ces médecins rationalistes se croient, à n'en pas douter, les dépositaires uniques de la science, et ils se figurent, avec une naïveté amusante, qu'il leur suffit de prononcer le *mot* science pour réduire au silence leurs adversaires. Ainsi le Dr Marcuse exécute en trois ou quatre pages les trois grands miracles : Huprelle, Rouchel, de Rudder. Quinze lignes lui suffisent pour trancher le cas Huprelle et il conclut dédaigneusement : « Damit ist der Fall Huprelle erledigt » (p. 49).

Nonobstant cet *a priori* si peu conforme à la vraie science, cet opuscule renferme d'utiles leçons. Les apologistes y apprendront qu'on ne saurait trop peser ses termes en annonçant une guérison, ou éviter jusqu'au soupçon de vouloir induire en erreur.

Dans la *Metzer Zeitung*, le Dr C. médecin à Metz, avait vivement critiqué l'ouvrage de M. Bertrin que nous avons analysé dans notre précédent Bulletin : *Un miracle d'aujourd'hui* (1). M. Bertrin lui réplique dans une courte brochure intitulée : « *Ce que répondent les adversaires de Lourdes* » (2). Il y réfute également certaines dépositions erronées que renferme l'opuscule allemand dont nous venons de parler. « Pour qui, examinant de près le travail qui nous occupe, écrit M. Bertrin, tente de grouper les observations que l'auteur a laissées éparses, soit par impuissance, comme je le crois, soit par intention, pour en masquer la faiblesse, toutes paraissent constituer ou bien un *verbiage* insignifiant, ou bien des *hypothèses*, négligeables parce qu'elles sont gratuites, ou enfin des *erreurs* positives, aussi étonnantes que manifestes » (p. 31). Voici quelles étaient les hypothèses imaginées par le Dr C. : 1° Peut-être Mlle Tulasme n'était-elle pas malade, mais seulement maigre. — 2° Peut-être son abcès froid était-il autre chose. — 3° Si elle a été malade, peut-être était-elle guérie avant le pèlerinage. — 4° Si elle a guéri à Lourdes, peut-être la guérison était-elle imparfaite et la radiographie trompeuse. M. Bertrin réfute toutes ces hypothèses par les témoignages médicaux les plus formels. Il montre ensuite, contrairement à l'opinion du Dr C., qu'on peut croire à l'existence d'un fait, sans en connaître tous les détails. Si le principe du Dr C. était vrai, nous ne serions jamais certains de rien. Il n'est pas non plus nécessaire d'être

1. *Rev. des Sc. Ph. et Th.*, t. III, (1909), pp. 805 et 806.

2. G. Bertrin, *Ce que répondent les adversaires de Lourdes*, broch. de 126 p., Paris, Gabalda, 1910.

un médecin de profession pour constater l'existence d'une plaie et sa guérison instantanée. « Les termes techniques sont utiles pour un examen *médical*, mais ils ne sont pas du tout nécessaires pour un témoignage *historique* » (p. 96). Il est donc faux de prétendre que les témoignages médicaux comptent seuls. L'auteur termine en signalant au Dr C. les nombreuses erreurs de fait qu'il a commises. On aime à retrouver dans cet opuscule les qualités habituelles de M. Bertrin : clarté, verve, information.

L'opuscule de M. Bricout : *Les merveilles de Lourdes* (1), rendra les plus grands services aux « personnes cultivées, croyantes ou non, qui n'ont ni le temps ni le goût de feuilleter de gros volumes et qui désireraient cependant être sérieusement renseignées sur ce qui se passe à Lourdes » (Préf., pp. 5 et 6). Dans le premier chapitre — *Deux camps en présence* — l'auteur montre que beaucoup de savants ou de littérateurs, quand il s'agit de Lourdes, font preuve de légèreté ou de lâcheté, et que l'attitude des croyants est bien plus raisonnable. Dans le deuxième chapitre — *Les Visions de Bernadette* — il établit que la Voyante n'a pas été suggestionnée par l'abbé Peyramale et qu'elle n'a pas été hallucinée, mais que la Vierge lui a réellement apparu. Dans le troisième chapitre — *Les guérisons miraculeuses* — après avoir brièvement exposé les faits, il insiste sur les diverses explications naturelles que l'on propose, particulièrement sur la suggestion et en prouve l'insuffisance. — On ne saurait trop recommander cet excellent résumé des merveilles de Lourdes.

Dans un remarquable article le Dr H. Guinier a étudié : *Le surnaturel dans les guérisons de Lourdes* (2). Les sept signes caractéristiques du surnaturel seraient d'après lui : 1° l'absence d'agent curateur, 2° l'instantanéité, 3° la suppression de la convalescence, 4° l'irrégularité, 5° la sensation angoissante, signe révélateur de l'anomalie de la guérison, 6° les cicatrices anormales, 7° le fait de fonctions sans organes. La conclusion apologétique de l'auteur mérite d'être citée entièrement : « Les guérisons subites et définitives de Lourdes sont irrégulières, inconstantes, incalculables dans leur réalisation. Alors que, dans toute action thérapeutique normale, le médecin peut mesurer, à peu près à coup sûr, l'action de tel ou tel traitement curateur dans les mêmes maladies (c'est là, en effet, la base solide de toute action médicamenteuse), à Lourdes, aucun calcul n'est possible sur l'action mystérieuse, imprévue, soudaine qui transforme instantanément le malade le plus invétéré, le plus gravement compromis, en un individu désormais bien portant. Rien jamais ne permet de prévoir quel sera l'heureux élu de la force mystérieuse qui va soudain le guérir. Que de poumons tuberculeux, de tumeurs blanches, d'ulcères..., etc., non influencés à Lourdes, à côté de maladies identiques subitement et

1. J. Bricout, *Les merveilles de Lourdes*, broch. de 128 p., Paris, Lethielleux, 1910.

2. Dr H. Guinier. *Le surnaturel dans les guérisons de Lourdes*, *Études*, 5 Déc. 1909, p. 577 et sq.

exceptionnellement guéries! De plus, on assiste à la plus irrégulière variété, à la plus déconcertante inconstance, dans des états morbides identiques (mal de Pott, tumeurs blanches, etc.). Tantôt la guérison s'opère naturellement, sans aucun trouble, tantôt elle s'accompagne d'une angoisse indicible, d'une douleur suraiguë, d'une véritable tempête nerveuse. Tantôt la guérison est instantanée, tantôt elle met quelque temps à se compléter. Tantôt organe et fonction se rétablissent à la fois, tantôt la fonction seule est soudain rétablie, l'organe restant encore anatomiquement altéré. Il semble y avoir, dans toutes ces guérisons anormales, de la part de l'influence curative, une ignorance voulue et dédaigneuse de la gravité, de l'ancienneté et de la nature même du mal. Inconstantes ou rares dans des maux identiques, ces guérisons se multiplient en d'autres temps dans les cas les plus divers. Eh! qu'est-ce donc qu'un agent thérapeutique qui n'agit pas toujours, qui n'agit pas de la même manière, qui n'agit pas efficacement dans les cas identiques? Qu'est-ce qu'un remède qui choisit son malade, et ne guérit ou soulage qu'un ami? Voilà qui est scientifiquement inexplicable » (pp. 591 et 592).

Le petit volume de M. Nicola Franco (1), prêtre catholique du rite grec : *La défense du christianisme par l'union des Églises*, en même temps qu'il est un chaleureux appel à l'union des Églises orientales, constitue la meilleure apologie de l'Église catholique, en montrant précisément la valeur très actuelle de cette note de catholicité comme motif de crédibilité. L'auteur n'a point de prétention philosophique, il étudie les faits et parle le langage du sens commun. Peut-être lui reprochera-t-on quelque optimisme et de temps à autre une note polémique trop accentuée, encore qu'il ne fasse jamais de personnalités. Peut-être aussi son exposé aurait-il gagné à être plus logiquement enchaîné. Pourquoi, par exemple, le chapitre premier : *Guerre au christianisme*, est-il séparé du sixième : *Caractère de la guerre contemporaine au christianisme?* Pourquoi le rôle de la Papauté dans l'union des Églises partagé entre les chapitres 4, 7, 19? Cela n'empêche point d'ailleurs de suivre avec le plus grand intérêt cet exposé si vivant de la nécessité absolue pour les Églises d'Orient de s'unir à l'Église de Rome. C'est pour elles une question de salut. Si elles persistent dans leur isolement — qui d'ailleurs ne fait point leur grandeur puisqu'il n'est point pour elles synonyme d'indépendance mais de servitude vis-à-vis de l'État — elles ne tarderont pas à périr sous les coups répétés de l'antichristianisme. En l'Église romaine seule, une et catholique, réside la force capable de résister victorieusement aux attaques des sectes antichrétiennes. L'auteur démontre que cette union, pour être durable, doit reposer sur l'unité de foi et de direction; il est nécessaire de reconnaître l'autorité suprême donnée par Notre-Seigneur à saint Pierre et par saint Pierre à ses successeurs les évêques de Rome. Contre la reconnaissance par les Églises orientales de la suprême autorité du Pape, il ne peut y avoir de diffi-

1. Nicola Franco. *La Difesa del Cristianesimo per l'unione delle Chiese*. Rome, Bretschneider, 1910, in-12 de 227 p.

cultés légitimes. Les divergences dogmatiques n'existent pas, et pour ce qui est de la discipline et de la liturgie, on sait qu'il y a, unis à l'Église romaine, plus de sept millions de catholiques orientaux de différents rites. Reste la grosse difficulté de la soumission aux Souverains Pontifes. C'est sur ce point délicat que M. Franco concentre la majeure partie de son argumentation. Réussira-t-il à convaincre ses frères séparés? Il craint bien que non : les efforts répétés des Souverains Pontifes ont été jusqu'ici infructueux, et les raisons de cet insuccès sont bien moins d'ordre religieux que d'ordre politique. L'abbé Franco l'insinue dans quelques pages très suggestives sur la Russie (pp. 49-66). Il se pourrait fort bien que les bouleversements sociaux eussent sur l'union des Églises un effet tout autre que ne le voudraient les fauteurs de ces troubles. N'y a-t-il pas d'ailleurs une indication pour les amis de la paix, dans ce fait que les sectes antichrétiennes sont si intensément hostiles à tout projet d'union des Églises? (p. 178).

## III

## Ouvrages Généraux.

Sous ce titre : *L'Église et la Critique* (1), Mgr Mignot a réuni en volume les articles fort remarqués qu'il avait publiés à l'occasion du mouvement d'idées qui a rempli les dix dernières années. La première étude : *L'Évolutionisme religieux*, renferme une critique pénétrante du fameux livre de Sabatier : *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*. Cette étude n'a rien perdu de son actualité, car, selon la juste remarque de l'éminent archevêque d'Albi, Sabatier « est le seul écrivain chrétien qui ait présenté au public, antérieurement à l'encyclique *Pascendi*, l'esquisse complète d'une philosophie religieuse véritablement moderniste » (Préf., p. VII). En effet, lorsqu'on compare attentivement la conception de Sabatier et des modernistes sur l'origine psychologique de la religion, la révélation, le miracle, la prophétie, le Christ, les dogmes, on est frappé de leur étroite similitude. Cette conception, nonobstant l'âme de vérité qui s'y trouve, aboutit, comme le montre excellemment Mgr Mignot, à la ruine du christianisme. « Ce livre n'est pas seulement une confession intellectuelle de l'écrivain, il est aussi et surtout la peinture d'un état d'âme général, le miroir fidèle de la génération actuelle qui se dit chrétienne et ne l'est plus. Ces hommes... gardent les mêmes mots que nous sans en garder le sens. Ils parlent de la providence de Dieu, et pour eux l'action de Dieu s'identifie avec les lois fatales de la nature, avec un déterminisme rigoureux qui ne laisse aucune place à une intervention spéciale; ils parlent de Jésus-Christ et n'osent dire s'il est ressuscité; de la vie chrétienne, de l'union avec le Christ, sans affirmer si réellement le Christ est vivant en nous et peut nous exaucer; de la Bible, et ils ne veulent

1. Mgr Mignot, *L'Église et la Critique*, Paris, Gabalda, 1910; in-12, XI-314 p.

plus y voir une révélation spéciale de Dieu. Nul besoin de l'Église, ni du dépôt de la foi, puisqu'il n'y a pas de révélation réelle en dehors de la piété individuelle... Ce qui manque au livre de M. Sabatier... c'est d'être chrétien » (pp. 85 et 86). N'est-ce point là l'exact résumé du modernisme?

Dans le chapitre intitulé : *Critique et Tradition*, Mgr Mignot insiste, et à bon droit, sur la priorité de la tradition sur l'Écriture. « L'Église existe indépendamment de l'histoire évangélique qui la raconte; elle existait à Jérusalem, en Samarie, en Asie avant la rédaction des synoptiques; elle croyait à la divinité de Notre-Seigneur bien avant le quatrième évangile... Ce n'est ni dans saint Matthieu, ni dans saint Marc, ni dans saint Luc que l'Église a pris naissance, ni puisé les premiers éléments de sa vie. Sa doctrine n'est pas un écrit, elle est la vérité vivante... Nos écrits ont servi de base à l'enseignement des premiers fidèles; ils servent aujourd'hui de défense à l'Église, de *confirmatur* à beaucoup de ses dogmes; ils ne sont pas le principe même de sa vie... L'Église existait partout, et nos évangiles n'étaient encore nulle part » (pp. 102, 103, 106, 107). Ces paroles renferment des vues fort suggestives et d'importantes conséquences apologétiques, principalement sur les rapports entre l'Évangile et l'Église. « L'Église se prouve elle-même, c'est-à-dire que les motifs de crédibilité les plus saisissants se tirent de sa propre existence » (p. 102). Nous croyons cependant qu'il est utile de faire ici une importante distinction, distinction qui n'a pas été peut-être suffisamment indiquée par le savant prélat. L'Église ne repose pas sur l'Écriture considérée dans la matérialité du texte, c'est entendu, puisqu'elle lui est antérieure, mais elle repose sur les faits évangéliques que cette Écriture raconte. Voilà pourquoi l'Église a toujours accordé une si grande importance à la valeur historique du Nouveau Testament. Entendue dans ce sens, l'Écriture n'est-elle pas, au moins partiellement, une des bases de l'Église?

Le préjugé de l'hostilité de l'Église pour la science est réfuté sans peine par Mgr Mignot, il montre comment en droit et en fait l'Église n'a jamais été l'ennemie de la vraie science. Les autres objections que l'on tire contre la Bible, de l'histoire des religions ne sauraient également infirmer la transcendance religieuse et morale de l'Ancien Testament; celle-ci constitue un argument apologétique d'une valeur permanente. L'ouvrage se termine par les oraisons funèbres de Mgr Le Camus et de Mgr Énard.

L'ouvrage de M. Bricout : *La Vérité du Catholicisme* (1), comprend une série d'articles parus dans la *Revue du Clergé français*. Ces articles ont été toutefois suffisamment remaniés pour que « avec un peu de bonne volonté, on puisse voir en eux comme des parties d'un même tout, comme des chapitres d'un même ouvrage » (Préf., p. II). Parmi ces études toutes intéressantes et où on aime à retrouver la largeur de vues, et l'optimisme éclairé du directeur de la *Revue du Clergé français*, nous avons particulièrement goûté celles consacrées *aux difficultés*

1. J. Bricout, *La vérité du Catholicisme*. Paris, Bloud, 1910; in-12 de 309 p.

*de croire, au développement du dogme*, à la délimitation de ce *qui n'est pas du modernisme*. M. Bricout fait d'abord une critique très juste des difficultés de croire présentées par Brunetière et de la solution qu'il y apporte. Nier le surnaturel, affirmait Brunetière, c'est absolument la même chose que nier Dieu. Pardon, réplique M. Bricout, « on peut, avec de grands philosophes et Malebranche lui-même, concevoir un Dieu libre et tout-puissant et qui ait ses raisons de ne pas faire de miracles » (p. 20). Le scepticisme exégétique de Brunetière est également outré et dangereux. « Il n'y a pas d'autre moyen de dissiper les difficultés de croire qui sont nées de l'exégèse, que de faire de la bonne, de la solide exégèse, de l'exégèse vraiment scientifique, de l'exégèse vraie » (p. 29). L'apologiste catholique n'a pas à établir la supériorité du christianisme en général, mais du catholicisme proprement dit; il doit en montrer non seulement la supériorité, mais la divinité stricte et exclusive. Brunetière semble croire que, la peur du surnaturel chassée, toutes les difficultés de croire vont s'évanouir. Non, il reste encore avant de ramener l'incrédule à la foi, à dissiper toutes les difficultés de l'ordre moral ou social. Pour qu'une vérité ait été crue partout, toujours et de tous, remarque M. Bricout à propos du développement du dogme, il n'est pas nécessaire qu'elle l'ait été « explicitement », pas plus qu'il n'est nécessaire, pour qu'une vérité ait été révélée de Dieu, qu'elle l'ait été « explicitement » : il suffit d'une foi « implicite ». Sans doute, mais M. Bricout nous semble avoir passé un peu vite sur la notion d'implicite; et pourtant n'est-ce point en approfondissant ce concept d'implicite que l'on fera progresser la question du développement du dogme? — Le chapitre intitulé : *Ce qui n'est pas du modernisme*, montre de quel « agnosticisme », de quel « immanentisme », de quel « évolutionisme » l'Encyclique *Pascendi* a prononcé la condamnation. Pie X n'a pas condamné purement et simplement la méthode historique : on n'est pas nécessairement « agnostique », « immanentiste », « évolutioniste », pour l'employer avec une sage liberté. On ne l'est pas non plus nécessairement, quand on restreint aux phénomènes, « au donné », l'objet de la science historique, ou encore quand, dans certaines questions, on admet que l'imagination, le sentiment peuvent transfigurer ou défigurer la réalité. Certaines légendes de saints sont un exemple typique de cette défiguration. Pie X n'a pas vu dans la philosophie scolastique un remède universel pour tous nos maux et il est certain qu'elle ne suffit pas à résoudre toutes les difficultés qui embarrassent le chemin de la croyance. — Tous les apologistes auront intérêt à méditer les sages distinctions de ce chapitre, afin de ne pas condamner à la légère ce que le Souverain Pontife n'a point voulu interdire.

Les « *arguments de l'athéisme* » (1) que publie la collection « Science et Religion » sont un chapitre extrait de l'excellent ouvrage de M. DE LA PAQUERIE : *Éléments d'Apologétique*, que nous avons analysé

1. J. L. DE LA PAQUERIE, *Les arguments de l'athéisme*. Coll. *Sc. et Relig.*, nº 537. Paris, Bloud, 1910.

ici-même (1). L'auteur expose et réfute les principaux arguments de Kant, Herbert Spencer, Le Dantec, Hébert, contre l'existence de Dieu. L'argumentation certes ne manque point de verve et on aime à y retrouver les qualités que nous avions signalées dans l'œuvre de M. de la Paquerie, mais on eût préféré que l'auteur fît parfois un peu moins d'esprit et un peu plus de métaphysique. A des difficultés réelles on répond par des fins de non-recevoir ou des affirmations qui tiennent lieu de preuves. Comment la sagesse, écrit Spencer, peut-elle savoir tout ce qui doit arriver et la liberté est-elle capable d'agir ou de s'abstenir? A cette objection on répond : « Ces deux choses n'ont aucun rapport. La Sagesse sait ce qui est, ce qui a été et ce qui sera · la succession créée tout entière est éternellement présente à ses yeux. La liberté agit ou n'agit pas. Rien de plus facile à comprendre » (pp. 29 et 30). Bossuet avouait modestement qu'il tenait bien les deux bouts de la chaîne, mais qu'il ne voyait pas le point de soudure.

*Que devient l'âme après la mort?* (2). Cet opuscule du savant évêque de Paderborn, Mgr Wilhelm Schneider fournit une contribution intéressante à l'apologétique interne. On y montre en effet comment la solution chrétienne du problème de la destinée, tout en s'harmonisant avec les données de la raison, est en même temps conforme à tous les postulats du cœur. Après avoir établi contre les matérialistes la persistance de la conscience après la mort, l'auteur réfute un certain nombre d'opinions erronées : le sommeil des âmes, la migration des âmes, les rêveries millénaires. Il montre ensuite comment les données de la foi, de la tradition et de la raison nous permettent d'affirmer que les âmes ont une survivance personnelle. Les justes jouissent après leur mort de la récompense due à leurs mérites, ils se souviennent de nous et nous appellent à eux. Le jugement dernier donnera satisfaction au désir que les âmes ont de se réunir au corps spiritualisé. A propos de la vision béatifique, l'auteur note très justement : « Bien que tout effort et toute inquiétude cessent dans le ciel, l'activité de l'âme n'en sera pas moins intense et moins universelle, puisqu'elle aura toujours devant elle un objet à connaître et à aimer, objet dont la profondeur est insondable, la beauté inimaginable et la grandeur incommensurable. Le repos éternel n'est pas un engourdissement, mais la vie pure et intense d'une âme qui boit continuellement à la source de toute vie » (p. 49).

« Le clergé doit renouveler son matériel de guerre, écrit M. Godard en tête de la nouvelle édition de son livre : *Le Positivisme chrétien* (3). Ce n'est pas la science, c'est la vulgarisation apologétique qui fait défaut... Trop de prêtres s'enferment dans l'ésotérisme scolastique » (p. 9). Cette œuvre de vulgarisation apologétique, l'auteur avoue mo-

1. T. II, pp. 792-793 et T. III, pp. 814-815.

2. Mgr W. Schneider, *Que devient l'âme après la mort?* Coll. *Sc. et Relig.*, n° 559. Paris, Bloud, 1910.

3. A. Godard, *Le positivisme chrétien.* Paris, Bloud, 1910; in-12 de 373 pp.

destement ne pas avoir la préparation théologique et scientifique nécessaire pour l'entreprendre avec succès. Il se propose simplement « de livrer quelques notes comme un abécédaire aux incroyants, n'ayant à cela d'autre titre que d'avoir touché en moi le fond de l'âme sincèrement négatrice » (p. 10). La démonstration apologétique reposera principalement sur les faits. « Je n'ai jamais cru qu'aux faits, et m'adresse à ceux qui envisagent de ce côté le problème des destinées » (pp. 10 et 11). Nous ne pouvons pas songer à résumer l'ouvrage de M. Godard, car il traite de omni re scibili. C'est une sorte de journal apologétique où l'auteur nous livre ses réflexions sur tel ou tel problème philosophique ou théologique, en usant de la plus entière liberté dans le choix des questions examinées. La pensée de l'auteur est originale et vigoureuse, souvent formulée avec un réel bonheur d'expression. En voici quelques exemples : « Si l'étude de l'histoire offre un spectacle scandaleux, c'est parce que la vertu privée n'a pas de chroniqueurs. L'histoire n'est qu'une série de faits divers princiers, sur lesquels on ne peut juger l'humanité » (p. 36). « Si l'influence du milieu crée les tempéraments, la résistance au milieu fait les caractères » (p. 47). « Nous sommes créés pour beaucoup plus qu'être heureux : nous sommes créés pour mériter le bonheur » (p. 60). « Il ne suffit pas, pour supprimer Dieu, qu'on nous donne comme aïeul un singe, il faut trouver quelque ancêtre au singe » (p. 75). « Le véritable barbare, c'est l'athée systématique ou le boulevardier ricaneur qui s'imagine précisément que la barbarie commence à l'octroi » (p. 84). Malheureusement, cet ouvrage s'inspire en nombre d'endroits d'un concordisme par trop littéral, ou d'un optimisme vraiment excessif. « La naissance biblique du premier couple se retrouve dans la légende de Prométhée, façonnant l'homme avec de la terre » (p. 188). « Tandis que les platoniciens annonçaient une vérité future orientale, les lamas de Tartarie, plaçaient à leur occident la Terre des esprits d'où devait jaillir toute vérité; voici désignée la Palestine » (p. 191). « On retrouve les noms défigurés des fils de Noé en tête de l'histoire de tous les peuples » (p. 192). « Parmi les dogmes que Moïse voila au peuple dans la prévision d'une interprétation idolâtrique, on doit ranger d'abord celui de la Trinité, puis celui de la résurrection des corps » (p. 203). « Le platonisme est un fruit de la Bible » (p. 325). « Un fait incontestable, c'est que la science n'a existé que dans le christianisme » (p. 354). L'érudition exégétique de l'auteur n'est également plus au point. Regrettons enfin que les citations soient toujours faites sans aucune espèce de références.

A sa première apparition en 1907, le livre du R. P. Cathrein, S. J. était intitulé : *Die Katholische Moral in ihren Grundlinien mit besonderer Berücksichtigung der Moral.* Dans sa nouvelle édition, l'auteur a jugé bon d'énoncer l'objet de son livre d'une façon plus explicite. Il contient en effet un aperçu de toute la doctrine catholique : origine et fin de l'homme, vérité de la révélation, divinité du Christ et de l'Église, fondements de la morale : devoirs envers Dieu, le prochain,

soi-même, réfutation des objections courantes. Ce n'est donc pas une simple apologétique au sens précis du mot, mais un aperçu général de toute la doctrine catholique. Aussi le livre est-il désormais intitulé : *Die Katholische Weltanschaung in ihren Grundlinien mit besonderer Berücksichtigung der Moral* (1). L'auteur écrit pour le public lettré et aborde la plupart des problèmes que se posent les esprits cultivés de notre époque. L'éloge du P. Cathrein n'est plus à faire, tout le monde connaît ses remarquables travaux de morale et de sociologie. Le présent ouvrage ne le cède point en solidité et en précision à ses devanciers. Une remarque pourtant. Pour établir la catholicité de l'Église, l'auteur s'en tient à l'argument de la statistique. L'Église romaine serait catholique à raison de sa supériorité numérique sur les autres communions chrétiennes (pp. 294 et sq.). Cette preuve — pour des raisons que nous avons expliquées ailleurs (2) — nous semble vraiment insuffisante et demande a être complétée par la catholicité *qualitative*.

La 13e édition du « *De Vera Religione* » de M. Tanquerey (3) et de l' « *Apologétique chrétienne* » de MM. Moulard et Vincent (4) atteste le succès persistant et mérité de ces deux ouvrages. Le livre de M. Tanquerey, adopté comme manuel dans beaucoup de séminaires, est sans contredit, par la lucidité de l'exposition, la sûreté doctrinale, la richesse de l'information, l'un de ceux que les étudiants ecclésiastiques consulteront avec le plus de fruit. Cette nouvelle édition s'est enrichie de notables développements portant sur les points les plus controversés à l'heure actuelle. Il convient de féliciter grandement l'auteur de ce souci constant de perfection et en particulier du soin extrême avec lequel la bibliographie est tenue à jour.

L'ouvrage de MM. Moulard et Vincent s'adresse à un public moins restreint que celui de M. Tanquerey. Il a pour but de fournir aux élèves de l'enseignement secondaire et supérieur, un exposé de ce qu'un catholique doit connaître sur Dieu et l'Église. Ce manuel, par ses qualités de clarté, de saine modernité, par sa forme alerte et vivante nous semble avoir excellemment réalisé ce programme. On rencontre pourtant çà et là quelques assertions contestables. On nous affirme que la notion d'un monde éternel est « manifestement contradictoire » (p. 31) et on s'efforce de prouver que — dans l'hypothèse du monde éternel — le mouvement actuel serait inexplicable, car une série infinie de mouvements est impossible et contradictoire (pp. 32 et 33). Il y a longtemps que saint Thomas a montré l'inefficacité de ce genre de preuve. « In causis efficientibus impossibile est procedere in in-

1. V. Cathrein, S. J. *Die Katholische Weltanschaung in ihren Grundlinien mit besonderer Berücksichtigung der Moral.* Freib. im Brisgau, Herder, 1909, in-12 de IX-578 p.

2. *La notion de catholicité*, coll. *Sc. et Religion*, no 560. Paris, Bloud, 1910.

3. A. Tanquerey, *De vera religione. De Ecclesia, De fontibus Revelationis.* Tournai-Rome, Desclée, 1910, in-8° de XVI-747 p.

4. A. Moulard et F. Vincent, *Apologétique chrétienne.* Paris, Bloud, 1910, in-12 de 507 p.

finitum per se : ut puta, si causae quae per se requiruntur ad aliquem effectum, multiplicarentur in infinitum... Sed per accidens in infinitum procedere in causis agentibus non reputatur impossibile... Non est impossibile quod homo generatur ab homine in infinitum. » (1a P., Q. 46, A. 2, ad 7um). La preuve par le mouvement repose sur la notion métaphysique de puissance et d'acte, notion complètement indépendante de la question de l'origine temporelle ou éternelle du monde. A supposer que le monde fût éternel, il serait éternellement insuffisant à s'expliquer lui-même.

Le tome 1er de l'ouvrage de M. G. Frommel : *La vérité humaine. Un cours d'Apologétique* (1), comprend deux parties nettement distinctes : la première étudie la définition, l'utilité, l'histoire, les différentes méthodes de l'apologétique; la seconde, de caractère strictement philosophique, est consacrée à l'exposé et à l'analyse critique du sensationisme, de l'intellectualisme, du volitionisme et du moralisme dans leurs rapports avec la vérité humaine. Nous ne nous occuperons ici que de ce qui touche l'Apologétique proprement dite. Il est intéressant de connaître la conception que les protestants se font de l'apologétique. D'après M. Frommel, l'apologétique est l'art d'employer la science théologique (entendue au sens large) à la défense du christianisme, c'est-à-dire la vérification de la foi chrétienne par les facultés humaines naturelles. Après avoir prouvé l'utilité de l'apologétique et esquissé son histoire principalement chez les protestants, l'auteur examine quelle méthode l'apologétique doit employer pour arriver à ses fins. Quatre méthodes principales se sont disputé jusqu'ici la direction de l'apologétique chrétienne : *la méthode d'autorité*, *la méthode rationnelle*, *la méthode historique* et *la méthode morale ou psychologique*.

*La méthode d'autorité* consiste à imposer l'objet de la foi chrétienne, la vérité chrétienne, à l'acceptation du sujet, sur des preuves ou pour des raisons extérieures à cette vérité et à cet objet. M. Frommel repousse cette méthode : 1° parce que préconiser la méthode autoritaire serait ruiner le protestantisme qui repose sur le libre examen; 2° parce que la méthode autoritaire impose l'acceptation de la vérité pour des raisons extérieures et étrangères à la vérité, donc autres que la vérité; 3° parce que la vérité chrétienne est, de sa nature, inévidente aux sens et à la raison, or l'autoritarisme ne respecte pas cette inévidence; 4° parce qu'en fin de compte, la méthode d'autorité ne se suffit pas à elle-même, elle vise à produire l'évidence, c'est-à-dire la contrainte; 5° parce que toutes les indications que nous pouvons retirer de l'histoire de l'apologétique et des besoins de notre temps tendent à montrer que la méthode d'autorité a cessé de correspondre au besoin des esprits.

*La méthode rationnelle* s'efforce de légitimer le christianisme devant la pensée, en montrant qu'il est non seulement possible et légitime

1. G. Frommel, *La vérité humaine. Un cours d'Apologétique*, St-Blaise, Foyer solidariste, 1910, in-12 de 498 pp.

d'en recevoir les affirmations sans absurdité et que sans lui le monde reste une énigme incompréhensible et inintelligible. Cette méthode n'est pas à employer en apologétique, car : 1° la religion n'est pas une philosophie, la religion chrétienne moins que toute autre, et dès lors la raison n'est pas la faculté humaine à laquelle se propose surtout la vérité chrétienne. 2° La méthode rationnelle ne respecte ni l'inévidence intellectuelle de la vérité, ni la liberté du croyant. Elle fait donc tort au caractère de l'objet et du sujet. 3° La méthode rationnelle ne rend pas compte de l'opposition et de la nature de l'opposition que l'homme fait et peut faire à la vérité chrétienne. 4° Enfin l'histoire de l'apologétique confirme en fait les raisons précédentes.

*La méthode historique* consiste à vérifier les faits qui constituent l'histoire biblique, et à tirer de cette vérification un argument en faveur de la vérité chrétienne en elle-même. L'apologétique historique a sa raison d'être puisque le christianisme est un fait historique; néanmoins ce n'est point la méthode qu'adoptera M. Frommel. En effet : 1° les aspects de l'histoire biblique et évangélique changent constamment, une apologétique historique reposerait donc sur une base instable. 2° La certitude historique n'est jamais absolue, mais toujours conjecturale. 3° Il n'y a aucun lien nécessaire entre la vérité historique et la vérité religieuse du christianisme. 4° Le côté historique du christianisme va ressortissant de plus en plus à des disciplines autres que l'apologétique. 5° L'histoire qui qualifie la vérité chrétienne ne la constitue pas cependant.

*La méthode psychologique et morale* consiste à établir un rapport de psychologie morale entre l'homme tel qu'il est donné par la nature, et la vérité chrétienne telle qu'elle est donnée par l'Évangile. Il s'agit donc d'une vérification de la vérité du christianisme fondée, d'une part, sur les besoins moraux et religieux de la conscience humaine naturelle; de l'autre, sur la réponse à ces besoins donnée à la conscience humaine par la vérité chrétienne. La vérité ne se définit plus ici par une relation théorique de l'intelligence à l'idée, mais par une relation pratique de la volonté à sa loi. Le critère de cette vérité ne sera plus cherché ou posé dans l'évidence intellectuelle ou sensible, mais dans une autre évidence (elle-même inévidente aux sens et à la raison) : l'évidence morale et religieuse. Cette méthode, l'auteur l'adopte pour les raisons suivantes : 1° L'élimination des autres méthodes montre qu'elle est la seule à pouvoir être employée avec efficacité. 2° L'histoire de l'apologétique qui nous détournait des autres méthodes nous recommande celle-ci; elle est la plus stable, la plus universelle, la plus efficace. 3° Elle correspond mieux qu'une autre à la nature même de la vérité religieuse en général, et de la vérité chrétienne en particulier. Le cœur est l'organe capital du choix de la vérité religieuse et morale. 4° La méthode psychologique et morale, en apologétique chrétienne, permet de répondre aux préoccupations les plus actuelles, et peut-être les plus décisives dans leurs résultats, de l'esprit humain.

Nous ne pouvons pas songer à réfuter dans le détail ce que la plu-

part de ces assertions renferment d'erroné ou d'excessif. Il saute aux yeux que la méthode psychologique et morale, tout en étant excellente en elle-même, a le tort d'être présentée comme exclusive de la méthode rationnelle et historique. Cette dernière est indispensable en apologétique. Il est regrettable que l'étroitesse de point de vue de l'auteur, le mène à un pareil ostracisme. Cette réserve capitale faite, nous aimons à reconnaître dans ce livre une pensée personnelle et bien vivante, un sens psychologique très averti. L'exécution typographique de l'ouvrage est de tout point remarquable.

Kain. A. de Poulpiquet, O. P.

# Bulletin de Théologie spéculative

## I. — Introduction à la théologie.

L'année 1909-1910 est particulièrement riche en travaux d'Introduction. L'impulsion communiquée à la pensée théologique par la crise moderniste donne seulement sa mesure. Nous signalions, d'abord, des articles, des brochures, des ouvrages polémiques éclos sous le feu de l'action. Maintenant, les théologiens se sont assimilé, à tête reposée, les thèses nouvelles; ils ont repensé, pour ainsi dire, en regard de celles-ci, les doctrines traditionnelles, et nous nous trouvons en présence de travaux approfondis et dont la valeur dépasse parfois la portée de la crise accidentelle qui les a suscités. C'est la loi du progrès théologique, presque toujours occasionné par des dissentiments sur l'objet de foi.

Au premier rang des travaux qui marquent, figurent trois articles de Dictionnaire : les articles *Dogmatique* (1) et *Dogme* (2) du *Dictionnaire de Théologie catholique*, l'article *Dogme* (3) du *Dictionnaire apologétique*.

L'article *Dogmatique* du R. P. Dublanchy, de la Société de Marie, est un modèle du genre. Justesse des conclusions, rigueur et à propos des arguments, richesse en exemples historiques rendant concrètes les démonstrations, mise au point des questions en regard des controverses actuelles, voilà quelques-uns des mérites d'un article qui en a beaucoup d'autres. On y trouvera un inventaire complet, objectif, sûr de l'état actuel de nos connaissances théologiques sur le sujet abordé.

Voici quelles sont les divisions de l'article : I. Définition. — II. Méthode. — III. Divisions principales de la Dogmatique. — IV. La Dogmatique dans le Nouveau Testament. — V. La Dogmatique aux diverses périodes de son histoire. — VI. La Dogmatique et le Magistère ecclésiastique.

Je ne puis entrer dans l'analyse détaillée de ces études. Malgré leur étendue, elles sont très condensées, comme il convient, puisqu'il s'agit d'un simple article de *Dictionnaire*. A titre d'échantillon je résumerai l'un des paragraphes les plus représentatifs; il a trait au contenu de la Dogmatique.

La Dogmatique comporte d'abord une connaissance positive du dogme effectivement révélé. Cette connaissance s'acquiert par une étude *régressive* (4) des sources de chaque enseignement divin, dont l'auxi-

1. *Dictionnaire de théologie catholique*, fasc. XXX, col. 1522-1574.
2. *Ibidem.*, fasc. XXXI, col. 1574-1600.
3. *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, fasc. IV, col. 1122-1184.
4. Je note avec satisfaction cette expression, que j'ai jadis moi-même utilisée pour caractériser le sens du labeur de la théologie positive. Cf. *De l'idée d'une méthode régressive en Théologie*, *Revue Thomiste*, mars 1903, p. 1.

liaire indispensable est la science historique, col. 1524. Elle comporte de plus une connaissance scientifique provenant des déductions théologiques. Cette connaissance est dite scientifique, non dans un sens absolu, car elle s'appuie fondamentalement sur le témoignage divin; mais en ce sens restreint que, la raison, effectivement dirigée par la foi, *a*) se sert d'analogies créées, *b*) compare les enseignements révélés soit entre eux, soit avec la fin surnaturelle, col. 1524.

L'exposition du premier de ces procédés constitue l'un des meilleurs passages de notre article, col. 1524-1526. On y trouve la justification, à l'aide d'exemples nombreux et bien classés empruntés aux grands théologiens de l'Église, de ce que je disais moi-même, après beaucoup d'autres, sur la nécessité de sous-entendre *partout* en théologie la proportion analogique (1). Le P. Dublanchy est particulièrement heureux dans les conseils, toujours relevés d'exemples topiques, qu'il donne relativement à l'usage de l'analogie, § b. Très bien saisi, également, le procédé de comparaison entre les vérités révélées, qui, en aboutissant au dégagement de notions communes entre les dogmes, permet à la théologie d'universaliser ses principes et par là d'engager des développements scientifiques ultérieurs, col. 1520-1527.

Le R. P. Pinard, de la Compagnie de Jésus, et le R. P. Dublanchy, déjà nommé, ont traité simultanément le mot *Dogme*. Le point de vue apologétique du premier de ces articles n'a pas empêché le R. P. Pinard de traiter à fond la plupart des questions théologiques que soulevait son sujet, ce qui est encore la meilleure manière de procurer une apologétique approfondie et qui porte. L'examen des systèmes modernes et contemporains occupe naturellement plus de place dans cet article que dans l'article similaire du *Dictionnaire de Théologie*: l'érudition y est aussi plus abondante, et la riche documentation, tant ancienne que moderne qui s'y rencontre, constitue une mine, d'exploitation relativement facile et d'un secours fort utile. — Si, dans l'article du P. Dublanchy, les renseignements bibliographiques sont moins fournis, le choix en est des plus judicieux, et cette infériorité matérielle est compensée par je ne sais quoi de plus calme, de plus assis, de plus pondéré dans l'exposition. Avec le R. P. Pinard nous montons à l'assaut. La synthèse du R. P. Dublanchy est plus sereine : elle repose l'esprit et la foi.

Le premier paragraphe de chacun des deux articles est consacré à l'origine du mot *dogme*. A noter la coïncidence des solutions, malgré une curieuse et assez notable divergence des éléments de la documentation Les deux documentations réunies semblent former un ensemble complet.

L'énumération des questions traitées n'offre rien de particulier. Ce sont à peu près celles que l'on rencontre dans toutes les études de ce genre : Sommaire de la Doctrine catholique; Doctrine des hétérodoxes et des modernistes; Existence du Dogme; Son caractère positif et spé-

1. *Le Donné révélé et la Théologie*, l. II, c. I : *La relativité métaphysique du Dogme*, pp. 143 et suivantes.

culatif; Objections faites à ce caractère et leur réfutation; Immutabilité du Dogme; Son développement; (notion, facteurs, phases, etc.)

J'approuve fort l'énoncé par lequel le R. P. Pinard rend la valeur de vérité du dogme : le dogme, dit-il, est *avant tout* (1) un énoncé intellectuel. La preuve de cette proposition est conduite avec un grand luxe d'arguments théologiques et philosophiques. C'est une des meilleures parties de l'article. Signalons à ce propos une formule synthétisant avec élégance ce que l'on peut opposer à la prétention qu'a M. Le Roy de transposer le dogme à l'aide d'une notation pragmatiste : « Ce n'est pas la notation que transpose M. Le Roy... c'est la réalité notée », col. 1134.

Les paragraphes relatifs aux rapports du Dogme et de la Théologie, soulèvent quelques légers points d'interrogation, col. 1145 : Est-ce suffisamment reconnaître la valeur des conclusions théologiques (en matière nécessaire), que de dire qu'elles sont *en rapport certain* avec la vérité révélée? Il semble que ce rapport, qui est dans toute vraie déduction scientifique, celui d'effet à sa cause propre, de propriété à essence, comporte nécessairement une *inclusion* de la vérité conclue dans la vérité révélée, col. 1146. — Est-ce suffisamment définir le rapport avec le dogme, je ne dis pas des philosophies, mais des énoncés philosophiques incorporés au dogme, que de regarder ceux-ci comme une terminologie plus précise, comme une langue dans laquelle peut être traduite le dogme sans préjudice d'une autre traduction. J'estime que certains énoncés de la philosophie traditionnelle, qui sont dans le prolongement du sens commun, ont avec le dogme un rapport plus étroit, pour ne pas dire nécessaire. C'est la thèse fondamentale du P. Garrigou-Lagrange, dans *Le Sens commun, la Philosophie de l'Être et les formules dogmatiques.* — Enfin, troisième remarque, s'il est juste de dire qu'il ne faut pas faire de sa foi et de ses thèses théologiques un bloc homogène, surtout en ce qui concerne les dernières ramifications de celles-ci, est-il légitime de conclure de la liberté laissée aux théories par l'Église, que la Théologie consiste dans une sorte de probabilisme théologique, ou, plus exactement, selon les termes de l'auteur, de déclarer plus « philosophique et plus apostolique la mentalité du théologien qui se contente de mesurer les probabilités de chaque hypothèse et de les proposer toutes avec leur coefficient respectif de valeur? » C'est sans doute ici une question fort complexe, et je ne prétends pas la résoudre en ces quelques lignes. Il y a effectivement en théologie une part à faire à la probabilité. D'abord, ainsi que je l'ai dit ailleurs, les principes de la Théologie, étant reçus par le témoignage, peuvent être dit probables au sens antique et large du mot, lequel n'exclut pas la certitude absolue. Mais ce n'est pas là ce qu'entend dire le R. P. Il veut dire que les interprétations des textes révélés, à l'aide d'analogies créées, ou encore, les principes philosophiques utilisés dans les déductions théologiques, n'ont jamais en définitive qu'une valeur probable. Et cela est vrai encore, au même sens que tout à l'heure. C'est pourquoi Cano

1. Cf. *Le Donné révélé et la Théologie*, pp. 329, 330, 338.

range parmi les lieux probables toutes les propositions empruntées à la philosophie ou à l'histoire. Elles représentent, en effet, elles aussi, un témoignage, le *témoignage* de la raison, lequel ne saurait jamais s'ériger en principe apodictique et adéquat de solution lorsqu'il s'agit de l'explication des mystères de la foi. C'est là une tâche qui dépasse ses lumières. On peut donc dire qu'à ce point de vue, qui est le point de vue théologique ou plutôt le point de vue même de la foi, il y a place pour la probabilité dans les systèmes théologiques. Mais il n'en reste pas moins que certaines hypothèses se confondent avec le dogme même, que certaines analogies sont définitives, que certaines vérités philosophiques sont absolues, comme vérités de raison. Dès lors, le raisonnement théologique qui les utilise a une portée scientifique rigoureuse, absolue. Ce qui lui manque pour constituer une science au sens plénier du mot, c'est l'évidence des principes révélés; mais ces principes sont certains. Et donc pour qui les admet tels, il n'y a plus lieu de mesurer la probabilité des conclusions. Il n'y a pas de probabilité, là où il y a la vérité. Quant au caractère apostolique de la mentalité qui se place à ce point de vue, on peut dire qu'elle vaut l'autre. Il n'y a rien de plus apostolique que la méthode qui tient mordicus pour vrai ce qui l'est en effet et qui s'efforce de convertir, non en multipliant les concessions de probabilités qui n'obligent pas, mais par la manifestation évidente de toute la vérité.

La section consacrée aux formules dogmatiques, à leur relativité d'expression, à leur mobilité et élasticité nous a paru résumer avantageusement les principaux résultats acquis au cours des discussions de ces dernières années et les appuyer d'exemples clairs et bien choisis.

Dans la troisième partie du même article, consacrée au développement du Dogme, j'ai noté une très fine et très objective analyse de l'avoir intellectuel primitif du christianisme, col. 1153, § XI. Le P. Pinard montre excellemment que les actes de Jésus, non seulement ceux qui sont consignés dans l'Évangile, mais ceux dont les Apôtres et les contemporains furent témoins, forment une mise de fonds de vérités impliquées dans la pratique chrétienne et qui n'ont pu être développées dès l'origine. Si nous ajoutons les éléments de doctrine non conservés dans l'Évangile, on voit combien est insoutenable la prétention qu'ont les Protestants de limiter l'avoir doctrinal du Christianisme à ce qui a été consigné par écrit; et la nécessité, pour reconnaître l'intégrité du dépôt, de s'adresser à la Tradition, de tenir compte de la mentalité chrétienne, consciente et semi-consciente, des habitudes chrétiennes, impliquant toute une dogmatique, des souvenirs transmis par les apôtres et dont une partie seulement a fait trace dans les écrits canoniques.

Le morceau capital du paragraphe concernant l'objet du développement est consacré au progrès par l'élucidation logique avec ses trois procédés : inventaire analytique, déduction, synthèse. Le R. P. Pinard accueille sans ambages le développement du dogme par déduction. Parmi les facteurs du développement l'auteur donne une place importante à la vie morale et à la liturgie, col. 1166. Ses con-

sidérations sur ce sujet sont une des parties les plus neuves de l'article.

L'impression d'ensemble qui se dégage de cette étude sur le développement du dogme est celle d'une extrême complexité de moyens et de procédés, mais c'est la complexité de la vie même de l'Église. On doit être reconnaissant à l'auteur de l'avoir aussi subtilement analysée, dussent les grandes lignes ressortir avec moins d'avantages que dans des traités plus scolastiques. Somme toute, étant donné le sérieux et la positivité de l'argumentation, les résultats obtenus sur chacun des sujets abordés, sont des plus satisfaisants, et c'est avec fondement que dans un dernier paragraphe l'auteur conclut, n'en déplaise à l'auteur de certain « pamphlet alerte » (1), à l'*Avenir du Dogme.*

Le R. P. Dublanchy divise son article en sept études : I. Étymologie du mot *Dogme* et son usage ecclésiastique; II. Définition; III. Valeur objective et positive; IV. Les Sources théologiques; V. Immutabilité substantielle des dogmes chrétiens; VI. Progrès accidentel dans leur connaissance et leur proposition; VII. Conclusions relatives à l'histoire des Dogmes.

J'ai remarqué dans la seconde de ces études, la définition de la révélation implicite. Elle manifeste l'enseignement divin sous son concept particulier sans faire connaître formellement plusieurs vérités appartenant à l'*intégrité* de ce même enseignement, bien qu'elles soient des parties évidemment et nécessairement constitutives de celles-ci (2). Cette définition me semble excellente. Je demanderai seulement la permission de ne pas entendre seulement par parties constitutives les parties strictement intégrales, mais aussi les parties potentielles, propriétés et effets propres, contenues dans la révélation comme dans leur cause nécessaire, (par exemple le pouvoir coercitif de l'Église ou encore la distinction essentielle des clercs et des laïques).

Au sujet de la valeur objective ou positive du dogme, je suis pleinement d'accord avec l'auteur. Il me semble cependant que la notion d'analogie, très lucidement exposée d'ailleurs, eût pu être encore creusée davantage, spécialement en regard de l'objection, prétendant que dans l'équation proportionnelle par laquelle nous nous élevons à la connaissance du divin, se rencontrent deux inconnues.

Je me vois, à mon très grand regret, obligé de limiter ici ma recension et mon éloge d'un article qui compte près de 80 colonnes d'une doctrine très concentrée, où toutes les questions afférentes sans exception, sont traitées avec une incomparable solidité. J'insisterai seulement sur un point qu'il m'est très agréable de signaler, je veux parler du Thomisme de l'auteur. Saint Thomas est pour lui un guide, un conseiller, un ami de tous les jours, cela se sent. Et c'est là pour son œuvre un élément incomparable d'autorité théologique, de sécurité et d'unité : c'est de bon augure pour le mot *Grâce* qui vient de lui être confié dans le même Dictionnaire.

---

1. Cf. PROTIN, *Un critique « laïque » d'histoire religieuse : M. Charles Guignebert*, *Revue augustinienne*, 15 février 1909, p. 194.

Peut-être me permettra-t-on d'invoquer le même patronage, celui de saint Thomas, pour un autre ouvrage que mon office de rédacteur de ce Bulletin m'oblige cette année à présenter moi-même : *Le Donné révélé et la Théologie* (1). J'ai indiqué, dans l'Introduction, l'objet que je me suis proposé dans ce livre, à savoir : déterminer le concept de la Théologie, de la même manière que, dans un ouvrage précédent, j'avais essayé de déterminer le concept de l'Apologétique. La thèse fondamentale de l'ouvrage est que la Théologie est une science intrinsèquement surnaturelle, dont les conclusions sont homogènes (2) au donné révélé qu'elles élaborent. Or, c'est sous la forme du dogme que le donné révélé communique avec les conclusions théologiques. Il convient donc, pour établir l'homogénéité de ces conclusions avec le donné révélé de vérifier ce double trajet qui va de la révélation divine immédiate au dogme de l'Église et de celui-ci aux conclusions théologiques.

Précisément, le Modernisme s'est attaqué « à toutes et chacune des étapes qui jalonnent cette marche de la vérité révélée, depuis le moment où elle a jailli dans l'esprit humain sous l'action du Charisme révélateur jusqu'aux conclusions théologiques écloses sous les dernières pressions de sa divine poussée », p. XIV. Il se trouve ainsi que ce livre, sans perdre son caractère constructif, suit d'un bout à l'autre les positions du modernisme sur le sujet qu'il a entrepris d'éclairer.

En harmonie avec ce qui vient d'être dit, l'ouvrage contient deux grandes parties : la première, suivant le donné révélé de la révélation au dogme, la seconde, du dogme à ses conclusions. Dans la première partie on a étudié les notions mises à contribution et les problèmes soulevés par le dogme. Notion de la possibilité d'affirmations humaines absolues, notion de la révélation, notion du dogme; problèmes de la relativité métaphysique et de la relativité historique du développement du dogme. La seconde partie contient les chapitres suivants : Le Donné théologique, La Science théologique, Les Systèmes théologiques, Que doit être pour nous saint Thomas? L'ouvrage se termine par un épilogue : Valeur du dogme et de la théologie pour la vie surnaturelle.

Des théologiens éminents ont rendu compte de cet ouvrage, généralement avec beaucoup de bienveillance, sans manquer toutefois au devoir de me signaler quelques divergences de sentiments. Je les en remercie sincèrement (3).

Je profite de l'occasion qui m'est offerte pour donner quelques éclaircissements sur quelques-uns des points qui ont prêté à des remar-

---

1. A. Gardeil, O. P., *Le Donné révélé et la Théologie*. Paris, Gabalda, 1910. In-12, XXVII-372 pp., de la « Bibliothèque théologique. »

2. C'est-à-dire de même nature générique, selon l'explication que donne de ce mot saint Thomas, *Quodlib.* II, a. V.

3. Mgr Élie Blanc, *Pensée chrétienne*, du 25 décembre 1909; M. Forget, dans la *Revue bibliographique belge*, 30 avril 1910; M. Rivière, dans la *Revue du Clergé français*, juin 1910; le P. Gemelli, dans la *Scuola Cattolica*, mai 1910; la *Theologische Revue*, du 28 avril 1910, etc.

ques. Si j'ai *été jusqu'à dire* que la Théologie est une science *intrinsèquement surnaturelle*, comme l'a relevé M. Rivière, ce n'est pas dans le sens que semble prêter à cette expression M. Jules Didiot dans sa *Logique surnaturelle subjective*, théorème XXIII (1), mais dans le sens admis par Contenson, *Theologia mentis et cordis*, l. I. *Praeloq.* I, c. II. En d'autres termes, en admettant, comme l'éminent théologien de Lille, l'intervention des grâces actuelles surnaturelles et même des dons du Saint-Esprit dans l'usage de l'habitus théologique, je ne puis me résoudre à la considérer comme essentielle à la Théologie et à regarder la Théologie comme une vertu *surnaturelle infuse*. C'est, à mon sens, une vertu acquise, et nullement infuse. *Non est proprietas gratiae: non dat simpliciter posse ad cognoscenda supernaturalia* (2). Et cependant elle est surnaturelle, du fait de la foi surnaturelle à laquelle elle est comme suspendue. De là vient qu'elle n'est pas conditionnée par les sciences naturelles qu'elle utilise. M. Rivière trouve ici que je n'ai pas suffisamment précisé la nuance du rapport des sciences à la Théologie. Il me semble cependant en avoir donné une idée aussi nette que pouvait l'être une idée d'ensemble. La théologie est conditionnée par les sciences naturelles, comme une force autonome, l'art par exemple, est conditionné par ses instruments ou encore par la qualité de ses matériaux. Au point de vue de la mise en œuvre pratique, c'est avouer beaucoup. Il reste néanmoins que les articles et vérités de foi clairement et actuellement promulgués par le magistère contemporain de l'Église ne font pas partie de ces matériaux de surcroît qu'utilise la théologie. Ils sont l'objet immédiat de la foi et c'est par eux seuls qu'est réglée la Théologie, dans sa teneur primitive et essentielle.

C'est un aspect particulier de la question du Dogme que le R. P. Lépicier s'est proposé d'élucider dans la seconde édition, développée, de son ouvrage : *De Stabilitate et progressu dogmatis* (3). Mais l'auteur est amené, par son sujet même, à donner dans une première partie la définition du dogme. La seconde partie s'ouvre par un partage, fait de main de maître, des questions qui peuvent se poser relativement au développement du Dogme. La justification de ce partage se trouve résumée dans un tableau très clair et très concis, p. 59. L'augment du dogme, déclare l'auteur, peut se considérer dans le dogme lui-même ou dans la connaissance du dogme. Le premier point de vue donne lieu à cet article : *Utrum admitti possit intrinseca mutatio in dogmate catholico?* (4). Le second se subdivise selon que l'on con-

1. Paris et Lille, 1894. J'ai l'extrême regret d'avouer que je n'ai lu cet ouvrage excellent qu'après avoir rédigé et publié mes Conférences, auxquelles il n'eût pas manqué d'apporter bien des lumières. Du moins ce regret est-il compensé par la constatation de la coïncidence des conclusions des deux ouvrages sur presque tous les points importants. Il n'y a pas d'ailleurs sujet de s'en étonner, puisque nous avons suivi le même maître, saint Thomas d'Aquin.

2. Contenson, *ibidem.*

3. A. M. Lépicier, *De stabilitate et progressu dogmatis.* Rome, Desclée, 1910, XXIII-400 p.

4. Art. I, pp. 60-71.

sidère l'accroissement de la connaissance du dogme du côté de l'objet même du dogme, — ce qui amorce un nouvel article, où est envisagée l'hypothèse de nouvelles révélations (1); — ou du côté des sujets connaissants. Ce dernier accroissement existe-t-il? — c'est la matière d'un troisième article. Étant donné qu'il existe, de quelle manière se passe-t-il, tant du côté de la société ecclésiastique que du côté des individus? Cette dernière division, la plus éclairante peut-être du traité, donne lieu à deux séries de questions : 1° Les questions concernant les facteurs dogmatiques, qui sont : *a*) le magistère extérieur de l'Église opérant soit par lui-même, dans son enseignement *ex cathedrâ* (art. IV) ou dans son enseignement ordinaire (art. V); soit à l'occasion des hérésies qui deviennent ainsi un facteur accidentel du développement (art. VI); *b*) le magistère intérieur du Saint-Esprit (art. VII); 2° les questions concernant le progrès de la connaissance individuelle soit par la formulation de dogmes nouveaux (art. VIII), soit par une intelligence plus approfondie du dogme déjà défini. Cet approfondissement, à son tour, peut être étudié soit aux divers stades du développement dogmatique d'un seul et même fidèle (art. IX), soit dans un fidèle en regard des autres (art. X).

On saisit l'art avec lequel l'auteur à su sérier les difficultés, ce qui lui a permis de démêler avec acuité des questions qui demeurent souvent trop indistinctes dans les exposés de ces controverses extrêmement complexes, et d'en découvrir, pour ainsi parler, quelques-unes qui ne sont pas d'ordinaire traitées pour elles-mêmes, ni ramenées à des principes de solution spéciaux.

Je ne puis rien dire de la doctrine de cet ouvrage, qui ne soit déjà connu, puisqu'il s'agit d'une seconde édition. L'auteur, comme on le sait par ses autres ouvrages, met saint Thomas à contribution avec une topicité qui manifeste la profonde connaissance qu'il en possède. Pour ma part, je ne savais pas que saint Thomas pût fournir autant d'éclaircissements sur ces questions. Il est vrai que les développements, s'ils sont traités à la manière classique, débordent parfois un peu le sujet. Les anciens professeurs de Théologie, tel Cano, ont un penchant à imiter Homère, greffant sur son thème principal de beaux épisodes, pendant lesquels on perd un peu de vue le cours du récit. Mais qui donc ne pardonnerait au vieux poète la description du bouclier d'Achille? Ces digressions, riches de doctrine, prouvent que le docte professeur n'a pas entendu rester dans la froide convention d'un traité didactique et scolastique et que, semblable au père de famille de l'Évangile, il a su tirer de son trésor l'*ancien et le nouveau*.

Car, j'allais l'oublier, sous le vêtement d'une latinité classique, mais souple et adaptée, ce sont les plus nouveaux des problèmes qui sont posés d'un bout à l'autre de l'ouvrage. L'auteur qui lit et cite dans leur langue, les Newman et les Ehrhard, les Loisy et les Semeria poursuit avec une certaine implacabilité la pensée moderniste, jusque dans ses plus subtiles entournures, mais presque partout, — en tout cas sur les sujets essentiels, — le théologien devra lui donner raison.

1. Art. II, *Utrum liceat expectare novam quamdam aeconomiam perfectioris et amplioris revelationis.*

Peut-être nous permettra-t-il de faire exception, pour la doctrine évolutionniste restreinte aux espèces organiques *infra hominem*, qu'il semble rendre solidaire de l'évolutionnisme dogmatique, pp. 63 et 69. Saint Thomas, que l'on ne peut accuser d'avoir voulu en cela plaire au grand moderniste de son temps, Aristote, n'admet-il pas sur la foi de ce dernier, la génération spontanée des animaux inférieurs? Et le cardinal Zigliara, pourvu qu'il conserve à l'arbre de Porphyre la *species humana*, qui est une espèce métaphysique, n'est-il pas des plus larges pour les espèces physiques? J'estime que le dogme, étant une vérité divinement garantie, n'a pas pour analogue les espèces organiques, mais les espèces métaphysiques, les seules dont il soit absolument nécessaire de dire qu'elles sont substantiellement immuables.

Je demanderai grâce aussi pour l'appellation : *La Pensée chrétienne*, (je limite ma requête à l'*appellation*), sous laquelle un éditeur français fait paraître des *excerpta* non seulement des Pères, mais aussi d'autres auteurs, et même des traductions du Nouveau Testament dûment autorisées. Évidemment le véritable nom serait *doctrine*, comme le dit l'auteur, p. 67, et même davantage pour le texte sacré. Mais il faut tenir compte du but poursuivi qui est de présenter à des *hommes du dehors* les beautés et les attraits intellectuels de la doctrine chrétienne, de faire valoir en présence de tant de collections où s'étalent les doctrines sans cœur de la libre-pensée, la supériorité même humaine, de pensée donc, que l'on trouve chez les docteurs catholiques, de faire en un mot *œuvre apologétique*, ce qui suppose que l'on se place par hypothèse sur le terrain que nos adversaires nous concèdent. « Faudrait-il donc voir le virus moderniste dans des titres comme ceux du Vrai gnostique, de Clément d'Alexandrie, des Philosophumena, etc.? »

Le nouvel ouvrage du R. P. Aurelio Palmieri de l'Ordre de Saint-Augustin, inaugure une bibliothèque d'apologie chrétienne qu'entreprend la Libreria editrice fiorentina. C'est encore un ouvrage sur le développement du Dogme : *Il progresso dommatico;* mais la spécialité du docte théologien (1) lui permet de jeter dans le concert théologique qu'a occasionné cette question, une note à part et qui nous change un peu du ton de la discussion avec les modernistes. Ce n'est pas que celle-ci chôme dans le traité en question, mais elle cède la première place à la discussion avec les doctrines des théologiens russes.

D'ailleurs le terrain sur lequel se déploient les recherches de l'auteur est délimité dès le premier chapitre : *Il falso ed il vero concetto del progresso dommatico.* Là sont exposées sommairement les prétentions rigides et négatives de l'orthodoxie russe et de l'ancien protestantisme, la théorie évolutionniste des modernes protestants, la thèse de la perfectibilité indéfinie de Günther, la théorie moderniste, enfin

1. A. Palmieri, O. S. A. *Il progresso Dommatico*, 1910, in-8°, XX-303 pp. On sait que le R. P. Palmieri est l'auteur de *La Chiesa russa*, Florence, 1908, pp. XV-759. Il publiera prochainement le premier volume d'un *Nomenclator litterarius theologiae orthodoxae graeco-russicae*, d'un exposé de la Théologie dogmatique orthodoxe, XXX, 850 p., et une étude sur le Mahlianisme, sa méthode et ses conséquences.

la doctrine catholique sur le progrès dogmatique substantiel de l'Ancien Testament et sa clôture à partir de Jésus-Christ et de la prédication des apôtres.

Les deux chapitres suivants mettent en présence la doctrine des théologiens catholiques sur la possibilité, la nécessité, la réalité d'un progrès dogmatique relatif, c. II, et la doctrine de l'Église orthodoxe sur le développement. Le chapitre III consacré à celle-ci, est des plus nouveaux. L'auteur passe en revue les témoignages des principaux théologiens russes contemporains : le métropolite Macaire, l'archimandrite Silvestre, évêque de Kanev, recteur de l'Académie ecclésiastique de Kiev, Mgr Jean Sokolov, évêque de Smolensk, l'archiprêtre Malinowsky, les théologiens Christos Audrutsos et Zikos Rhosès. Il résume ensuite les points principaux de leur enseignement et constate l'accord entre eux et la théologie catholique sur les points suivants : achèvement du dépôt révélé avec les apôtres, — l'Écriture et la Tradition, sources du Dogme, — progrès dogmatique relatif, dans la conscience chrétienne dirigée par le magistère ecclésiastique, — actuation de ce progrès par l'Église, assistée du Saint-Esprit.

L'auteur élargit ensuite son sujet en traitant des facteurs du progrès dogmatique, c. IV. Il répond aux objections tirées de la nouveauté de certains dogmes de l'Église romaine, c. V, de la prétendue définition des opinions théologiques et de l'introduction du rationalisme dans le dogme, sous prétexte de développement, c. VI. Tous ces points et d'autres moins importants sont examinés tant en eux-mêmes, qu'en regard des positions des modernistes et surtout des théologiens orthodoxes. C'est encore à ce dernier point de vue que se place le R. P. Palmieri dans son chapitre VII consacré à l'étude du Canon de Vincent de Lérins. Un chapitre final traite de la signification morale du dogme dans ses rapports avec le progrès dogmatique.

A noter, à propos des facteurs dogmatiques, la juste nuance que donne à l'intervention de ces facteurs le mot italien *attuare*, dont nous n'avons pas l'équivalent français. L'auteur s'en sert avec complaisance, et il a raison.

De l'élégante brochure blanche, encadrée d'un motif fleuri, qui signale à l'attention le volume de la *libreria fiorentina* que nous venons d'examiner, il nous faut passer à un volume rouge ardent, annonçant des projets incendiaires. Il ne rentre pas, à la vérité, dans notre office, de recenser le volume sur l'*Évolution des Dogmes* de M. Guignebert (1), qui n'a rien d'un ouvrage d'introduction à la théologie. Mais, dit l'adage, *contrariorum est eadem ratio*, et l'on nous permettra d'en dire en passant notre sentiment. L'*Évolution des Dogmes* comprend deux parties : La première, consacrée à la nature du Dogme, se divise en cinq chapitres : I. Le Dogme; II. La Révélation et l'Inspiration; III. Le Livre et le Canon; IV. La Tradition; V. L'Interprétation. — La deuxième partie traite de la vie du Dogme et comprend huit chapitres : VI. Le Milieu Dogmatique et les Éléments du Dogme; VII. La Naissance du Dogme; VIII. Les Obstacles; IX. Le Développement du Dogme;

1. Guignebert, *L'Évolution des Dogmes*. Paris, Flammarion, 1910. In-18, 355 pages.

X. La Foi vivante : mysticisme, sens commun, pensée religieuse; XI. La Formule d'autorité; XII. L'Évidence du progrès dogmatique; XIII. La Mort du Dogme.

L'auteur s'est proposé, dit-il, d'établir que le dogme est un organisme vivant, qu'il naît, se développe, se transforme, vieillit et meurt. Il ne restreint pas sa thèse au dogme chrétien : c'est cependant autour de lui, et du dogme catholique en particulier, que tournera son enquête.

Et c'est précisément là ce qui condamne d'avance la conclusion qu'il annonce. La règle logique la plus simple ne commande-t-elle pas d'examiner chaque être dans son essence propre? Autre est l'évolution d'une doctrine fondée sur des probabilités et des expériences humaines, autre le développement d'une science rigoureuse comme les mathématiques ou la logique. M. Guignebert commence par supposer que le dogme catholique est de la même essence psychologique et sentimentale que les autres croyances religieuses. Il n'a pas de peine, dès lors, à retrouver dans ses conclusions ce qu'il a mis arbitrairement dans ses principes. Au lieu de ces analyses objectives, *ex propriis*, que nous rencontrions dans les précédents ouvrages, son livre fourmille de raisonnements à peine étayés sur des analogies lointaines et d'interprétations tendancieuses. Les faits disparaissent sous un amoncellement de considérations banales, discutables, insuffisamment prouvées. Ce n'est pas de l'histoire, ce n'est même pas de la philosophie religieuse. Quelqu'un a dit le mot : c'est un pamphlet alerte, peu gêné d'érudition (1). Les historiens du dogme n'auront sans doute pas beaucoup à se préoccuper de cet ouvrage destiné, en définitive, comme l'*Orpheus* de Reinach, à vulgariser l'impiété officielle. Ils trouveront un but plus digne de leurs efforts dans les études et les monographies des savants consciencieux qui ne partagent pas nos croyances, mais du moins apportent des preuves, et avec qui, par suite, on peut discuter. Aussi bien, chaque jour, voit-il naître de ces mises au point des théories hétérodoxes par des savants catholiques (2). Quant aux auteurs d'Introduction à la Théologie, le présent document ne saurait leur offrir aucune lumière; ils n'ont rien à faire d'une thèse qui conclut *ex communibus*, d'une science qui se croit tellement certaine de son hypothèse qu'elle se dispense d'en examiner les fondements.

Avec l'auteur du *De Scriptura sacra* (3), nous rentrons dans l'In-

1. Pinard, *art. cité*, col. 1164.

2. Comment ne pas signaler un petit livre venu à son heure : *Orpheus et l'Évangile*, de Mgr P. Batiffol, Paris, Gabalda, 1910? Voici le modèle d'un travail *ex propriis*, aussi discret que convaincant. Non seulement il réfute sans effort des élucubrations comme celles de MM. Guignebert et Salomon Reinach, mais il est, pour l'Introduction à la Théologie elle-même, un document des plus utiles, par des détails précis dont il enrichit certaines données qui la concernent, inspiration et canonicité des Livres saints, développement des doctrines, etc. A ce titre spécial, et sans faire préjudice à la recension ex-professo qu'il trouvera ailleurs, ce livre avait droit à être mentionné ici.

3. Bainvel, *De Scriptura Sacra*, in-8°, 214 pages, Paris, Beauchesne, 1910.

troduction à la Théologie : *Dicemus de Scripturâ sacrâ, sed id quidem theologicè* (1). C'est ici un ouvrage classique qui fait pendant au traité *De magisterio vivo et traditione* que le P. Bainvel nous avait donné précédemment. Il se divise en deux parties. Dans la première on trouvera le texte des principaux documents sur la question, à commencer par les Actes de Léon XIII et de Pie X, Encycliques, Lettres pontificales, Décrets sur le *Comma Joanneum*, *Excerpta* du décret *Lamentabili*, décisions de la Commission biblique avec le *Motu proprio* touchant leur autorité, lettres à Mgr Le Camus et à Dom Gasquet, enfin deux notes très averties de l'auteur sur l'autorité de l'Encyclique *Providentissimus* et sur le sens et la valeur du Décret du Saint-Office touchant le *Comma* déjà nommé. C'est, on le voit, un répertoire assez complet et dont l'insertion augmente considérablement l'utilité de l'ouvrage. L'auteur a placé, cette fois, ce supplément, en tête de son traité pour épargner à ses lecteurs une attente semblable à celle où nous sommes encore de la partie documentaire de son ouvrage sur le Magistère et la Tradition, attente qu'il nous promet d'ailleurs d'abréger (2).

La seconde partie, *Elaboratio rerum scolastica*, après un chapitre préliminaire consacré aux Notions, traite les questions de l'Inspiration, de l'Inerrance, du Canon, de l'authenticité de la Vulgate, des règles de l'interprétation, enfin de l'utilisation de l'Écriture Sainte.

Les positions de l'auteur sont toutes recommandables par leur accord avec les documents cités dans la première partie. Les thèses sur lesquelles les théologiens catholiques sont admis à discuter sont fidèlement exposées, et le choix que l'auteur fait, parmi elles, de celles qui lui agréent davantage est judicieux et théologiquement appuyé. Peut-être remarquerons-nous un peu de timidité et d'hésitation, lorsqu'il s'agit, par exemple, de rompre avec la thèse de l'inspiration non verbale, pp. 135, 138, telle que la comprennent, après Suarez, Franzelin et le P. Ch. Pesch. M. Bainvel a constaté que la thèse de l'inspiration verbale, entendue non comme une dictée, mais comme s'étendant aux mots *in ordine ad sensum intentum a Spiritu Sancto*, s'est imposée à presque tous les théologiens biblistes depuis quelque quinze ans, p. 135, (ce qui vient d'ailleurs, tout simplement, du retour pur et simple aux idées de saint Thomas qui date des Encycliques *Æterni Patris* et *Providentissimus*). Il est évident que lui-même préfère cette thèse; mais il est arrêté par certains faits jugés par lui incontestables, qui semblent s'expliquer plus facilement, dit-il, dans la thèse de l'inspiration non verbale, p. 136. Je n'en crois rien. En effet, si l'idée d'appliquer à l'extension de l'Écriture Sainte l'analogie de l'information de la matière par la forme, est constitutive de la théorie thomiste de l'inspiration verbale, il faut la prendre avec toutes ses conséquences. Oui, tout est inspiré, comme tout, dans le corps organisé de l'homme est informé par l'âme raisonnable et strictement humain. Les ongles et les cheveux de l'homme por-

1. *Ibid.*, p. 1.
2. *Préface*, p. VII.

tent sa marque spécifique; ils ne l'ont pas cependant au même degré que la physionomie ou la substance cérébrale. Ainsi dans l'inspiration. C'est un bloc formellement défini, dont l'axe est constitué par ce que le Saint-Esprit veut exprimer, en la manière qu'il veut l'exprimer : mais les divers organes de l'instrument animé qu'est le prophète, coopèrent, sous cet ébranlement fondamental et plénier, à fixer les modalités de la réception de l'intelligible divin, auquel finalement, comme à une cause principale, non pas générale et commune, mais principale, le résultat intégral répond et se réfère... Il est vrai que ceci est de la métaphysique thomiste, et peut-être le savant auteur que j'interprète, a-t-il voulu délibérément s'en abstenir. *Venia sit impoenitenti thomistae.*

Au sujet de l'inerrance de l'Écriture Sainte l'auteur, très justement, n'admet pas que l'on fasse de distinction dans la Bible. Tout est objet de foi, parce que parole de Dieu. Il n'y a donc ni erreur historique, ni erreur scientifique, ni erreur dans les *obiter dicta.* Mais cela accordé il reste à distinguer, déclare M. B., ce que l'Esprit-Saint ou l'écrivain inspiré, comme tel, ont entendu dire. Et ceci est la tâche de l'interprète. Par exemple, admis que tout ce qui est historiquement rapporté est vrai historiquement, il reste à savoir si dans tel livre nous avons affaire à de l'histoire, (cas du livre de Job); et, supposé qu'il en soit ainsi, si les faits doivent être entendus dans le sens obvie des mots, ou s'il y a quelque chose à chercher, *sub cortice verborum*, (cas des premiers chapitres de la Genèse), — si l'auteur ne se sert pas pour son but de données étrangères, *si utatur datis*, *potius quam ipse det.* p. 153. Ces paroles et celles qui suivent sont vraiment libératrices. Elles avaient été dites depuis longtemps, mais il fait bon les retrouver sous la plume d'un théologien sûr et expert comme l'est M. Bainvel. Je rendrais d'ailleurs incomplètement sa pensée, si je n'ajoutais, avec lui, que dans cette interprétation élargissante, il veut que l'on suive toutes les règles tracées par les documents officiels récents, par exemple que l'on ne multiplie pas sans motif objectif, *ut Deum ex machina*, les « citations tacites » comportant des erreurs de fait, que l'auteur sacré ne prend pas sous sa responsabilité, pp. 155 et suivantes.

J'indiquerai en terminant l'opinion de l'auteur sur le décret déclarant l'authenticité de la Vulgate. Il s'arrête à l'idée d'un document disciplinaire, supposant et comportant des éléments dogmatiques. Est-ce suffisant?

En résumé, étude documentée et sage, plus éclairante et plus théologique d'allure, nous semble-t-il, que l'ouvrage plus volumineux du P. Ch. Pesch, plus pondérée que celle du P. Billot sur l'Inspiration.

J'avais l'intention de satisfaire ici à quelque « desiderata » exprimés par M. Hourcade dans le numéro de mai 1910, du *Bulletin de littérature ecclésiastique* (1), au sujet de mon essai sur *La Notion du lieu théologique* paru naguère dans cette revue (2). La place me manque

1. *De Melchior Cano au P. Gardeil.*
2. IIe année; tirage à part, Paris, Gabalda, 1908.

pour insérer cette réponse. J'en ferai quelque jour l'objet d'une *Note* spéciale.

Fr. A. GARDEIL, O. P.

Kain.

## II. — Théologie systématique.

**I. — Ouvrages généraux, Manuels.** — Dans son grand cours de théologie dogmatique, le R. P. PESCH, S. J., a inséré quelques traités qui, par leur nature, appartiennent à la théologie morale. Tels, les traités de la loi, de la grâce et des vertus. De ce dernier traité, le premier volume a paru en 3me édition dans le courant de cette année (1). Pas de propositions nouvelles; les thèses défendues par l'auteur sont les mêmes que dans l'édition précédente; mais dans plus de quarante endroits, le volume présente soit des compléments de doctrine, soit des remaniements, soit des aperçus nouveaux. Le traité de la foi surtout a reçu de plus amples développements. Les auteurs les plus récents y sont signalés, leurs opinions exposées et discutées avec beaucoup d'intérêt et de courtoisie. Citons LEFEBVRE, MALLET, WILMERS, VAN NOORT, MARTIN, O. P., SCHIFFINI, S. J. Dans le traité de la Charité, le R. P. a prêté une attention toute spéciale à l'opinion, défendue ces derniers temps par le Dr ERNST et d'après laquelle déjà tout acte honnête serait, du moins essentiellement, un acte de charité théologique. L'auteur montre très bien comment cette opinion n'est pas soutenable. Des arguments très forts s'y opposent et elle est contraire à l'avis de presque tous les théologiens, même des plus éminents, comme saint Thomas. L'angélique docteur occupe toujours dans ce volume comme dans les précédents la première place parmi les théologiens. En plus d'un endroit, cependant, le R. P. s'écarte de la doctrine thomiste.

Les *Meditationes theologicae* de Mgr WAFFELAERT, S. Th. D., évêque de Bruges, déjà parues dans les *Collationes Brugenses* viennent d'être traduites en français sous la direction de l'auteur (2). Elles constituent un ouvrage de valeur que les théologiens ont déjà su apprécier. Ces méditations ne se bornent pas à l'un ou l'autre traité théologique, elles embrassent toute la théologie. « Elles contiennent, comme dit le savant évêque lui-même, la totalité des enseignements communément désignés sous le nom de théologie ». On y distingue trois parties, se faisant logiquement suite l'une à l'autre. Dans la première, se fait l'ascension de l'âme vers Dieu, d'abord par la seule raison avec le secours des créatures, ensuite par la raison éclairée de la lumière de la foi et au moyen de la révélation positive. — L'âme, arrivée jusqu'à Dieu, considère ensuite Dieu en lui-même. C'est l'objet de la deuxième partie : nous y contemplons d'abord Dieu seul dans son éternité, abstraction faite de l'existence de toute créa-

1. CHR. PESCH, S. J. *De Virtutibus infusis in genere. De Virtutibus theologicis*, ed. IIIa, Friburgi, Herder, MCMX. In-8o, pp. X-344.

2. *Méditations théologiques*, 2 vol. in-12o, pp. XXIV-680; VIII-436. Bruges, Ch. Beyaert, 1910.

ture, l'essence divine, le mystère de la Sainte-Trinité, connus par la foi et expliqués par la science de la foi, les propriétés absolues de l'essence divine : l'unité, la vérité, la beauté, la bonté, la béatitude de Dieu. Nous voyons ensuite, préparé et coordonné, selon sa prescience éternelle et sa toute-puissante prédestination, l'ordre tout entier de la nature et de la grâce. — Enfin, dans la troisième partie, le tome second de l'ouvrage, sont étudiées l'exécution et la réalisation de ce plan divin. — La première et la deuxième partie ont un caractère dogmatico-ascétique; à ce dernier point de vue, certaines pages nous font penser aux méditations tirées de quelques œuvres de saint Augustin, elles renferment de véritables élévations. La troisième partie est surtout historique et critique, et traite d'abord de l'œuvre de Dieu au dehors : de l'origine du monde, de la création, de l'élévation et de la chute de l'homme, de l'origine de la vie, de l'origine des êtres vivants, de l'origine de l'homme; puis, l'auteur démontre comment l'œuvre que Dieu a produite au dehors, de même que tous les actes divins *ad extra*, tend premièrement et principalement à la gloire du Christ et secondement à celle des élus : démonstration qui est faite au moyen des Livres Saints — de tous les livres prophétiques, à l'exception de celui d'Amos — et qui constitue un hymne grandiose au Rédempteur. Des avertissements sur l'interprétation et l'emploi de l'Écriture Sainte, des considérations sur l'essence, le caractère propre et l'excellence du saint Sacrifice de la Messe terminent ce volume. — Il serait difficile de dire de quelle école théologique Mgr Waffelaert s'est fait le disciple, pas de déclarations formelles à ce sujet dans l'ouvrage, où règne d'ailleurs généralement le calme de l'exposition, le repos de la « méditation » et non le ton tapageur de la controverse. Cependant, dans la question touchant la science de Dieu, l'auteur — j'aime à noter le fait, il n'est pas isolé — se rapproche des thomistes et se montre très réservé à l'égard de la science soi-disant moyenne. Il semble même douter de son existence, sinon de sa raison d'être. Il écrit en effet : « Cette science moyenne se ramène en quelque sorte à la science de simple intelligence ». Remarquons cependant que les futuribles ne se ramènent pas tous à la science de simple intelligence. Je me borne à renvoyer à ce sujet à un thomiste qui paraît avoir traité cette question avec le plus de netteté et de lumière, Thomas de Lemos (1). Une autre petite remarque pour terminer : parlant de la nécessité de la foi, l'éminent écrivain semble bien trop sympathique à l'opinion, proposée par Martinez de Ripalda, quant à la suffisance de la foi au sens large, pour être sauvé. L'insuffisance de cette foi est bien — peut-on dire — un point de doctrine désormais acquis (2). D'autre part, il est démontré que cette *fides late dicta*, n'est pas en réalité la foi, mais la science (3).

1. Cfr. *Panoplia Gratiae*, in-f°, t. 1. Tract. V, c. XXI. Leodii MDCLXXVI. p. 221.

2. Cfr. Chr. Pesch, S. J. *Theologische Zeitfragen*, Fünfte Folge : Glaubenspflicht und Glaubensschwierigkeiten, p. 16, sqq. Freiburg i. B., 1908.

3. Cfr. R. Martin, O. Pr. *De necessitate credendi et credendorum*. Louvain Uystpruyst, 1906; p. 60 sqq.

Dans un appendice à son livre, *De Virtutibus infusis*, le R. P. Pesch, S. J., a donné une esquisse de la *Perfection spirituelle*. Son confrère, le R. P. Ch. De Smedt, bollandiste, vient de publier le premier tome d'un traité sur la même matière : *Notre vie surnaturelle* (1). L'ouvrage comprend, outre une introduction sur les différentes espèces de vies réunies en l'homme, deux parties. La première, où il est parlé de la grâce sanctifiante, principe de la vie surnaturelle, la deuxième, où sont considérées les vertus surnaturelles, principes de l'activité de la vie surnaturelle. Nous y trouvons la théologie de la vie parfaite, étudiée, dans ce premier tome, en ses sources; théologie sérieuse et profonde, telle que l'ont enseignée les grands Maîtres de la science sacrée. C'est un premier caractère qui distingue cet ouvrage de spiritualité de beaucoup de publications modernes de ce genre, souvent trop vides de théologie : le caractère scientifique; l'auteur éclaire, illumine l'âme pieuse, rattache sa piété à des principes solides, et la rend par là plus sûre et plus ferme. Et à ce point de vue, les raisonnements spéculatifs, les questions d'apparence assez subtile, n'y sont pas de trop. Un autre point qui caractérise ce livre, c'est l'importance capitale qu'assigne l'auteur aux vertus théologales et aux dons du Saint-Esprit. Vraiment, ce sont là, après la grâce, les vrais et les premiers principes de l'activité surnaturelle pour notre âme. On l'oublie trop de nos jours! Le R. P. De Smedt a rendu aux vertus théologales et aux dons du Saint-Esprit, le rôle que leur attribuent saint Thomas d'Aquin et saint Jean de la Croix. A regretter seulement —mais pure question de forme — que les dons soient traités dans un appendice. Leur excellence leur donnait droit à tout un chapitre. Ils constituent « le point culminant et l'apogée de la morale surnaturelle ». — Les deux avantages très appréciables que nous venons de reconnaître à ce travail, mettent complètement dans l'ombre les critiques de détail qu'on pourrait lui faire.

Le Christ est par excellence, le modèle de sainteté, et le grand Sanctificateur des âmes. Vers Lui doivent donc tendre principalement nos efforts : *per Christum Hominem ad Christum Deum!* et l'idéal que se propose nécessairement le bon théologien, c'est de connaître et d'aimer, de faire connaître et de faire aimer Jésus-Christ : *ad cognoscendum illum!* (*ad Philip.*, III, 10). M. C. Van Crombrugghe, professeur de théologie dogmatique au Grand-Séminaire de Gand, n'est pas resté trop en dessous de cet idéal, par son bel ouvrage sur le Verbe Incarné (2). Il est divisé en deux livres : l'un sur la *Christologie* (p. 1-165), l'autre sur la *Sotériologie* (166-215). C'est la division habituelle, mais ce traité surpasse les autres du même nom, par la richesse et la solidité des connaissances exégétiques de l'auteur et par le souci constant de répondre aux objections que soulève la

1. Ch. De Smedt, S. J., *Notre vie surnaturelle*, I. Bruxelles, Dewit, 1910.

2. *Tractatus de Verbo Incarnato*, quem in gratiam suorum auditorum concinnavit C. Van Crombrugghe, S. Th. in alma Universitate Lovaniensi Doctor. Gandavi, Huishauwer, 1909, in-8°, pp. 218.

critique moderne. Cela se voit surtout dans les chapitres sur la divinité du Christ (p. 2-35), sa science (p. 113-133) et la valeur rédemptrice de son œuvre (p. 192 sqq.). M. Van Crombrugghe, malgré la large part attribuée à la théologie positive, a néanmoins fait œuvre de scolastique. Je ne puis pas dire qu'il est thomiste absolument et partout. En fidèle disciple de M. De Baets, il a aimé s'inspirer plus d'une fois des thèses de son maître; j'ai tâché de montrer ici même, qu'elles ne sont pas précisément d'inspiration thomiste (1). Mais ce sont là des considérations qui peuvent paraître secondaires. Le traité du distingué professeur demeure néanmoins un excellent manuel, et nos jeunes théologiens, parfois trop épris de doctrines nouvelles, apprendront par l'étude de ce livre, à être de leur temps, tout en restant dans les limites d'une orthodoxie parfaite.

Un manuel de théologie dogmatique nous est venu d'Espagne, du Carmel de Burgos. Le premier volume est intitulé : *Theologia fundamentalis* (2). Sous ce terme, l'auteur range trois traités : la *demonstratio christiana*, la *demonstratio catholica* et les *Lieux théologiques;* il les a fait précéder d'un long chapitre de prolégomènes, calqué sur la première question de la *Somme* et tel qu'on le trouve dans la plupart des manuels thomistes; en plus, deux articles : de subiecto theologiae (3); quo animo studiis theologicis vacandum sit, la lettre de saint Thomas à un étudiant novice de son Ordre, avec commentaire. A signaler dans le premier traité les chapitres sur le Pentateuque (p. 214-235), les évangiles (p. 244-258) et la Divinité du Christ (pp. 261-315). La critique de cet ordre de matières, comme devant constituer une introduction à la théologie, a déjà été faite plus d'une fois; il est superflu d'y revenir. Considérés en eux-mêmes, ces divers traités donnent la doctrine traditionnelle, avec la chaîne d'arguments habituelle et la réponse aux principales difficultés. L'exposé est clair et précis, pour certaines questions cependant pas assez complet, par exemple, pour ce qui concerne l'authenticité de la Vulgate, M. Van Noort, que l'auteur connaît et cite ailleurs, a, sur ce point, l'affirmation plus détaillée et plus nette. Le P. Valentin de l'Assomption a eu à cœur de faire, avant la position de chacune de ses thèses, un étalage aussi complet que possible des différentes opinions émises sur chaque matière. Je me permettrai de noter d'abord que les erreurs nouvelles de ces derniers temps ont été à peine effleurées et n'ont pas trouvé la réfutation désirable; sous ce rapport le livre n'est pas suffisamment au point. D'autre part, que l'auteur ait pu, par lui-même, vérifier toutes les citations, et, elles sont légion, c'est une chose bien difficile à admettre. Ce manque d'information personnelle présente

1. Cfr. *R. des Sc. Ph. et Théol.*, 1908; p. 806 et 808.

2. *Theologia Dogmatico-Scholastica* ad mentem S. Thomae Aquinatis auctore P. Valentino ab Assumptione, Carmelita excalceato., vol. 1. Theologia Fundamentalis, 8° pp. 714. Burgis, Typographia « el monte Carmelo », 1910.

3. Mais le terme *subiectum* a ici un autre sens que celui que lui prête S. Thomas dans l'art. 7 : *Utrum Deus sit subiectum huius scientiae.*

un réel et parfois très grave danger : celui de prêter à un auteur une doctrine ou une nuance de doctrine qu'il ne tient point, ou un esprit tout autre que celui qui l'anime. Le R. P. a-t-il échappé à ce danger? Il nous rapporte comme l'avis du P. LAGRANGE, que les récits astronomiques, géologiques, chronologiques, etc., qui se rencontrent dans l'Écriture ne sont pas inspirés (p. 605) et donne comme référence : *Revue biblique*. Rien de plus. Mais où donc, dans la R. B. le P. Lagrange a-t-il énoncé pareille proposition? Je défie le R. P. de m'indiquer la page. Un peu plus loin, le R. P. Lagrange, rangé ici encore sur le même pied que Loisy, est présenté comme imbu des doctrines de l'école kantienne, pour avoir distingué, dans l'Écriture, vérité *absolue* et vérité *relative*. Il me semble que pareils jugements appellent impérieusement, à tout le moins, une révision. Ce n'est d'ailleurs pas la première fois que la pensée du R. P. Lagrange est fort inexactement rendue (1). — Mais je ne vais pas terminer par cette remarque, qui peut paraître un reproche — et la modeste préface de l'auteur me défend d'en faire et ce n'est pas mon intention. — terminons par un éloge : Revu et mis au point, cet ouvrage formera un très bon manuel pour l'étude des questions qu'il renferme.

**II. — Monographies, questions spéciales. — Dieu.** Le savant article du *Dictionnaire apologétique:* DIEU, méritait d'atteindre un nombre de lecteurs plus considérable que ceux qui peuvent suivre et consulter cette excellente publication de défense catholique. Aussi faut-il savoir gré à l'auteur, le P. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., professeur de théologie au Collège Angélique à Rome, de l'en avoir extrait et publié en volume (2). Deux idées le résument: l'existence de Dieu et la nature de Dieu. Il comprend quatre parties. La première expose très nettement *l'enseignement de l'Église* sur ces deux questions; c'est la partie positive. L'Église a condamné l'athéisme, le matérialisme et le panthéisme sous ses trois formes principales; elle a condamné aussi les différentes erreurs touchant le pouvoir qu'a la raison de connaître Dieu avec certitude : positivisme, traditionalisme, fidéisme, criticisme kantien, agnosticisme moderniste. Notons le jugement que prononce l'auteur sur la méthode d'immanence : on peut en faire usage, mais on ne doit pas la présenter comme méthode *exclusive*. Comme telle, elle n'est pas conciliable avec l'enseignement de l'Église, et, de plus, la *dialectique de l'amour* ou de *l'action* serait sans efficacité et objectivement insuffisante si elle n'impliquait celle de l'intelligence.

La deuxième partie : *la démonstrabilité de l'existence de Dieu*, fait l'objet de trois chapitres : 1° De quel genre et de quelle espèce de démonstration s'agit-il? Ce ne sera pas une démonstration *a priori*. La reprise « si adroite et si profonde » qu'a donnée le T. R. P. LEPIDI de l'argument ontologique (*Revue de Philosophie*, 6 décembre 1909) « ne peut ré-

1. Cfr. R. B. 1910, p. 298, sqq. Recension par le P. Lagr. du livre de Mgr Franz EGGER, *Absolute oder relative Wahrheit der heiligen Schrift*.

2. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P. *Les Preuves de Dieu rattachées au principe de non-contradiction*. Paris, Beauchesne, 1910. In-12, 239 p.

pondre aux objections faites à Leibniz qu'en transformant l'argument ontologique au point de le ramener à la preuve par la contingence ». Ce sera une démonstration *a posteriori*. C'est à partir de cet endroit du livre où nous est exposée la condition de la rigueur de cette démonstration qu'on peut se convaincre de la force logique et du sens métaphysique que possède l'auteur. Ils animent tout le reste de l'ouvrage et lui assurent la plus haute valeur scientifique. — 2e chapitre : objections contre la démonstrabilité de l'existence de Dieu. Elles se résument dans les efforts des empiristes, (Hume, Stuart Mill, H. Spencer, et de nos jours, W. James) des rationalistes subjectivistes (Kant), des anti-intellectualistes (Bergson, Le Roy) à nier — les premiers, la nécessité ou la double valeur ontologique et transcendante du principe de causalité, — les derniers, la valeur du principe de non-contradiction. Il faut nommer encore les intellectualistes absolus (Hegel) qui ont voulu ruiner la valeur objective du principe d'identité. L'exposé et la réfutation de ces objections, l'explication des trois principes rejetés, rentrent dans le troisième chapitre du livre : *Preuves de la démonstrabilité*. Il se termine par cette remarque : La connaissance que nous pouvons avoir de Dieu par les seules forces de notre raison est analogue, c. à d. elle atteint *Dieu lui-même* (son existence et quelque chose de son essence), mais non pas *Dieu tel qu'il est en lui-même* (dans ce qui le constitue en propre).

La troisième partie donne l'exposé des *preuves de l'existence de Dieu*. Précisons ici le point de vue auquel s'est placé l'auteur. Il ne fait pas œuvre historique, il cherche seulement à montrer la solidarité de ces preuves avec les premiers principes rationnels, dont il a établi la vérité nécessaire et la valeur transcendante dans le précédent chapitre. « Le principe d'identité ou de non-contradiction apparaîtra comme le fondement éloigné des preuves de Dieu, le principe de la raison d'être comme le fondement plus prochain, le principe de causalité comme leur fondement immédiat. On verra, par l'exposé de chaque preuve, que le principe d'identité, loi suprême de la pensée, doit être en même temps la loi suprême du réel, que la réalité fondamentale doit être en tout et pour tout identique à elle-même, qu'elle doit être à l'*être* comme A est A, *Ipsum esse subsistens*, et par conséquent essentiellement distincte du monde qui, lui, est essentiellement composé et changeant. D'où l'alternative : Le Vrai Dieu ou l'absurdité radicale ». C'est bien la conclusion, à laquelle on aboutit après l'exposé de l'auteur, exposé dont nous n'hésitons pas à dire que c'est une œuvre de maître. Au point de vue systématique, c'est un modèle irréprochable. Les principes sur lesquels s'appuie chaque preuve, sont clairement expliqués, les objections les plus récentes (Marcel Hébert, Le Roy) sont résolues, certaines interprétations critiquées et corrigées. Nous attirons surtout l'attention sur les développements consacrés à la première preuve par le mouvement et ceux de la quatrième par les degrés des êtres.

La quatrième partie cherche à déterminer le constitutif formel de l'essence divine. L'auteur se prononce en faveur de l'*Ipsum esse subsistens*. « Selon nous, la chose n'est pas douteuse, Dieu est avant tout l'Être

même, parce qu'il y a priorité de l'être sur la pensée, de l'intelligible sur l'intelligence » (1).

Nous espérons que ce très beau livre atteindra son but.

Le P. DEL PRADO, O. P., a fait des mêmes questions une étude moins étendue, moins moderne, mais non moins savante. (2) On y trouvera des idées, des principes déjà souvent défendus par l'auteur dans d'autres ouvrages — notamment dans la brochure : *De Veritate fundamentali philosophiae christianae*, — et dont l'influence est très sensible dans le livre que nous venons d'analyser. Très intéressantes sont les remarques qui suivent l'exposé des cinq preuves de saint Thomas touchant l'ordre et la connexion de ces preuves, leur portée dans le traité de Dieu et dans toute la Somme, leur universalité : tous les autres arguments « sub quacumque forma proponantur » se réduisent à ces cinq preuves; rapport intime de ces preuves avec la prémotion physique : *Praemotio physica est motio descendens a Primo Motore immobili, a Prima Causa efficiente, a Primo Necessario, a Maximo Ente, a Primo Intelligente* (3)

Une plume autorisée a déjà rendu compte des deux premières parties de l'article DIEU du R. P. CHOSSAT, S. J., dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*. « Une immense érudition, dit le P. Hugon, une exposition aussi ample que lumineuse, une argumentation vigoureuse et serrée font de la première partie, *la connaissance naturelle de Dieu*, une œuvre magistrale » (4). Au sujet de la seconde partie: *la démonstrabilité de l'existence de Dieu et les preuves classiques*, il y avait lieu de formuler quelques remarques : touchant l'interprétation de la preuve par le mouvement. D'après le P. Chossat, saint Thomas ne parlerait que du mouvement local. Touchant la distinction entre l'essence et l'existence: « Croirait-on que l'auteur va jusqu'à dire que la distinction réelle entre l'essence et l'existence a été *réfutée* (!!) par saint Thomas

---

1. A rapprocher de cette partie de l'ouvrage, l'article du Dr E. MINJON. *Der Begriff des Actus Purus in der Scholastik und bei H. Schell, Jahrbuch für Philosophie und Spekulative Theologie,* XXIV (1910), pp. 446-461.

2. *Quaestionem secundam Iae partis Summae Theologicæ* « *An Deus sit* » interpretatus est FR. NORB. DEL PRADO, .O .P *Jahrbuch für Philosophie und Spekulative Theologie* XXIII (1909), pp. 438-461 ; XXIV (1910), pp. 114-152.

3. Puisque nous en sommes à la prémotion physique, ou à l'influence divine sur l'action des créatures, notons que M. J. VAN DER MEERSCH a écrit sur ce sujet deux articles dans les *Collationes Brugenses* (1910, p. 13-17; p. 33-51). Dans le premier, il expose exactement la doctrine de saint Thomas, Ia P., q. V, art. 5. Dans le second il pose les deux conclusions suivantes : 1o La sentence selon laquelle Dieu prédétermine la volonté à poser même les actes d'élection est incompatible avec la doctrine de saint Thomas; en d'autres termes, saint Thomas n'enseigne pas que Dieu prédétermine les actes libres, mais seulement les actes nécessaires. 2o Il y a une opposition radicale entre saint Thomas et Molina touchant la coopération de Dieu à l'activité soit naturelle soit surnaturelle des créatures. Cette dernière conclusion est excellente et très significative. La première au contraire est inacceptable. Cfr. P. DUMMERMUTH, O. P., *Defensio Doctrinae S. Thomae Aquinatis de praemotione physica seu Responsio ad R. P. V. Frins, S. J.*, p. 88-89. Il y a d'ailleurs contradiction manifeste entre cette conclusion et la doctrine exposée par M. Van der Meersch dans son premier article. (*Coll. Brug.*, p. 13 sqq.)

4. *Revue Thomiste*, 1910, pp. 272-274.

chez Avicenne » (col. 889-890). Le P. GARRIGOU-LAGRANGE avait déjà répondu au R. P. CHOSSAT (cfr. *Les preuves de Dieu* etc. p. 129 et 118.) Mais ce n'étaient là que des préliminaires. Le T. R. P. GARDEIL allait bientôt ouvrir, sur ce dernier point, une discussion en règle avec le R. P. Chossat lui-même, dans une note critique dont le titre seul sonne comme un clairon de guerre: « *Destruction des Destructions* ». Polémique retentissante, qui ne se résume point, mais dont il faut lire tous les détails (1). Elle en vaut la peine, d'abord à cause du fond du débat : question essentielle, vérité fondamentale de la philosophie et de la théologie thomiste; ensuite à cause de la forme : celle-ci démontre ce qu'on peut mettre de verve et d'alacrité d'esprit à défendre une idée qui est chère.

**Le Saint-Esprit.**— Le P. GARDEIL vient de consacrer un long et puissant article aux *Dons du Saint-Esprit* dans le *Dictionnaire de Théologie catholique* (2). On y distingue une partie doctrinale et spéculative et une partie documentaire et historique. Seuls les titres des différents paragraphes montrent déjà l'importance des questions traitées dans la première partie : 1° du don divin en général; 2° de la personne du Saint-Esprit comme premier don divin; 3° raison d'être des dons du Saint-Esprit; 4° leur caractère d'habitudes; 5° leur distinction d'avec les vertus infuses; 6° l'organisme des dons; 7° sa place dans l'ensemble du dynamisme psychologique surnaturel; 8° monographie des sept dons; 9° dons au ciel; rapports entre les béatitudes et les fruits du Saint-Esprit. — Dans l'exposé de ces questions, l'auteur cite très objectivement les différentes opinions qui se sont fait jour, mais ses conclusions sont strictement thomistes. Signalons-en quelques-unes : 1. Les dons du Saint-Esprit ont leur raison d'être, parce qu'il n'est pas concevable que notre moralisation surnaturelle soit dans un état d'infériorité vis-à-vis de notre moralisation naturelle. 2. Les dons du Saint-Esprit sont en nous, comme les vertus, à l'état d'habitude. Cela est de haute convenance. 3. La distinction réelle entre les dons du Saint-Esprit et les vertus morales infuses doit être maintenue. — Mais voici dans quel rapport se trouvent vertus et dons dans le dynamisme psychologique surnaturel : « Le Saint-Esprit, résidant dans le cœur du juste, agit sans cesse, mais tantôt il laisse la charité et les vertus infuses morales aller leur train, et se contente de les surveiller, tantôt il intervient par ses dons dans leur marche, pour renforcer ou corriger leur fonctionnement, tantôt il fait agir le don sans la vertu, par une inspiration dont il a toute l'initiative, tantôt il dirige une vertu par un don, et dirige ce don, à son tour, par un autre don supérieur. Variété des moyens dans la richesse des bienfaits, tel est le gouvernement intérieur du Saint-Esprit ». (col. 1742.) Ces vues, émises ici

1. Cf. *Revue Thomiste*, mai-juin 1910: R. P. GARDEIL: *Destruction des Destructions du R. P. Chossat, S. J.*, pp. 361-391. *Ibid.*, juillet-août : A. G. : *Addenda et mutanda*, p. 494. R. P. CHOSSAT : *Note sur la Destruction des Destructions du P. Gardeil*, pp. 495-521 ; *Observations du P. Gardeil sur la lettre du P. Chossat*, pp. 521-527.

2. A. GARDEIL, O. P., *Dons du Saint Esprit*, dans le *Dict. de Théol. cath.*, fasc. XXXI, col. 1728-1781. Paris, Letouzey et Ané, 1910.

par l'auteur, nous font déjà présumer quelle position il prendra dans une récente discussion, résumée à la fin de l'article. Le point en litige était cette question : Le Saint-Esprit intervient-il *par ses dons* dans *chacun* de nos actes surnaturels? Mgr Perriot défendait l'affirmative, le R. P. Froget, O. P., soutenait la négative (1). Tous deux étaient spécialistes dans la matière, tous deux aussi étaient disciples de saint Thomas. Le P. Gardeil conclut en ces termes : « Si le Saint-Esprit est le seul principe proportionné à la sanctification surnaturelle, le maître du but et de la route qui y mène, il est aussi le *maître de l'heure*, il peut agir parfois et efficacement par les causes secondes que sont les vertus théologales et morales infuses, sans plus, d'autres fois aider et stimuler celles-ci en regard des actes ordinaires de la vie chrétienne par les dons, soit que les défaillances de la nature le requièrent, ou qu'il s'agisse de leur faire produire des actes plus parfaits, *expeditius*; enfin, il peut agir par les dons, sans les vertus, réglant directement notre agir, et cela pour les œuvres ordinaires aussi bien que pour les actes héroïques ». A la question disputée : le Saint-Esprit intervient-il *par ses dons* dans *chacun* de nos actes surnaturels? le P. Gardeil répond donc : le Saint-Esprit intervient dans *chacun* de nos actes surnaturels, mais tantôt par les vertus infuses, *sans les dons*, tantôt *par les vertus et les dons*, tantôt par les *dons sans les vertus*, et cela même pour des œuvres ordinaires. Cette solution n'est conforme à aucune des deux opinions discutées. Elle a l'avantage de sauvegarder l'éminente liberté du Saint-Esprit : *Spiritus ubi vult spirat* (*Joa.* III. 8), tandis que le P. Froget aussi bien que Mgr Perriot soumettent l'influence du Saint-Esprit à une règle trop fixe et trop uniforme. Elle est de plus très conciliante : elle fait une concession à chacun des deux adversaires. Et pour ces motifs il peut être bon de s'y rallier. Quant à l'interprétation de saint Thomas, I-II, qu. LXVIII, a. 2 il y en aura, je pense, toujours parmi les thomistes, et parmi les meilleurs, qui entendront cet article comme Mgr Perriot : « C'est sans distinction que saint Thomas affirme la nécessité de l'inspiration du Saint-Esprit là ou ne suffit pas l'initiative rationnelle », et concluront avec lui : Donc, tout acte des vertus infuses suppose l'inspiration à forme divine des dons.

La deuxième partie de cette remarquable étude n'est pas de notre ressort. Elle est cependant des plus intéressantes. Le P. Gardeil, dans les paragraphes qui ont trait aux Pères, apporte plus d'un correctif à l'article de M. Touzard dans la *Revue Biblique*, 1899, p. 249 sqq.; et c'est bien la première fois que l'on trouve sur la présente matière une documentation aussi riche et aussi variée. La conclusion de l'auteur touche un problème d'ordre spéculatif, c'est pourquoi nous nous y arrêterons un instant. « Nous ne pouvons admettre, écrit-il, que la doctrine des sept dons, aujourd'hui commune dans toute l'Église et officiellement enseignée, catholique en un mot, soit une pure construction

1. Cf. Mgr Perriot, *Ami du Clergé*, 23 juin 1892, p. 389 : 1er septembre 1898, p. 772 sq.; 23 décembre 1898, p. 1163 sq. — R. P. Froget, *Revue Thomiste*, novembre 1899, p. 530 sq.; *L'Habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes*, in-12, 2e édit. Paris, 1900, p. 378 sq. Mgr Perriot, *Ami du Clergé*, 11 janvier 1900.

de la spéculation théologique, brodant sur un fond de données vaguement révélées ». (col. 1766.) Tout le monde partagera cet avis après avoir lu la longue suite de témoignages enregistrés. Mais il serait néanmoins curieux de savoir, ce qui, dans la doctrine actuelle des sept dons, est *pure* construction théologique. A ce sujet, il importe de faire la distinction suivante : le nombre sept, que saint Hilaire (vers 366), a fixé le premier d'une manière voulue et réfléchie, est-il dans la théorie des dons du Saint-Esprit, numératif, exprime-t-il une limite, c'est-à-dire, qu'il y a exactement sept dons, ni plus ni moins, comme il y a sept sacrements; où bien, ce chiffre est-il purement représentatif et symbolique, sert-il à désigner une somme, une plénitude? A notre humble avis, et comme le R. P. Gardeil lui-même l'a dit, les Pères ont généralement entendu le septénaire dans ce dernier sens; ce sens semble aussi être insinué par le texte hébreu. « Ce n'est pas sans raison qu'il y a sept membres. C'est l'indication non équivoque et voulue de la plénitude de l'esprit ». (col. 1763. — M. Touzard, *loc. cit.*, p. 250.) Ce qui me paraît donc de *pure* construction théologique, c'est l'idée du septénaire, pris dans le premier sens. Saint Bonaventure, « un des quatre fondateurs de la théologie définitive des dons », semble avoir été le premier à poser cette conclusion: quod dona Spiritus Sancti sunt tantum septem, *nec plura*, *nec minora* (1). Saint Bonaventure aussi, comme saint Thomas, tient nettement que les dons sont des habitudes.

**Le Christ.** — Plusieurs publications et études ont paru, ces derniers temps, sur ce sublime sujet. La principale est l'ouvrage posthume du R. P. B. Schwalm, O. P. : *Le Christ d'après Saint Thomas d'Aquin* (2). Répond-il encore à un réel besoin des esprits et des cœurs, après le beau livre que nous donna, il y a deux ans, le T. R. P. Villard, O. P : *L'Incarnation d'après Saint Thomas d'Aquin* (3)? Absolument. Les deux ouvrages, il est vrai, ont le même but : ce sont des œuvres d'exposition plutôt que de controverse. Ils ont été puisés à la même source, toujours intarissable, la Somme du Docteur Angélique. Mais ils ne traitent pas précisément les mêmes matières. Tandis que le P. Villard s'est principalement attaché au fait de l'incarnation, son vrai concept et ses convenances, le P. Schwalm, ne faisant qu'allusion à la nature hypostatique, a surtout considéré les prérogatives, les facultés et l'activité de la Personne incarnée. La grâce du Christ est étudiée sous toutes ses formes (chap. II et III): trois chapitres sont consacrés successivement à l'intelligence, aux deux volontés, à la sensibilité et aux passions dans le Christ (ch. IV, IX, et VIII.); d'autres ont pour objet la puissance et l'absolue pureté d'âme de l'Homme-Dieu (ch. V et VII.), aussi bien que ses infirmités corporelles (ch. VI.). Finalement est considérée l'activité du Rédempteur (X), sa prière,

1. 3, *Dist.* 34, p. 1, art. 2, qu. 1. — *Breviloquium* (édit. P. a Vicesia), in-4°. Herder, 1881, p. 372, col. 2.

2. B. Schwalm, O. P., *Le Christ d'après saint Thomas d'Aquin*; leçons, notes et commentaires, recueillis et mis en ordre par le R. P. Menne, O. P.; in-12, 495 pp., Paris, Lethielleux, 1910.

3. V. *Revue des Sc. Phil. et Théol.*, II, (1908), pp. 807, sq.

(XII), son sacerdoce (XIII) et la sujétion de la nature humaine du Christ vis-à-vis du Père et du Verbe (XI). Les ouvrages du P. Villard et du P. Schwalm se complètent mutuellement; dans l'un on trouve les questions de la *Somme* qui ne furent point exposées dans l'autre. Le livre du P. Schwalm s'impose, à plus d'un titre, à l'attention de ceux pour qui il fut publié, aux étudiants des séminaires et des universités catholiques : la doctrine qu'il renferme est sûre, claire et précise; le style est simple et limpide; par sa méthode, il répond bien aux conditions que requérait tout récemment M. Dublanchy, « il est apte à rendre l'enseignement scolastique plus attrayant et à le faire pénétrer dans des milieux qui lui restent encore défavorables » (1).

Les questions spéciales de Christologie, récemment traitées, se rapportent soit à l'union hypostatique, soit à la sainteté du Christ, soit à sa science, soit à l'œuvre de la Rédemption.

Le R. P. A. Rohner, O. P., a fait valoir l'article 2 de la 2e question de la IIIe Partie de la *Somme: Utrum Unio Verbi incarnati facta sit in persona* (2) contre les considérations historico-critiques de M. A. Harnack, dans sa brochure : *Das Wesen des Christentums*. Il a montré combien les raisonnements du professeur de Berlin sont faibles et peu sérieux. Il réprouve ensuite la forme syllogistique, dans laquelle certains commentateurs ont présenté l'argument de cet article.

Dans l'ouvrage cité plus haut, le P. Schwalm a exposé la thèse thomiste de la double sainteté du Christ (3). L'on reconnaît, en effet, dans le Christ, deux principes prochains de sanctification : la grâce d'union et la grâce habituelle. Ils déterminent dans l'âme de Jésus, deux saintetés formelles et réellement distinctes. L'étude du P. Derambure, dans la *Revue Augustinienne* (4), peut être considérée comme faisant suite à l'exposé du P. Schwalm. L'auteur a élucidé les difficultés et légitimé de la sorte la position des thomistes. — M. L. Labauche a traité de la sainteté positive et négative de Notre-Seigneur (5). Cette dernière implique non seulement l'impeccance, mais encore l'impeccabilité. Une double question se pose : comment concilier les tentations, comment concilier la liberté du Christ avec son impeccabilité? Dans la réponse à cette difficulté, M. Labauche propose d'après le R. P. Pesch, S. J. (6), quelques solutions. La solution thomiste y brille par son absence. M. L. Labauche n'y aurait-il pas vu

1. *Dictionnaire de Théologie catholique*, art. *Dogmatique*, col. 1540.

2. A. Rohner, O. P, *Die « Unio in Persona ». Jahrbuch für Philosophie und Spekulative Theologie*, XXIII (1909), pp. 408-418.

3. *Le Christ d'après saint Thomas d'Aquin*, p. 59 sq.

4. J. Derambure. *La grâce sanctifiante est-elle dans le Christ l'unique principe de sanctification ?* dans la *Revue Aug.*, XVI (1910), pp. 657-679. Cf. *La Croix*, 15 juill. 1910.

5. L. Labauche, *La sainte humanité de Notre-Seigneur*, dans la *Revue pratique d'Apologétique*, 1er septembre 1910, pp. 843-853.

6. *Prael. Dogmaticae*, t. IV, éd. III, Prop. XXVI. J'y compte 19 solutions différentes.

autre chose que le savant théologien allemand : « verba, nec quidquam nisi verba »? Ce serait bien regrettable.

C'est surtout sur la science du Christ que s'est portée l'attention des théologiens catholiques. Le R. P. Schwalm, O. P. (1), le R. P. Claverie, O. P. (2), E. Hanna (3), L. Maupréaux (4) l'ont étudiée dans diverses sources et à des points de vue différents. Les théologiens modernistes s'en sont vivement occupés à leur tour (5). La toute dernière étude parue, est la thèse de doctorat en théologie, présentée à la faculté catholique de Lyon par M. Ch.-Albert Chiquot (6). Elle ne vise principalement qu'une des trois sciences du Christ : la vision béatifique. Après avoir résumé la pensée des Pères sur la science du Christ, l'auteur nous met en présence des principales difficultés qu'on oppose à la thèse de la perfection de la science du Christ. C'est : 1° le passage de saint Luc II. 52, où est affirmé le progrès en sagesse que fit Jésus enfant; c'est . 2° la prétendue ignorance et l'erreur au sujet de la parousie, *Mc.* XIII, 32; c'est : 3° la « *Kénose* » ou cette interprétation de *Phil.* II, 5-11, d'après laquelle le Logos divin se serait mis au niveau de notre humanité en se dépouillant de ses prérogatives : toute-présence, toute-puissance, *toute-science.* L'auteur fait remarquer à bon droit que cette théorie redevient à l'ordre du jour tant en Allemagne qu'en Angleterre (7) et qu'elle n'a pas été suffisamment examinée, moins encore réfutée, par les théologiens catholiques (8). Ce sont : 4° les souffrances de Jésus dans son corps et dans son âme. L'auteur réfute la théorie de la kénose, par l'interprétation orthodoxe et objective du texte allégué; aux autres difficultés, il donne la réponse du Docteur Angélique. — Dans un troisième chapitre, il prouve l'existence de la Vision béatifique en Jésus. Saint Thomas a présenté surtout deux grandes raisons de convenance pour favoriser Notre-Seigneur de la vision béatifique dès sa vie mortelle : une première que suggère le fait de l'union hypostatique, une autre, qui est prise de la fonction du Christ comme Médiateur et Rédempteur. Cependant Notre-Seigneur ne connaissait pas dans le Verbe, toute chose, ni l'infini. Il y a des limitations à la Vision

---

1. *Revue Thomiste,* 1904, *Les controverses des Pères Grecs sur la Science du Christ.*

2. *Ibid.*, 1908-1909. *La Science du Christ.*

3. *New-York Review,* 1907-1908, *The human knowledge of Christ.*

4. *Revue augustinienne,* 15 Janvier 1908, *La Science humaine de Jésus,* p. 81-86.

5. M. A. Loisy, *L'Évangile et l'Église,* Paris, 1892. — *Autour d'un petit livre.* — V. aussi, *Revue du clergé français,* Un docteur en théologie : *La Science humaine du Christ,* juillet 1903, pp. 338-365. —Cfr. Lepin, *Christologie.* Commentaire des Propositions XXVII-XXXVIII du Décret *Lamentabili,* Paris, 1908.

6. Ch. Alb. Chiquot, *La Vision Béatifique,* in-8°, pp. XIII-136. Brignais, 1909.

7. V. art. *Kenosis* dans la *Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche,* v. J. Herzog-A. Hauck, 3te Aufl. Leipzig, 1901.

8. En Angleterre cependant, une réaction a commencé à se produire. Cfr. *The Irish Theological Quarterly,* July 1910, Rév. W. T. C. Scheppard, O. S. B. *Th Kenosis according to St. Luke,* pp. 265-278.

béatifique. Leur exposé rentre dans le 4e chapitre, où l'auteur nous décrit la nature, les caractères spécifiques et l'objet de la science bienheureuse du Sauveur. Le chapitre V donne les conclusions qui se dégagent de cette étude : du fait de la vision béatifique de Jésus, on est obligé de conclure qu'il se savait Fils de Dieu; de plus, cette conscience filiale ne s'explique même bien, que par sa science bienheureuse. — Par ces dernières propositions, on aura déjà jugé le caractère polémique de cette thèse doctorale. Elle constitue, en effet, un bon et sincère effort contre la christologie moderniste. Cependant, certaines notions théologiques n'ont pas été bien rendues par l'auteur. « Jésus, écrit-il, p. 31, a progressé en sagesse, en ce sens que l'habitude de la science *acquise* se développait en lui par l'application des espèces intelligibles *infuses* aux images sensibles, aux objets nouveaux qu'il percevait par les sens ». Cette explication est à biffer, elle est mauvaise, et saint Thomas dit autre chose à l'endroit cité, III P. qu. XII, art. 2. (1) Chose curieuse, la bonne explication suit immédiatement dans l'auteur. Étrange aussi le passage suivant, p. 113 : « Dieu connaît tous les êtres possibles par ce qu'on appelle sa science « de simple intelligence » : les êtres purement possibles ne paraissent, en effet, donner prise qu'à la simple intelligence, on ne peut pas même les imaginer ». Mais, qu'est-ce qui empêche?... L'auteur n'a pas saisi le terme « scientia *simplicis* intelligentiae ». Je renvoie à Billuart, *Tract. de Deo et divinis attributis*, dissert. V. art. II, § III, nº 4º *Dicitur autem simplicis intelligentiae...* — A la page 70 de la thèse, le texte de saint Thomas visé par l'argument est bien III P. qu. X, art. 4, et non pas III, VII, I. — Une étude plus approfondie et plus systématique de saint Thomas, achèvera de donner au jeune théologien la précision et la sûreté théologique désirables.

Les lecteurs connaissent le bel ouvrage de M. J. Rivière, *Le Dogme de la Rédemption*. C'est une œuvre historique. Une synthèse doctrinale, une dogmatique de la Rédemption faisait défaut, jusqu'ici, en français. Le T. R. P. Hugon a voulu combler cette lacune, et les articles publiés dans la *Revue Thomiste*, nous ont dit avec quel succès il l'a entrepris (2). Il vient de faire paraître ces articles et d'autres, dans un joli volume : *Le mystère de la Rédemption* (3). C'est un exposé et un commentaire des articles de saint Thomas sur la question. En voici la division et les grandes lignes : « Il faut d'abord considérer l'idée de *satisfaction*, et, donc, les satisfactions de l'Homme-Dieu, qui se *substitue* à nous. Comme cette satisfaction est une expiation pénale qui apaise Dieu et

1. Voici le texte de la Somme, la divergence saute aux yeux : « Si igitur, praeter habitum scientiae infusum, non sit in anima Christi habitus aliquis scientiae acquisitae, ut quibusdam videtur et mihi aliquando visum est (3 *dist.* 14, quaest. 3, qua 5.) nulla scientia in Christo augmentata fuit secundum suam essentiam, sed solum per experientiam, idest, per conversionem specierum intelligibilium inditarum ad phantasmata. Et secundum hoc, dicunt quod scientia Christi profecit secundum experientiam : convertendo scilicet species intelligibiles inditas ad ea quae de novo per sensum accepit. »

2. Cfr. *R. Th.*, 1909, p. 406; 662; 1910, p. 38.

3. Éd. Hugon. *Le mystère de la Rédemption*. In-12, VII-271 pp. Paris, Téqui, 1910.

le rend favorable à l'humanité, il faut voir aussi dans la rédemption un *sacrifice* expiatoire et propitiatoire. Le sacrifice suppose le sacerdoce : deux sujets aussi intéressants pour la spéculation que féconds pour la piété : le sacrifice et le sacerdoce de Jésus-Christ. Enfin la *délivrance* et la *restauration* complète de l'homme. Ce dernier aspect amène à parler du mérite de Jésus-Christ. La délivrance des peines du péché se rattache au sacrifice; mais c'est par la voie du mérite que le Sauveur nous procure cet ensemble de secours et de dons qui constituent l'économie du surnaturel et qui se résument dans la Grâce et la Gloire ». On voudra remarquer en premier lieu, l'enchaînement logique et la belle gradation ascendante qui existe entre ces différents chefs de division, et ensuite, comment à ces quatre idées principales, développées dans le livre, correspond le concept adéquat et plénier de la Rédemption. Cette structure de l'ouvrage, et la sûreté de doctrine dans les développements qui s'y rattachent, donnent à ce nouveau travail son principal mérite. J'en vois un autre dans la manière de traiter les différentes questions; l'auteur n'éclaire pas seulement l'esprit, mais aussi échauffe et dilate le cœur; son œuvre est une *theologia mentis et cordis*.

Nous avions cru pouvoir annoncer l'année dernière la continuation des discussions touchant la Causalité des Sacrements. En effet le R. P. Unterleidner, a repris le débat *in extenso* (1). Mais comme la publication de ses études sur le point en litige n'est pas encore achevée, nous nous réservons d'y revenir plus tard.

Louvain. Fr. Raymond-M. Martin, O. P.

1. *Revue augustinienne*. 15 Avril 1910. *La causalité des Sacrements*, pp. 409-440, *ibid*. 15 Juillet 1910. *La causalité des Sacremeuts. La théorie thomiste. Les fondements*, pp. 25-57.

# CHRONIQUE

**ALLEMAGNE.** — **Sociétés savantes.** — Les partisans de la méthode psychoanalytique préconisée par le Dr S. Freud, professeur de pathologie du système nerveux à l'université de Vienne, ont tenu leur deuxième réunion à Nuremberg les 30 et 31 mars dernier. Une soixantaine de savants étaient présents. La création d'une Internationale psychoanalytische Vereinigung y fut décidée, avec Zurich pour centre et le professeur K. Yung, de l'université de cette ville, pour président. « Cette association a pour but de grouper les adhérents de la nouvelle méthode et de favoriser son développement, tant au point de vue de la psychologie générale qu'à celui de la psychothérapie. Un « Zentralblatt » mensuel renseignera les membres de la société sur les nouvelles d'ordre scientifique ou personnel se rapportant à la psychoanalyse et sur l'activité des sections locales (Vienne, Zurich, Berlin, Budapest, etc.). Un comité international formé de trois membres — Stekel (Vienne), Abraham (Berlin), Maeder (Kreuzlingen) — a été chargé de centraliser et d'élaborer les matériaux d'étude concernant la *Symbolique* dans les rêves, hallucinations et autres symptômes psychiques. » Depuis la première assemblée (Salzbourg, 1908), paraît un *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*, dont le troisième volume est sous presse. (*Archives de Psychologie*, Genève.)

**Concours.** — La Kantgesellschaft met au concours le sujet suivant: *Le concept de vérité chez Kant et son importance pour les problèmes actuels de critériologie.* Les travaux, en langue allemande, doivent être adressés avant le 22 avril 1913 au « Kuratorium der Universität Halle a. S. » Deux prix, l'un de 1500 Mk et l'autre de 1000 Mk ont été constitués, le premier par le professeur Dr. J. Imelmann de Berlin, le second par plusieurs membres de la Kantgesellschaft. Le programme détaillé est fourni sur simple demande par le Dr Arthur Liebert, Berlin, W. 15, Fasanenstr. 48.

**Nominations.** — Le Dr Krüger, professeur extraordinaire de psychologie à l'université de Leipzig, remplace le Dr E. Meumann comme professeur ordinaire de philosophie à l'université de Halle.

— Le Dr C. H. Cornill, professeur ordinaire d'exégèse de l'A. T. à Breslau, remplace, en cette même qualité, à l'université de Halle E. Kautzsch, décédé.

— Le Dr P. Feine, professeur ordinaire d'exégèse du N. T. à l'université de Breslau, succède au D. E. Haupt, professeur ordinaire d'exégèse du N. T. à l'université de Halle, décédé.

— Le Dr F. Küchler, privat-docent à l'université de Berlin, reçoit à l'université de Strasbourg le titre et la fonction de professeur

extraordinaire de théologie de l'A. T., comme successeur de G. Beer, nommé à Heidelberg.

— Le Dr F. Schulthess, privat-docent à Göttingen, passe en qualité de professeur ordinaire de philologie sémitique à l'université de Königsberg.

— Le Dr G. Westphal, privat-docent d'exégèse de l'A. T. à l'université de Marbourg, est promu professeur extraordinaire.

— Le Dr J. Schmidlin, privat-docent à l'université de Münster i. W., est nommé professeur extraordinaire d'histoire des dogmes, patrologie et histoire ecclésiastique.

— On signale les « habilitations » : du Dr M. Dibelius pour la théologie du N. T., à l'université de Berlin; du Dr J. Herrmann pour l'exégèse de l'A. T., à la faculté de théologie évangélique de l'université de Breslau; du Dr G. Heinzelmann pour l'exégèse du N. T., à l'université de Göttingen; du Dr Fr. Maier pour l'exégèse du N. T., à la Faculté de théologie catholique de l'université de Strasbourg.

**Décès.** — On a annoncé la mort, survenue dans les derniers jours du mois de mai, du Dr. Karl Gebert, décédé à Meran, en sa 50e année. Gebert s'était assigné pour tâche de préparer la fusion de la doctrine catholique qu'il professait et du kantisme. L'un des premiers il avait donné son nom à la Kantgesellschaft de Halle a. S. fondée en 1904. De santé maladive, Gebert, qui menait une vie retirée, n'a publié que des travaux de peu d'étendue. On cite : *Der Katholizismus und die Entwicklung des Geisteslebens*, 1905 et des articles en divers périodiques : *XX Jahrhundert*, *Beilage zur Münchener Allgemeinen Zeitung*, *Beilage der Münchener Neuest. Nachrichten*, *Zeitschrift f. Religion u. Geisteskultur*, *Deutscher Merkur*, etc.

— On annonce la mort du philologue Leo Meyer, professeur à l'université de Göttingen, décédé le 6 juin à l'âge de 80 ans. Outre des études de grammaire comparée qui ne rentrent pas dans le cadre de cette Revue, il a publié des *Bemerkungen zur ältesten Geschichte der griech. Mythologie*, 1857 et divers travaux de théologie : *Glauben und Wissen*, 1876; *Leben nach. d. Tode; Untergang d. Welt u. jüngstes Gericht*, 1889, etc.

— Le Dr H. Zimmer, professeur de philologie celtique à l'université de Berlin et membre de l'Académie des sciences de cette ville, est mort le 29 juillet à l'âge de 59 ans. Linguiste de renom, particulièrement connu pour la découverte qu'il fit en 1884 des lois de l'accent irlandais, le Dr H. Zimmer a publié divers travaux dont l'historien des religions et de la mythologie ne saurait se désintéresser : *Altindisches Leben. Die Kultur der ved. Arien nach dem Samhitâ dargestellt*, 1879; *Keltische Studien*, 1881; *Keltische Beiträge* (*Z. f. d. Alt.*, XXXII, XXXIII, XXXV.); *Pelagius in Irland*, 1901, etc.

— L'exégèse allemande a fait, depuis quelques mois, des pertes sensibles. Après Schürer, E. Kautzsch et H. J. Holtzmann disparaissent à leur tour. Le premier est décédé le 7 mai et le second le 5 août.

E. Kautzch était né le 4 septembre 1841 à Plauen en Saxe. Il

étudia au gymnase de sa ville natale puis à l'université de Leipzig qui lui conféra en 1863 le diplôme de docteur en philosophie, puis en 1869 la licence en théologie. De 1863 à 1872, il est professeur dans un gymnase. En 1871 il est agrégé à l'université de Leipzig en qualité de professeur extraordinaire. L'université de Bâle se l'attache en 1872 avec le titre de professeur de théologie et, en 1879, le choisit comme recteur. De 1880 à 1887 il enseigne à l'université de Tubingue, puis, en 1888, passe, comme professeur d'exégèse de l'Ancien Testament, à celle de Halle qui lui confia le rectorat en 1898. Il était président de la Deutscher Verein zur Erforschung Palästinas de Leipzig.

Le Dr E. Kautzsch a publié : *De Veteris Testamenti locis a Paulo apostolo allegatis*, 1869; *Echtheit der moabitischen Alterthümer*, (avec Socin), 1876; *Uebungsbuch zu Gesenius-Kautzsch Hebräischer Grammatik*, 5e éd. 1901; *Grammatik des Biblisch-Aramäischen*, 1884; *Joh. Buxtorf der Aelter*, 1879; *Die Genesis mit aüsserer Unterscheidung der Quellenschriften* (avec Socin), 1888; *Die Psalmen übersetz*, 1893; *Abriss der Geschichte d. alttest. Schriftums*, 1897; *Die Poesie und die poet. Bücher d. A. T.*, 1902; article *Religion of Israel* dans l'extra-volume du dictionnaire de Hastings, 1904; *W. Genesius Hebräische Grammatik*, 27e éd. 1902; *Textbibel des Alten und Neuen Testaments* (avec le concours de nombreux savants), 1899, dont une nouvelle éd. est en cours de publication; *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments* (avec le concours de nombreux savants), 1899-1900; etc.

Savant grammairien, critique positif et précis, le Dr E. Kautzsch représentait, dans ce qu'elles ont de plus solide, les traditions de la philologie biblique allemande. Ses traductions de la Bible et ses travaux de grammaire ont rendu de précieux services.

Le Dr H. J. Holtzmann était un vétéran des études relatives au Nouveau Testament. Né à Carlsruhe le 17 mai 1832, H. J. Holtzmann étudia successivement aux universités de Berlin et de Heidelberg. La première partie de sa carrière s'est passée dans cette dernière université où il entra en 1861 comme professeur extraordinaire pour devenir professeur ordinaire en 1865. En 1874 il reçut à l'université de Strasbourg la chaire d'exégèse du N. T. qu'il occupa jusqu'en 1904 où il prit sa retraite avec le titre de professeur émérite.

Parmi ses ouvrages citons : *Kanon und Tradition*, 1859; *Die Synoptischen Evangelien*, 1863; *Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe*, 1872; *Die Pastoralbriefe*, 1880; *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament*, 1885, 3e éd. 1892; *Die Synoptiker und Apostelgeschichte* (*Hand-Commentar z. N. T.*, Bd. I), 1889, 3e éd. 1901; *Evangelium, Briefe und Offenbarung des Johannes* (*ibid.*, Bd. IV), 1891, 2e éd. 1893; *Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie*, 2 Bd., 1897, 2e éd. 1907; *Das messianische Bewusstsien Jesu*, 1907, etc. De 1892 à 1899 il avait édité le *Theologischer Jahresbericht*.

Dans le domaine de l'Introduction, de l'exégèse et de la théologie du N. T., H. J. Holtzmann était peut-être, jusqu'à ces dernières années, le représentant le plus en vue du protestantisme libéral allemand.

— Le Dr Ad. Michaelis, professeur émérite d'archéologie classique à l'Université de Strasbourg — il avait été nommé à cette

chaire en 1873 — est mort le 12 août à l'âge de 75 ans. Il laisse de nombreux travaux dont quelques-uns offrent un intérêt plus direct pour l'histoire de la religion, de la mythologie et du culte helléniques : *Altattische Kunst*, 1893, des rééditions d'un ouvrage de son oncle, le savant archéologue O. Jahn : *Arx Athenarum a Pausania descripta*, ed. O. J., 1880, 1901; *Die archaeologischen Entdeckungen des 19 Jhdts*, 1906 et un grand nombre d'articles dans les *Mitteilungen des deutschen archaeologischen Instituts in Athen*, et dans le *Journal of Hellenic Studies* de Londres. Il était membre correspondant de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres de Paris.

**ANGLETERRE. — Revues nouvelles.** — On annonce la publication chez l'éditeur Routledge de Londres d'une nouvelle Revue intitulée *Jewish Review*. Elle a pour directeurs MM. Norman Bentwich et Joseph Hochmann. Ce périodique paraît devoir être l'organe du Judaïsme conservateur et traditionnaliste.

**Sociétés savantes.** — L'Aristotelian Society, la British Psychological Society et la Mind Association ont tenu une réunion commune à Londres, au siège de la première de ces sociétés (22, Albermale Street, W.) les 24 et 25 juin. Trois questions avaient été mises à l'ordre du jour : Instinct et intelligence, les qualités secondaires des corps et la perception, l'attention. Sur chacun de ces sujets des mémoires avaient été préalablement composés et imprimés, qui furent distribués aux assistants et servirent de thème aux discussions. MM. C. S. Myers, C Ll. Morgan, H. W. Carr, G. F. Stout, W. Mc Dougall s'étaient chargés de présenter les diverses faces du problème : Instinct et intelligence. MM. T. P. Nunn, F. C. S. Schiller avaient accepté la même tâche en ce qui concerne la question de l'objectivité des qualités secondaires des corps et MM. G. D. Hicks, W. H. Winch, E. Bullough en ce qui regarde le problème de l'attention.

Signalons qu'à la réunion du vendredi soir le vœu fut émis par le Dr S. Alexander, professeur de philosophie à l'université de Manchester, aux applaudissements de l'assistance, de voir l'Aristotelian Society s'efforcer de devenir le représentant et l'organe des philosophes anglais. On sait que l'Aristotelian Society a été fondée en 1879 et qu'elle a pour président actuel M. Sh. H. Hodgson, que l'Académie des Sciences morales et politiques de Paris choisissait l'an passé comme membre associé étranger à la place d'Ed. Caird, décédé.

**Retraites et Nominations.** — Le Dr J. A. Smith, de Balliol College, remplace le Dr Th. Case, démissionnaire comme « Waynflete professor » de philosophie morale et de métaphysique à la Faculté des Arts de l'université d'Oxford.

— M. R. A. Stewart Macalister, bien connu par les fouilles qu'il dirigeait depuis plusieurs années à Gezer (Palestine), pour le compte du Palestine Exploration Fund, a été nommé professeur d'archéologie celtique à l'université de Dublin (Trinity College).

— Le Dr. D. Mackenzie remplace M. A. St. Macalister comme directeur des fouilles au Palestine Exploration Fund.

— Ont été nommés Gifford Lecturers : à l'université d'Aberdeen pour 1912-1913, M. A. S. PRINGLE-PATTISON, professeur de logique et de métaphysique à l'université d'Edimbourg; à l'Université de Glasgow pour 1911 et 1913, le Dr J. WATSON.

**Décès.** — L'éditeur et celtisant M. Alfred NUTT est mort accidentellement le 22 mai à Melun (France). Il avait 54 ans. On lui doit plusieurs travaux intéressants : *Studies on the Legend of the Holy Grail (Folk-Lore Society)*, 1888; *The Voyage of Bran, son of Febal, with an Essay upon the Irish Visions of the Happy Otherworld and the Celtic Doctrine of Rebirth* (avec Kuno Meyer), 1895. En 1897, M. A. Nutt fut élu président de la Folk-Lore Society de Londres.

— M. R. D. ARCHER-HIND, professeur à Trinity College, Cambridge, est mort dernièrement à l'âge de 61 ans. On lui doit des éditions excellentes du *Phédon*, 2e éd. 1885 et du *Timée* (avec traduction), 1888 et divers travaux sur la philosophie grecque : *On some difficulties in the Platonic Philosophy* (*Journal of Philology*, X, 1881); etc.

**BELGIQUE.** — **Congrès.** — Comme nous l'avons annoncé, le XXe congrès des Aliénistes et Neurologistes de France et des pays de langue française s'est tenu à Bruxelles-Liège, pendant la première semaine d'août. Parmi les questions discutées qui furent nombreuses et présentent un grand intérêt, quelques-unes seulement touchent au domaine de cette Revue. Citons : MM. AUGUSTE LEY et RENÉ CHARPENTIER, *L'Alcoolisme et la Criminalité;* MM. DUPRÉ et LOGRE, *Les délires d'imagination;* M. BÉRILLON, *L'habitus extérieur des névropathes. Essai d'une physio-pathologie des jugements : les aphronies et les aphroniques*; M. MAURY, *L'indiscipline morbide;* M. HASKOVEC, *A propos de la localisation de la conscience (schémas neuro- et psycho-pathologiques);* M. JOIRE, *Nature de l'hystérie et son traitement.* — Le prochain Congrès se tiendra l'an prochain en avril, à Tunis, sous la présidence du Dr DENY, professeur à la Salpêtrière, à Paris.

**Prix.** — Le prix pour la 3e période du concours décennal de philologie, de 1900 à 1909, a été décerné au savant Bollandiste, le R. P. HIPPOLYTE DELEHAYE, S. J., pour son ouvrage intitulé : *Acta Sanctorum*, t LXVI. *Propylaeum ad Acta Sanctorum novembris. Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, 1902.

**Nominations.** — A la Faculté de théologie de l'Université de Louvain, M. C. VAN CROMBRUGGHE, professeur au grand séminaire de Gand, est nommé maître de conférences pour l'histoire des religions; il avait inauguré son enseignement à l'Université l'an dernier par une série de conférences libres sur la psychologie et l'ethnographie religieuses. M. J. BITTREMIEUX, chargé d'un cours de dogme et de liturgie à la *Schola minor*, est nommé professeur extraordinaire, et M. P. DELANNOY est chargé d'un cours d'histoire ecclésiastique au même institut. M Delannoy, licencié en droit canonique, vient de subir avec le plus grand succès, devant la faculté de philosophie et lettres,

l'épreuve finale du doctorat en sciences morales et historiques. Sa thèse est intitulée : *La juridiction ecclésiastique en matière bénéficiale sous l'ancien régime en France.* T. I. *La juridiction contentieuse*, 1910. — A la faculté de philosophie et lettres, M. P. VAN DEN VEN, attaché aux Musées royaux, est nommé maître de Conférences pour la philosophie byzantine, et M. L. VAN DER ESSEN, professeur-adjoint d'histoire, est nommé chargé de cours.

— MM L. DE LA VALLÉE-POUSSIN, professeur de philologie comparée et de sanscrit à l'Université de Gand et J. VAN BIERVLIET, professeur de philosophie à la même Université, ont été élus membres correspondants de l'Académie royale de Belgique, le premier pour la section de l'Histoire et des Lettres, le second pour la section des Sciences morales.

**Décès.** — M. A. DELVIGNE, ancien professeur d'histoire au petit séminaire de Malines et ancien curé de Saint-Josse-ten-Noode (Bruxelles), est décédé le 5 juin, à l'âge de 79 ans. Auteur de nombreux ouvrages d'histoire, d'archéologie et d'art chrétien, il collaborait en outre à plusieurs revues, entre autres à la *Revue apologétique.* Il était vice-président de la *Société scientifique* de Bruxelles.

— Le 31 juillet, est décédé, à l'âge de 77 ans, M. le Chanoine ADOLPHE LIAGRE, depuis plus de 50 ans professeur d'Écriture sainte au grand séminaire de Tournai. En 1860, il avait été reçu docteur en théologie de l'Université de Louvain, où sa thèse inaugurale intitulée: *Interpretatio epistolae catholicae S. Jacobi* avait été remarquée. On a de lui également : *Commentarius in libros historicos N. T.*, 3 vol. 1883-1894, 2e éd. 1899.

**ESPAGNE. — Sociétés savantes.** — Dernièrement un décret royal ordonnait la création à Madrid d'une Société d'études historiques dont les attributions étaient ainsi définies. 1° Préparer des éditions critiques de documents inédits, glossaires, monographies, ouvrages philosophiques, historiques, religieux, etc. : 2° organiser des missions scientifiques, fouilles, explorations, etc.; 3° former un certain nombre de jeunes gens à ces sortes de travaux; 4° entrer en communication avec les spécialistes espagnols et étrangers; 5° signaler au Ministre les travaux à entreprendre chaque année et les subventions qui seraient nécessaires. Comme complément de ces mesures le patronage officiel vient d'être octroyé à la Société libre d'études américaines et la création d'une École espagnole à Rome, conçue sur le modèle de l'École française et des autres institutions de même genre, a été décidée *(La Ciencia Tomista.)*

**Congrès.** — Le Congrès d'apologétique organisé à l'occasion du centenaire de Balmès s'est tenu à Vich du 8 au 11 septembre. Divers travaux intéressants y ont été lus. Le développement de l'apologétique a été traité par M. J. LEBRETON, professeur à l'Institut catholique de Paris, (les origines); par le Dr G. RAUSCHEN, de l'université de Bonn (période patristique); par le R. P. LOZANO, O. P. (période sco-

lastique), par le R. P. NEBREDO, C. M. F. (période moderne). La question de l'apologétique et des sciences a été étudiée par l'évêque de Calahorra et celle de l'apologétique et de l'exégèse par le R. P. DE ABADAL, S. J., et le ch. I. GOMA de Tarragone. Sur Balmès lui-même, citons le discours inaugural de l'évêque de Vich, l'étude du R. P. CASANOVAS sur l'apologétique du philosophe catalan et le parallèle entre Balmès et Lamennais de M. DUDON, rédacteur aux *Études*.

Outre ces travaux, de nombreuses communications ont été adressées au congrès par des savants espagnols et étrangers. Parmi ces dernières, nous signalons celle du R. P. PALHORIÈS sur *Jacques Balmès et le Problème de la certitude* que nous publierons dans notre prochain numéro.

**Nominations.** — Le Dr AD. BONILLA Y SAN MARTIN, professeur d'histoire de la philosophie à l'université de Madrid, a été élu membre de de l'Académie royale d'histoire.

— Le Dr J. RIBERA Y TARRAGÓ, professeur d'histoire de la civilisation juive et musulmane à l'université de Madrid, a été élu membre de l'Académie royale d'Espagne.

— Le Dr MANUEL SANZ Y BENITO, professeur de logique à l'université de Valladolid, a été nommé à la chaire de logique et de psychologie de l'université de Madrid, où il succède au professeur A. H. FAJARNÉS décédé.

**ÉTATS-UNIS. — Revues.** — Une méprise s'est glissée dans notre dernière chronique que nous tenons à réparer. La *Jewish Quarterly Review* qui cesse de paraître est le savant Recueil que dirigeaient, depuis 1888, MM. ISRAEL ABRAHAMS et CLAUDE MONTEFIORE et que publiait l'éditeur Macmillan de Londres.

Le Dropsie College for Hebrew and Cognate Learning de Philadelphie (États-Unis), s'est assuré la propriété du titre *The Jewish Quarterly Review* sous lequel il publie depuis le mois de juillet dernier un nouveau périodique qui promet d'être extrêmement intéressant. La direction en a été confiée à MM. CYRUS ADLER, président de Dropsie College et SOLOMON SCHECHTER, président du Jewish Theological Seminary of America de New-York et membre du conseil de direction de Dropsie College. La nouvelle Revue a décidé d'écarter les travaux relatifs à l'histoire particulière des Juifs anglais et américains à moins qu'ils n'offrent une importance spéciale ou qu'ils ne présentent un intérêt général. Son domaine propre est constitué par l'histoire, la religion, la littérature, la philologie et l'archéologie juives. Voici le sommaire du premier numéro (juillet 1910) : *Editorial Announcement*. — Prof. M. L. MARGOLIS, *Scope and Methodology of Biblical Philology*. — J. H. GREENSTONE, *Two Memorial Lists from the Genizah*. — Prof. ALEX. MARX, *Studies in Gaonic History and Literature*. — Dr J. DAVIDSON, *Poetic Fragments from the Genizah*. — M. RADIN, *A Papal Brief of Pius IV*. — *Critical Notices: Smith's Jerusalem* by Prof. J. A. MONTGOMERY; *Judaism and Early Christianity* by NORMAN BENTWICH; *Clay's Amurru* by Dr J. HOSCHANDER.

On s'abonne au Dropsie College, Philadelphie, et à la librairie Macmillan, Londres. Le montant de l'abonnement est de 3 dollars pour l'Amérique, de 12 sh. pour l'Angleterre, de 20 fr. pour la France, de 12 mk. pour l'Allemagne.

**Universités et Sociétés savantes.** — L'université de Californie (Berkeley) vient d'entrer en possession, grâce à la libéralité de Mme Blanche Trask, d'une très importante collection ethnographique recueillie aux îles Sainte-Barbe. Cette collection comprend environ 5.000 objets.

— Un American Institute of criminal Law and Criminology est en voie d'organisation à Chicago qui s'occupera spécialement de psychologie criminelle. Le professeur J. H. Wigmore, doyen de l'École de droit à la Northwestern University, a été choisi comme président. Le nouvel Institut se propose de publier un *Journal*.

**Retraites et Nominations.** — M. Jacques Loeb, le psycho-physiologiste bien connu, a résigné les fonctions de professeur de physiologie qu'il exerçait depuis 1903 à l'université de Californie. Il entre au Rockefeller Institute for Medical Research de New-York, où la direction des recherches de biologie expérimentale lui est confiée.

— M. W. H. Scott, professeur de philosophie à l'Ohio State University, prend sa retraite. Il est remplacé par M. J. A. Leighton professeur de philosophie à Hobart College.

— M. A. K. Rogers remplace comme professeur de philosophie à l'université de Missouri M. A. O. Lovejoy nommé à John Hopkins University.

**Décès.** — M. William James est mort, le 26 août, en sa résidence d'été à Chocorna, New Hampshire, après quelques jours de maladie. Il venait de rentrer d'un voyage en Europe et rien dans son état ne faisait prévoir cette fin soudaine.

W. James était né à New-York le 11 janvier 1842. Il étudia à la Lawrence Scientific School, puis à la Medical School de l'université Harvard. En 1870 il reçut le diplôme de docteur en médecine. Sa carrière professorale s'est passée tout entière à Harvard. De 1872 à 1880 il y enseigna la physiologie, de 1880 à 1907, tantôt la philosophie et tantôt la psychologie, parfois les deux. En 1907 il avait pris sa retraite pour se livrer exclusivement à la composition d'ouvrages et à la diffusion de ses idées par le moyen de conférences. Docteur honoris causa d'un grand nombre d'universités anglaises, suisses et italiennes, membre de diverses sociétés savantes d'Amérique et d'Europe, W. James avait été choisi comme associé étranger par l'Académie des sciences morales et politiques de Paris, en janvier dernier.

Importante en elle-même, l'œuvre philosophique de W. James l'est plus encore à raison de l'influence qu'elle a exercée et continue d'exercer sur le mouvement des idées en Amérique et en Europe. En psychologie d'abord puis en métaphysique, le philosophe américain a ouvert des voies nouvelles où bon nombre d'esprits se sont engagés à

sa suite, sans abdiquer toutefois le droit de prendre, à certaines bifurcations, des routes à eux. A maintes reprises la *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* a dit son sentiment sur le Pragmatisme, l'intérêt qu'il présente comme réaction contre l'idéalisme allemand et le rationalisme français, les vices de méthode, les vues incomplètes ou fausses dont il n'a pas réussi jusqu'ici à s'affranchir.

Voici la liste des plus importantes publications de W. James : *The Association of ideas*, 1880; *Principles of Psychologie*, 1890, traduit en français par E Baudin et G. Bertier, sous le titre : *Précis de Psychologie*, 1910; *Briefer Course*, 1892; *The Will to believe and other essays in popular Philosophy*, 1897, dont quelques-uns ont été traduits dans la *Critique philosophique* (1re série); *Human Immortality: two supposed objections to the doctrine*, 1898; *Talks to Teachers*, 1899; *The Varieties of religious experience. A Study in human nature*, 1902, traduit en en français par Fr. Abauzit, sous le titre : *L'Expérience religieuse*, 1906; *Pragmatism, a new Name for some old Ways of Thinking*, 1907; *The Meaning of Truth, a Sequel to Pragmatism*, 1909; *A Pluralistic Universe*, 1909, et un grand nombre d'articles dans *The Mind*, *The Journal of speculative Philosophy*, *The Journal of Philosophy*, *Psychology and scientific Methods*, *The Philosophical Review*, *The Princeton Review*, *Scribner's Magazine*, *The Forum*, *The Proceedings of the Society for Psychical Research*, *The Science*, etc.

— M. E. C. Hegeler, fondateur de la société d'édition : *The Open Court Publishing Company*, fondateur et directeur de la revue de vulgarisation : *The Open Court* (1887), co-directeur du *Monist* est mort le 4 juin à La Salle, Illinois, en sa 85e année.

**FRANCE.** — **Fouilles.** — L'an dernier, M. Peyrony, instituteur aux Eysies (Dordogne), découvrait à la Ferrassie un squelette d'homme appartenant au quaternaire moyen. (Cfr. *Rev. d. Sc. Ph. et Th.*, 1909, p. 757 s.), A moins d'un mètre de l'endroit où gisait ce squelette, il vient d'en trouver un second, enseveli dans les mêmes conditions stratigraphiques et admirablement conservé. Il a fait procéder à son enlèvement avec toutes les précautions requises, en présence de l'abbé H. Breuil, professeur à l'Université de Fribourg, du Dr Testut, professeur à l'université de Lyon, de M. Raveau de Bordeaux, de M. Myrens, député du Pas-de-Calais.

**Nominations.** — M. G. Dottin, professeur de littérature et d'institutions grecques à l'université de Rennes, est nommé, sur sa demande, professeur de langue et littérature celtiques. Il remplace M. J. Loth nommé lui-même à la chaire de langue et littérature celtiques du Collège de France laissée vacante par la mort de M. H. d'Arbois de Jubainville. M. G. Dottin est l'auteur de plusieurs ouvrages estimés : *La religion des Gaulois; La religion des Celtes*, 1904; *Manuel pour servir à l'étude de l'antiquité celtique*, 1906, etc.

— MM. E. Ch. Babut et G. Foucart, docteurs ès lettres, chargés d'un cours complémentaire, le premier, d'histoire du christianisme à la faculté des lettres de l'Université de Montpellier, le second, d'his-

toire et religions des peuples de l'ancien Orient aux facultés des lettres et des sciences de l'Université d'Aix-Marseille, sont promus au professorat.

— M. l'abbé Rozier, précédemment sous-directeur, devient directeur de l'*Ami du clergé*, en remplacement de Mgr Perriot, décédé.

**Décès.** — M. le général de Beylié, correspondant de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, est mort dans un naufrage au milieu des rapides du Mékong (Indo-Chine), au commencement de juillet. Savant archéologue et intrépide explorateur, M. le général de Beylié, qui commandait la 3e brigade des troupes françaises en Cochinchine, a beaucoup contribué au progrès des études indo-chinoises. Il a publié entre autres ouvrages : *Proma et Samara. Voyage archéologique en Birmanie et en Mésopotamie*, 1907; *L'architecture hindoue en Extrême-Orient*, 1907, *Les ruines d'Angkor*, 1909.

— Le 14 août est mort, dans sa 50e année, le R. P. L. Gaudé, rédemptoriste, qui dirigeait la belle édition des *Opera moralia* de S. Alphonse de Liguori. On lui doit, outre les trois volumes parus de cette édition : *Theologia moralis*, I, 1905, II, 1907, III, 1909, plusieurs travaux parmi lesquels le plus connu est la brochure intitulée : *De morali systemate S. Alphonsi Mariae de Liguori*, 1894.

— M. le comte E. Domet de Vorges est décédé au château de Maussans (Haute-Saône), le 17 août, à l'âge de 81 ans. Né à Paris en 1829, le comte Domet de Vorges entra dans la diplomatie où il fournit une brillante carrière. Il prit sa retraite en 1883 avec le titre de ministre plénipotentiaire.

Le comte Domet de Vorges, à partir de cette date, consacra le meilleur de son temps et de ses forces à la philosophie. Il a pris une part importante dans ce mouvement de renaissance des doctrines péripatéticiennes et thomistes, auquel l'encyclique *Aeterni Patris* (1879) donna une vive impulsion. Parmi ses nombreux ouvrages, citons: *La métaphysique en présence des sciences, essai sur la nécessité d'une philosophie fondamentale*, 1875; *Essai de métaphysique positive*, 1883; *La notion de l'étendue et ses causes objectives*, 1883; *De quelques cosmologies récentes*, 1885; *De la vraie métaphysique et de la philosophie de S. Thomas*, 1885; *La constitution de l'être suivant la doctrine péripatéticienne*, 1886; *Des causes libres*, 1887; *Cause efficiente et cause finale*, 1888; *La perception et la psychologie thomiste*, 1892; *L'objectivité de la connaissance intellectuelle d'après S. Thomas d'Aquin*, 1896; *La certitude de l'expérience*, 1898; *La philosophie thomiste pendant les années 1888-1898; Les ressorts de la volonté et le libre arbitre*, 1899; *Saint Anselme*, 1901; *Considérations sur la critique de la raison pure*, 1904; *Abrégé de métaphysique. Étude historique et critique des doctrines de la métaphysique scolastique d'après les enseignements des principaux docteurs*, 2 vol. 1906.

Membre de la Société scientifique de Bruxelles et de plusieurs autres Sociétés savantes, le comte Domet de Vorges collaborait à la *Revue de Philosophie*, à la *Revue néo-scolastique*, à la *Revue des Questions scientifiques*, etc.

— M. Emm. Chauvet, ancien professeur de philosophie à l'Université de Caen, est mort vers le milieu du mois de septembre à l'âge de 91 ans. Il a publié diverses études sur les doctrines philosophiques des médecins grecs : *La psychologie de Galien*, I, 1860; II, 1867; *La théologie de Galien*, 1873; *Galien: deux chapitres de la morale pratique chez les Anciens*, 1874; *La logique de Galien*, 1882; *La philosophie des médecins grecs*, 1885, et divers articles ou brochures sur des sujets connexes.

— Le R. P. M. J. Ollivier, O. P., est décédé le 19 septembre à Levallois-Perret, dans sa 76e année. Prédicateur illustre, le P. Ollivier était en même temps un homme d'étude et un écrivain. Parmi les nombreux travaux qu'il a publiés, il convient de citer ici : *La Passion, esquisse historique*, 1895; *L'Église, sa raison d'être. Conférences de Notre-Dame*, 1897; *Les Paraboles. Étude sur la physionomie intellectuelle de N.-S.*, 1909.

**ITALIE. — Commission biblique.** — Le jeudi 30 juin, la Commission biblique a proclamé docteur ès sciences bibliques, le Rév. M. Georges Hitchcock. S. É. le cardinal Rampolla présidait le jury. La thèse soutenue par le candidat s'intitulait : *The higher Criticism of Isaiah;* elle vient de paraître en volume à la librairie Burns et Oates, Londres.

Le lundi précédent, 27 juin, avaient eu lieu les autres épreuves requises pour le doctorat. Elles avaient consisté en interrogations sur la langue syriaque, sur le livre d'Isaïe (texte hébreu), sur l'épître de saint Paul aux Romains (texte grec) et sur la critique textuelle de l'Écriture. La leçon orale porta sur les privilèges et la conversion finale du peuple juif d'après l'épître aux Romains, IX-XI.

**Décès.** — L'astronome G. V. Schiaparelli, membre de l'Institut lombard des Sciences et Lettres, qui fut directeur de l'observatoire de Brera à Milan de 1862 à 1900, est décédé le 4 juillet à l'âge de 75 ans. Connu surtout par ses travaux sur la planète Mars, il a publié en outre diverses études susceptibles d'intéresser les historiens de la philosophie ancienne : *I Precursori di Copernico nell' antichità, ricerche istoriche*, 1873; *Origine del sistema planetario eliocentrico presso i Greci*, 1898, et un précieux petit livre, traduit en allemand et en anglais, *L'Astronomia nell' Antico Testamento*, 1903.

— Le R. P. V. Remer, S. J., successivement professeur aux Facultés catholiques d'Angers et, pendant 26 ans, à l'Université grégorienne, est mort à Rome, vers le milieu de juillet. On connaît de lui une *Summa praelectionum philosophiae scolasticae*, 2 vol., 1895

— L'anthropologiste Paolo Mantegazza est mort à San Terenzo dans les derniers jours du mois d'août. Il avait près de 80 ans.

Né à Monza le 31 octobre 1831, P. Mantegazza étudia successivement à Milan et à Pavie où il prit son doctorat en médecine. De 1861 à 1869 il occupa la chaire de pathologie à l'Université de Pavie, puis fut nommé professeur d'anthropologie à l'Université de Florence, 1870-1910. Il était président de la Società Italiana di Antropologia.

Etnologia e Psicologia comparata (Florence), directeur-fondateur du Museo Nazionale d'Antropologia e Etnologia (Florence), membre de l'Institut Lombard des Sciences et Lettres (Milan), sénateur du royaume d'Italie.

Parmi ses nombreux ouvrages, il suffira de citer : *La fisiologia del piacere*, 1854; *La fisiologia del dolore;* divers travaux sur la génération spontanée; *Un Viaggio in Lapponia, India*, 1884.

**SUISSE. — Retraites et Nominations.** — Le R. P. V. ZAPLETAL, O. P., professeur ordinaire d'introduction biblique, d'exégèse de l'A. T., et d'archéologie biblique à l'université de Fribourg, a été choisi comme recteur pour l'année 1910-1911.

— Le Dr HUBERT GRIMME, professeur ordinaire de langues et littératures sémitiques à l'université de Fribourg, recteur sortant, est nommé professeur de philologie orientale (chaire nouvelle) à l'université de Münster i. W.

— Le Dr G. STÖRRING, professeur de philosophie à l'université de Zurich, est nommé professeur de philosophie systématique et de pédagogie et directeur de l'Institut de psychologie expérimentale à la même université, à la place du Dr SCHUMANN, appelé à Francfort.

— Le Dr A. WRESCHNER, privat-docent de psychologie et de philosophie systématique à l'université de Zurich, est nommé professeur extraordinaire de philosophie.

— M. ERNEST ROCHAT, privat-docent d'histoire moderne de la théologie catholique à l'université de Genève, est promu professeur ordinaire.

— Le Dr J. BREITENSTEIN, précédemment professeur d'exégèse du N. T. à la Faculté de Théologie évangélique de Genève, passe en la même qualité à l'Université de cette ville où il remplace le professeur ERNEST MARTIN, décédé.

— Le Dr FR. VAN CAUWELAERT, professeur extraordinaire de psychologie expérimentale et pédagogique à l'université de Fribourg, qui a été récemment élu représentant d'Anvers à la Chambre belge, a quitté l'enseignement.

**Décès.** — Le Dr A. STADLER, professeur de philosophie et de pédagogie au Polytechnikum de Zurich, est mort récemment à l'âge de 60 ans. Le défunt qui se rattachait à l'école kantienne a publié : *Kants Teleologie*, 1874; *Die Grundzüge der reinen Erkenntnisstheorie in der kantischen Philosophie*, 1876; *Kants Theorie der Materie*, 1883; etc.

— Le Dr FR. DUPERRUT, professeur auxiliaire d'histoire de la philosophie à la Faculté de théologie évangélique de Genève, est décédé.

— On annonce la mort du R. P. BLOETZER, S. J., ancien rédacteur des *Stimmem aus Maria Laach*. Né en 1849, à Wyler (Suisse), il enseigna quelque temps au collège de Feldkirch.

# RECENSION DES REVUES [1]

**ANNALES DE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE. Juillet.** — Ch. Dunan. *Descartes et sa méthode.* (Descartes a substitué à la philosophie du *concept*, qui fut celle de l'Antiquité et du Moyen Age, la philosophie des « idées claires et distinctes ». L'auteur étudie quelques-unes des difficultés que soulève cette doctrine en elle-même et dans ses applications.) pp. 377-396. — A. Boissard. *Le Contrat de travail et la Morale sociale.* (« Ne doit être considéré comme absolument équitable, en bonne morale sociale, que le contrat de travail qui, par ses conditions... respecte la dignité du travail humain, de son rôle irremplaçable dans le processus de la production économique, et pourvoit aux exigences de la vie morale, physique, familiale, civique, sociale et religieuse du travailleur, lequel n'a que le salaire du travail de ses bras pour y faire face. ») pp. 397-406. = **Août.** — Ch. Maréchal. *La philosophie de Bonald.* (Exposé objectif de la philosophie de Bonald. I. Les bases critiques de sa méthode. II. La méthode et ses premières applications à Dieu et à la nature.) pp. 489-527. — Ch. Dunan. *Leibniz et le Mécanisme.* (L'effort philosophique de Leibniz se résume en une double tentative : conservant le Dieu personnel et providentiel, Leibniz a prétendu « garder la responsabilité morale en supprimant le libre arbitre pour le remplacer par un déterminisme rigoureux ». D'autre part, « il pensa remédier aux défauts du dualisme cartésien en unifiant la nature sous le nom de Monade. » — L'auteur relève les difficultés que soulèvent ces deux points de vue.) pp. 528-546. — L. Laberthonnière. *La Critique et l'Apologétique.* (A propos de l'ouvrage intitulé *Critique et Catholique* du R. P. Ét. Hugueny, O. P.) pp. 547-559. = **Septembre.** — Ch. Dunan. *Kant et la réforme du cartésianisme.* (Kant est généralement considéré « comme le fossoyeur de la philosophie cartésienne. » M. D. s'attache à montrer qu'en réalité Kant est « un pur cartésien » ; ce qu'il établit par l'examen rapide des principales thèses kantiennes sur les points fondamentaux de la philosophie.) pp. 601-631. — Ch. Maréchal. *La philosophie de Bonald* (suite). (III. La *Psychologie sociale* de Bonald montre « sous quelles conditions psychologiques la société produit dans l'homme les fonctions sans lesquelles il ne saurait vivre. » IV. La *Logique sociale* établit « quels

---

1. Tous ces périodiques appartiennent au troisième trimestre de 1910. Seuls les articles ayant un rapport plus direct avec la matière propre de la Revue ont été résumés. On s'est attaché à rendre, aussi exactement et brièvement que possible, la pensée des auteurs en s'abstenant de toute appréciation. — La Recension des Revues a été faite par les RR. PP. Allo (Fribourg), Garcia (Salamanque), Martin, Tuyaerts (Louvain), Barge, Eisenmenger, Gillet, Hugueny, Jacquin, Lemonnyer, Noble, de Poulpiquet, Roland-Gosselin (Kain).

sont les fondements sociaux de la raison, les espèces sociales de la foi, le criterium social de la vérité. ») pp. 632-662.

**ANTHROPOS. 4.** — J. Hoogers. *Théorie et pratique de la piété filiale chez les Chinois*, (suite). (Le Culte des ancêtres, théorie et résultats. Vingt-quatre traits de piété filiale : illustrations et texte explicatif.) pp. 688-702. — Fr. Pierini, Prefecto de M. *Mitologia de los Guarayos de Bolivia*, (à suivre). (Raconte d'après l'ouvrage du P. J. Cardus, O. F. M., *Las Misiones Franciscanas en Bolivia*, les légendes relatives à Abaangui de qui les Guarayos disent tenir leur origine.) pp. 703-710. — O. Meyer, M. S. C. *Mythen und Erzählungen von der Insel Vuatom.* (Texte, traduction, commentaire de contes recueillis dans cette île de l'archipel Bismarck.) pp. 711-733. — B. Chemali. *Naissance et Premier Age au Liban*, (à suivre). (Coutumes et superstitions observées dans la population maronite.) pp. 734-747. — V. M. Egidi, M. S. C. *Questioni riguardanti la Costituzione fisica dei Kuni (Nuova Guinea Inglese).* (Aspect extérieur des Kuni, maladies et remèdes, abstinences spéciales, anthropophagie récente et d'origine étrangère.) pp. 748-756. — B. Pilsudski. *Schwangerschaft, Entbindung und Fehlgeburt bei den Bewohnern der Insel Sachalin.* (Idées et pratiques des Giljaken et des Ainus relatives à la grossesse, à l'accouchement, aux fausses couches, jumeaux, traitement du nouveau-né, etc.) pp. 757-774. — T. de Aranzadi. *De la « Covada » en España.* (Pas de couvade au pays basque; formes atténuées de couvade en diverses régions d'Espagne.) pp. 775-778. — C. Hayavadana Rao. *The Gonds of the Eastern Ghauts, India.* (Aspect corporel des Gonds, divisions, totémisme, mariage, religion : polydémonisme et polythéisme avec deux dieux suprêmes.) pp. 791-797. —A. Hamberger. *Nachtrag zu den religiösen Ueberlieferungen der Mkulwe (Deutsch-Ostafrika).* (Sur l'esprit Mwawa, les revenants, les enfants kinkula, c'est-à-dire, dont les dents supérieures sont apparues les premières, les remèdes.) pp. 798-807. — J. de Marzan, S. M., *Mutilatio ethnica in Australia subincisio (mika) dicta existitne in insula Fiji?* (Confirme l'existence de deux opérations de même ordre que la subincision. Aux îles Fiji, ces opérations ne sont pratiquées qu'à titre de remèdes.) pp. 808-809.

**ARCHIV FÜR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE. Juillet.** — R. Philippson. *Die Rechtsphilosophie der Epikureer.* II. (Influence de Démocrite et de son disciple Nausiphanes sur les idées politiques d'Épicure.) pp. 433-446. — Isaac Husik. *A Recent View of Matter and Form in Aristotle.* (Réfutation de l'interprétation donnée par le Dr David Neumark dans son récent ouvrage, intitulé : *Geschichte der jüdischen Philosophie.*) pp. 447-471. — G.-L. Duprat, *La doctrine stoïcienne du Monde, du Destin et de la Providence, d'après Chrysippe.* (I. Les Écrits de Chrysippe sur la Nature. — II. La nature et l'homme. — III. La Providence, le Destin et la Liberté.) pp. 472-511. — K.-B.-R. Aars. *Platons Ideen als Einheiten.* (Défend, contre Cohen et Natorp, la transcendance des Idées platoniciennes.) pp. 518-531. — S. Hamburger. *Die Kausalitäts-Apriorität in Schopenhauers Schrift über*

*den Satz vom zureichenden Grunde.* (Difficultés que soulèvent les preuves données par Schopenhauer de l'a-priorité du concept de cause.) pp. 532-536. — A. Redlich. *Die 'Απόαφσις des Simon Magus.* II. (La mythologie dans le système de Simon.) pp. 537-518. — K. Jungmann. *Jahresbericht. Descartes bis Kant, 1908, 1909.* pp. 551-559.

**ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT, 2-3.** — *I. Abhandlungen.* — I. Friedlaender. *Alexanders Zug nach dem Lebensquell und die Chadhirlegende.* (F. examine d'abord le « Pseudo-Callisthène », ouvrage qui est le produit d'un long processus littéraire dont on peut fixer les débuts à l'époque ptolémaïque. Nous le possédons en trois recensions types où se trouvent entremêlées : 1° l'histoire d'une expédition d'Alexandre aux extrémités de la terre, vers ce pays des bienheureux. 2° l'épisode de la « source de vie » où Alexandre aurait voulu se baigner, et où son cuisinier seul se baigna, après l'avoir découverte par hasard en y lavant un poisson desséché. Ce cuisinier est jeté à l'eau en punition de sa trop grande discrétion, et il devient un génie marin à l'immortalité douloureuse, ce qui rappelle de très près la légende grecque de Glaucos. Ces deux légendes sont indépendantes. F. examine ensuite l'épisode de la source de vie dans le Talmud babylonien, lequel se présente comme une compilation tardive qui ne peut être la source de Pseudo-Callisthène. Ensuite une homélie syriaque de l'évêque Jacques de Sarug († 521), où la légende d'Alexandre, de même contenu que Ps. Call., semble avoir gardé des traits fort primitifs. Enfin, des sourates du Coran contiennent des traces de cette histoire, avec de multiples confusions et beaucoup de vague; au temps de Mahomet, la légende de la source de vie était arrivée aux Arabes sous des formes multiples par l'intermédiaire des Syriens. Il en conclut que la légende mahométane de Chadhir, vizir d'Alexandre, n'est qu'une transformation de l'histoire du cuisinier d'Alexandre, et que Chadhir, dont le nom signifie « le Vert », a une identité originelle avec Glaucos; ce serait donc le génie marin grec. La forme syriaque de la légende de la source de vie, forme le pont entre Pseudo-Callisthène, le mythe de Glaucos, et la légende musulmane.) pp. 161-246. — Konrat Ziegler. *Zur neuplatonischen Theologie.* (Firmicus Maternus au ch. V du *De errore profanarum religionum*, a un texte curieux, où sont rapprochées des considérations sur Mithra, l'aspect mâle et l'aspect femelle du Feu, ce dernier représenté par une femme à trois visages, et une division tripartite de l'âme humaine, cette dernière un peu différente de celle de Platon. Ziegler, en y comparant certaines idées néoplatoniciennes, est amené à conclure qu'il existait un culte où, à la différence du mithriacisme pur, Mithra avait une déesse parèdre, Hécate, divisée en une triade de déités féminines.) pp. 247-269. — R. M. Meyer. *Mythologische Studien aus der neuesten Zeit.* (L'enfant, le sectaire et le fantaisiste de nos jours, nous montrent encore en jeu la force qui produit les mythes, par un processus à la fois psychologique et logique. Curieux exemples qui doivent nous mettre en garde contre les tentations de juger les analogies comme des *emprunts.*) pp. 270-290 — F. Skutsch. *Ein neuer Zeuge der altchristlichen Liturgie.*

(Firmicus Maternus a, dans sa *Mathesis*, ouvrage astrologique, une prière rééditée presque mot pour mot dans son ouvrage *De Err. prof. relig.*, qu'il composa étant chrétien. Cette double prière coïncide pour les traits essentiels avec une ancienne prière liturgique chrétienne, dont Probst a retrouvé les traces dans les *Constitutions Apostoliques* et saint Justin (*Apol.*, I, 13 et 65). Skutsch le confirme par de nombreuses citations d'auteurs ecclésiastiques. Que Firmicus fût déjà chrétien ou non quand il composa la « Mathesis », on a là un cas de syncrétisme curieux.) pp. 291-305. — Otto Gilbert. *Spekulation und Volksglaube in der ionischen Philosophie.* (Les assertions des philosophes ioniens, d'Anaximandre à Héraclite, montrent qu'ils croyaient à l'unité parfaite de la substance du monde, considérée comme le Divin absolu, tandis que les éléments entre lesquels elle se répartissait, formaient les personnalités divines. Comment celles-ci pouvaient-elles s'identifier aux dieux populaires? Aucun d'eux, pas même Héraclite, ne s'est attaqué à la religion populaire, qu'ils ont voulu seulement expliquer, réservant leur blâme pour les incongruités mythologiques et cultuelles.) pp. 306-332. — E. A. Stückelberg. *San Lucio.* (Saint Lucio, — primitivement Uguccio, — est un patron des bergers des Alpes honoré dans un sanctuaire situé entre le Tessin et l'Italie. L'archéologie nous montre ici un exemple frappant des influences réciproques de la légende et des représentations iconographiques.) pp. 333-343. — II. *Berichte*, A. Wiedemann. *2. Aegyptische Religion (1906-1909.)* pp. 344-372. — Hans Haas. *3. Religion der Japaner 1905-1908.* pp. 373-397. — K. T. Preusz. *4. Religionen der Naturvölker 1906-1909. Allgemeines.* pp. 398-465. — III. *Mitteilungen und Hinweise*, pp. 466-480.

**ARCHIVES DE PSYCHOLOGIE. Mai.** — A. Leclère. *La vanité de l'expérience religieuse.* (C'est une entreprise condamnée d'avance que d'aller chercher le vieil empirisme pour accomplir avec son aide ce qu'on désespère de réussir à l'aide de la métaphysique. Même perfectionné et modernisé, il se refuse à fournir le moyen de croire les propositions transcendantes... C'est un emploi non moins étrange du Criticisme, que de tenter, par une raison pratique d'un nouveau genre, d'atteindre plus que Kant n'osait tirer de sa raison pratique. Le fond de l'expérimentalisme religieux, c'est l'expérience d'une radicale impuissance de l'esprit à se prouver l'Absolu par des procédés purement intellectuels; de là un vif désir de le joindre par des procédés expérimentaux analogues à ceux de la science; mais la science résiste à une telle entreprise.) pp. 241-303. — Pierre Bovet, *La conscience de devoir dans l'introspection provoquée.* (Les faits concrets qui sont à la base des constructions de l'éthique peuvent être l'objet d'une étude conduite suivant les méthodes de la psychologie scientifique. Expériences sur la psychologie de l'idée de « consigne », ses altérations, les espèces de la « conscience du devoir », le coefficient affectif de la conscience du devoir, les consciences voisines de la conscience de devoir : concience de vouloir, de pouvoir, d'avoir droit, etc.) pp. 304-369. — Ed. Claparède, *Remarques sur le contrôle des médiums à propos d'expériences avec Caranci.* (Les expériences faites à Genève, du 12 fé-

vrier au 2 mars, ont abouti à constater les tricheries du médium. Remarques sur les difficultés du contrôle permettant l'illusion. Les supercheries de Caranci sont en somme assez grossières comparées à l'habileté d'Eusapia Palladino dont certains phénomènes ont défié jusqu'ici la sagacité de nombreux savants.) pp. 370-385.

**BIBLICAL WORLD (THE). Juillet.** — C. W. Votaw. *Peter and the Keys of the Kingdom.* (*Matth.*, XVI, 17-19 ne serait pas une parole de Jésus, mais représenterait la pensée de l'Église vers 100 ap. J.C.) pp. 8-25. — L. B. Paton. *The Cult of the Mother-Goddess in Ancient Palestine.* (Organisation matriarcale des premiers Sémites et prééminence de la déesse-mère. Caractéristiques de cette déesse. Son culte en Canaan d'après les fouilles récentes de 2500 à 1200 av. J.-C.) pp. 26-38. — J. W. Bailey. *The later Ministry. A critical Period.* (Étudie en ce qui concerne les disciples et Jésus lui-même la crise qui s'ouvre, dans le ministère du Maître, à partir de la multiplication des pains.) pp. 55-64. = **Août.** — E. W. G. Masterman. *Cana of Galilee* (Description de Khurbet Kana et exposé des raisons qui invitent à y voir, plutôt que dans Kefr Kenna, le Cana évangélique.) pp. 79-92. — F. C. Eiselen. *The Tree of the Knowledge of Good and Evil.* (« Bien et mal » signifierait dans le récit Jahviste « toutes choses », plutôt que bien et mal moral. Le résultat de la manducation aurait été de donner au couple primitif cette pénétration intellectuelle, cette prudence, qui vont devenir les génératrices d'une civilisation que le Jahviste regarde comme néfaste et hostile à Dieu.) pp. 101-112. — G. Cross. *Jesus last Journey to Jerusalem.* (Le récit de Matth., XIX-XX, se précise et s'éclaire lorsqu'on l'étudie à la lumière de la section parallèle de Marc.) pp. 126-133. = **Sept.** — W. H. Wood. *Jar-Burial Customs and the Question of Infant Sacrifice in Palestine* (à suivre) (Énonce trois objections contre l'opinion qui attribue aux Cananéens la pratique des sacrifices humains. Étudie ensuite, partout où on le rencontre, l'usage d'inhumer le cadavre dans une jarre.) pp. 166-175. — K. Fullerton. *Studies in the Psalter, I.*. (Le Psautier est un recueil d'hymnes et il possède les caractères habituels de ces sortes d'ouvrages) pp. 176-192. — R. M. Vaughan. *The Teaching of Jesus in the Temple.* (Étudie l'enseignement de Jésus dans le Temple l'avant-veille de son arrestation.) pp. 193-203. — E. J. Goodspeed. *The Freer Manuscripts of Deuteronomy-Joshua.* (Examen critique de la publication du Dr H. A. Sanders. *The Washington Manuscript of Deuteronomy and Joshua*, 1910.) pp. 204-209.

**BIBLISCHE ZEITSCHRIFT. 3.** — J. Hehn. *Ein neugefundenes Sintflutfragment aus altbabylonischer Zeit.* (Accepte dans l'ensemble, les restitutions de Hilprecht et se rallie à la date qu'il propose.) pp. 225-227. — L. Schade. *Zu 2 Makk. 1. 19.* (Contre A. Schulz, défend la vérité absolue de ce texte.) pp. 228-235. — J. Slaby. *Sünde und Sündenstrafe sowie deren Nachlass im alten Babylonien-Assyrien*, (à suivre). (Notion et essence du péché, manières dont on pouvait le commettre; châtiments du péché.) pp. 236-247. — J. M. Pfättisch. *Psalm 110 (109) bei Justinus.* (Étudie le texte du v. 2 de ce psaume et son inter-

prétation dans Justin.) pp. 248-251. — F. TILLMANN. *Methodisches u. Sachliches z. Darstellung d. Gottheit Christi n. d. Synoptikern gegenüber d. modernen Kritik, III.* (Examen critique de l'étude du Dr B. Jansen touchant la formule Fils de Dieu et son application à Jésus dans les Synoptiques.) pp. 252-262. — A. WIKENHAUSER. *Ἐνώπιος-ἐνώπιον-κατενώπιον.* (Emploi de ces mots dans les inscriptions et les papyrus.) pp. 263-270. — A. WIKENHAUSER. *Zum Wörterbuch des Neuen Testaments.* (Liste de mots grecs considérés jusqu'ici comme propres au Nouveau Testament et qui ont été retrouvés dans les inscriptions et les papyrus.) pp. 271-273 — A. STEINMANN. *Nordgalatien.* (De quelques données nouvelles relatives à l'histoire du Christianisme dans la Galatie du Nord.) pp. 274-277.

**BULLETIN DE L'INSTITUT GÉNÉRAL PSYCHOLOGIQUE. Juillet-Août.** — Dr J. MAXWELL. *Action psychologique des peines.* (Aperçu historique sur la notion de peine. Vices du système pénal établi sur l'égalité des peines : « il a pour fondement la psychologie des législateurs, des écrivains, des jurisconsultes et des magistrats, qui ne ressemble pas à la psychologie véritable du criminel; en réalité nos lois ont établi des peines qui agissent moins sur les délinquants que sur les honnêtes gens ».) pp. 227-246.

**CATHOLIC UNIVERSITY BULLETIN (THE). Juin** — E. T. SHANAHAN. *Reality from the Critic's Standpoint*, II. (Expose et réfute les objections élevées par l'idéalisme contre la perception externe.) pp. 527-550.

**CIENCIA TOMISTA (LA). Juillet-Août.** — J. G. ARINTERO, O. P. *La verdadera evolución de la Iglesia* (Fin). (L'Église n'empêche pas de discuter ce qui est discutable, car son autorité n'est pas une « hétéronomie ». La foi n'impose aucune prévention scientifique. Les Dogmes sont des vérités absolues.) pp. 381-388. — J. BUITRAGO, O. P. *El Hipnotismo.* (à suivre.) (Définit l'hypnotisme, explique psychologiquement le sommeil, signale trois processus d'hypnose.) pp. 395-405. = **Sep.-Oct.** N. DEL PRADO, O. P. *Balmes y Santo Tomás.* (Étudie l'idée que se faisait Balmès de la mission scientifique de S. Thomas : S. Thomas réduisit la doctrine d'Aristote et de ses commentateurs arabes à un système complet, merveilleux par son unité, par l'intime connexion des questions capitales et par son harmonie parfaite avec les dogmes révélés. Puis signale les doctrines thomistes spécialement utilisées par Balmès : le caractère des intelligences élevées, l'immatérialité de l'intelligence et de l'intelligibilité des choses, la définition de la loi.) pp. 1-18.

**CIUDAD DE DIOS (LA). 5-20 Août.** — B. GARNELO *Los estudios eclesiásticos en España.* (La philosophie est nécessaire au clergé : elle forme l'intelligence, fait la synthèse des sciences et est le préambule de la théologie.) pp. 560-576.

**CIVILTA (LA) CATTOLICA. 16 Juillet.** — F. SAVIO, S. J. *Punti controversi nella questione di Papa Liberio* (à suivre). (L'inscription sépul-

crale « Quam domino » doit s'appliquer au pape Libère : exposé de deux arguments généraux en faveur de cette opinion.) pp. 158-168. = **20 Août.**— F. Savio, S. J. *Punti controversi...* (L'inscription sépulcrale « Quam Domino » se rapporte à un pape du IVe siècle.) pp. 408-419. — *Tre postulati del socialismo.* (Les trois postulats du socialisme : 1. la nature réclame pour tous les hommes, surtout au point de vue économique, une parfaite égalité; 2. tout le produit du travail appartient au seul travailleur; 3. la propriété privée doit être abolie, et on doit lui substituer la propriété collective de la communauté ou de l'État, — tous trois sont irraisonnables et injustes.) pp. 432-441.

**DUBLIN REVIEW (THE). Juillet.** — H. Pope, O. P., *The Origin of the Douay Bible.* (Savants qui travaillèrent à cette version anglaise : le cardinal Allen, Grégoire Martin, Richard Bristow, Thomas Worthington, tous ils avaient reçu une formation universitaire. Mode de procéder : traduisent d'après le latin de la Vulgate, qu'ils jugent préférable au *textus receptus* grec. Éditions de cette œuvre.) pp. 97-118.

**ÉCHOS D'ORIENT. Juillet.** — M. Jugie. *Photius et l'Immaculée Conception.* (Précise, d'après deux homélies publiées récemment, la doctrine de Photius, qui, conforme à la doctrine catholique, peut se résumer dans les points suivants : 1. Marie a été l'objet d'une prédestination spéciale; 2. Loin d'avoir été souillée par la tache originelle, elle embellit de sa propre beauté la nature humaine; 3. Elle a ignoré les mouvements désordonnés de la concupiscence; 4. Elle n'a jamais commis le moindre péché actuel; 5. Cette pureté l'a rendue digne d'être choisie pour être la Mère du Rédempteur et la coopératrice de son œuvre.) pp. 198-201.

**ÉTUDES. 5 Juillet.** — G. Weyron. *L'Église et la centralisation.* (L'Église catholique, centralisée en ce sens qu'elle dépend tout entière d'un seul chef dont l'autorité ne rencontre pas d'entrave, ne l'est pas de la même manière que les sociétés modernes; chez elle, subsiste le jeu libre et harmonieux de ses différentes parties. L'Église ne s'est jamais montrée hostile aux groupements formés par ses enfants; elle concilie à la fois dans l'État, la famille, et dans son propre sein, l'ordre et la liberté.) pp. 28-51. = **20 Juill.** — J. Grivet. *H. Bergson.* (Le Bergsonisme donne l'impression d'efforts admirables, gaspillés en dehors ou à côté de la mine à exploiter. Il y a trop d'à peu près dans les notions au point de départ; trop d'à priori; pas assez de souci de suivre l'expérience et le sens commun, dans le développement de la théorie. L'image, trop souvent, vient remplacer le raisonnement ou la preuve.) pp. 153-184. = **20 Août.** — Dom F. Cabrol. *Le millénaire de Cluny.* (I Les origines. II Les grands abbés de Cluny. III La fédération ou l'ordre de Cluny. IV Influence, rôle politique, scientifique, artistique. V La vie religieuse à Cluny. VI Décadence.) pp. 441-465. — A. Décisier. *L'Apologétique de Savonarole.* (Savonarole part des faits proprement chrétiens. Ces faits sont palpables, car ils sont présents.

La religion chrétienne est elle-même la réalité divine, qui s'atteste divine et tout ce qu'elle est par sa sainteté et sa fécondité morale. C'est l'apologétique par l'Église, corps mystique du Christ vivant et fécond.) pp. 483-506.

**EXPOSITOR (THE). Juillet.** — W. M. CALDER. *Zeus and Hermes at Lystra, I.* (Étudie deux inscriptions votives récemment découvertes et qui jettent une certaine lumière sur la religion anatolienne et sur la scène racontée *Actes*, XIV, 11 ss.) pp. 1-6. — J. ORR. *Sin as a Problem of To-day.* (Poursuit l'examen critique de l'hypothèse évolutionniste, spécialement en ce qui concerne les origines de l'homme en tant qu'être moral.) pp. 6-25. — S. R. DRIVER. *The Method of studying the Psalter.* (Exégèse du *ps.* XVI; citations de ce *ps.* dans les *Actes.*) pp. 26-37. — E. H. ASKWITH. *Historical Value of the Fourth Gospel, XI.* (Remarques tendant à établir que le 4e Évangile, en ce qui touche le développement du ministère de Jésus, mérite crédit et n'est pas inconciliable avec les Synoptiques.) pp. 38-52. — W. E. BARNES. *An ancient Christian Hymn Book.* (Étude historique et analytique des Odes de Salomon, découvertes en syriaque par R. Harris, et qui constituent un très précieux monument de l'hymnologie chrétienne primitive.) pp. 52-63. — K. LAKE. *The early Christian Treatment of Sin after Baptism.* (A l'origine, le chrétien était regardé comme essentiellement « sans péché ». Si, après le baptême, il retombait dans le péché, c'était un malheur sans remède (Hébr., S. Paul, S. Jean). Origine et motifs de cette conception. L'expérience, en infligeant de fréquents démentis à cette manière de voir, obligea de rechercher des remèdes aux péchés commis après le baptême et à introduire des distinctions entre les péchés : réitération du baptême, péchés véniels et péchés mortels, pénitence, etc.) pp. 63-80. — T. H. WEIR. *Some Fresh Bible Parallels.* (Extrait ces parallèles de l'ouvrage de Musil, *Kusejr Amra* et de l'ancienne littérature arabe.) pp. 81-89. — J. H. MOULTON and G. MILLIGAN. *Lexical Notes from the Papyri.* ( Οἰκονομέω à ὄψις. ) pp. 89-96. — **Août.** — G. M. STEWART. *The Place of Rewards in the Teaching of Christ, I.* (Expose les objections que l'on élève contre la doctrine de Jésus à raison de la place qui y est donnée à l'idée de rétribution.) pp. 97-111. — St. A. COOK. *Notes on the old Canaanite Religion.* (Caractères généraux de la religion cananéenne au début du 2me millénaire avant notre ère. L'unité de la civilisation spirituelle dans l'Asie occidentale et l'Égypte. Influence de la Babylonie et de l'Égypte en Canaan. Principales conceptions religieuses.) pp. 111-127. — S. LANGDON. *Relation between Canaan and Babylonia in the Hammurabi Epoch.* (Estime que les données assyriologiques confirment et éclaircissent les traditions israélites relatives à Abraham, y compris *Genèse*, XIV, et à ses croyances religieuses.) pp. 128-147. — W. M. CALDER. *The « Priest » of Zeus at Lystra, II.* (Se fondant sur les renseignements fournis par les inscriptions estime préférable le texte du Codex Bezae pour *Actes*, XIV, 13.) pp. 148-155. — J. ORR. *Sin as a Problem of To-day, VII.* (Péché et hérédité.) pp. 156-173. — J. R. CAMERON. *The Lamb of God*, (à suivre). (Expose et apprécie l'interprétation proposée par Spitta de la formule « Voici

l'agneau de Dieu » *(Jean, I.)* et qui désignerait Jésus non pas comme une victime, mais comme le chef et le guide du peuple messianique dans le sens d'*Isaïe*, XVI, 1.) pp. 173-187. — J. R. Wilkinson. *A Play on Words in the Logia.* (Il s'agit du logion *Matth.*, XXIII, 29-31; *Luc*, XI, 47-48, dont la pointe consistait en un jeu de mots araméen que le grec a effacé.) pp. 188-192. = **Sept.** — E. König. *The Significance of the Patriarchs in the history of Religion.* (Pureté relative de la religion patriarcale comparée aux autres religions du temps; valeur qu'elle garde pour nous.) pp. 193-207. — J. Orr. *Sin as a Problem of To-day, VIII.* (L'état moral de l'humanité et la notion de péché originel.) pp. 208-224. — G. W. Stewart. *The Place of Rewards in the Teaching of Christ.* (Justification de l'enseignement du Christ touchant les rétributions.) pp. 224-241. — T. H. Askwith. *Historical Value of the Fourth Gospel, XII.* (Examine et réfute les principales objections soulevées contre la valeur historique de cet évangile.) pp. 254-265. — J. R. Cameron. *The Lamb of God.* (Ce titre désignerait Jésus à la fois comme chef et conducteur du peuple messianique et comme victime expiatrice.) pp. 266-281. — J. H. Moulton and G. Milligan. *Lexical Notes from the Papyri.* (Ὀψώνιον à παραμυθία.) pp. 282-288.

**EXPOSITORY TIMES (THE). Juil.** — W. C. Allen. *The alleged Catholicism of the First Gospel and its Date.* (Conteste ce « catholicisme » du Premier Évangile, y trouve, par contre, un eschatologisme très accentué. Le Premier Évangile ne serait pas postérieur à l'an 70 et pourrait même être antérieur de quelques années à la ruine de Jérusalem.) pp. 439-444. — H. A. A. Kennedy. *Harnack on the recently discovered Odes of Solomon.* (Regarde comme très importantes ces Odes de Salomon récemment découvertes par R. Harris et traduites par Flemming. Se rallie aux vues proposées par Harnack touchant l'origine et le caractère de ces Odes.) pp. 444-446. — F. Hommel. *The Traditions of the Masai.* (Confirme la parenté étroite des traditions des Masaï avec l'ancienne mythologie des Sémites et exclut l'hypothèse d'une influence récente ou ancienne des chrétiens ou des juifs sur les Masaï.) pp. 462-465. — A. H. Sayce. *Recent Oriental Archaeology.* (Examen de diverses publications récentes dans le domaine de l'orientalisme : H. Ward, Fr. Martin, J. V. Prasek, Hilprecht.) pp. 471-473. — W. M. Ramsay. *The Authorities for the Institution of the Eucharist, IV.* (Poursuit l'étude de la section eucharistique de Luc. Luc combinerait finalement Marc regardé non pas comme incorrect mais secondaire, le rituel eucharistique en usage de son temps, le récit d'un témoin oculaire de la Cène. Étudie le rituel eucharistique tel qu'il est décrit par Justin.) pp. 473-477. = **Août** — H. R. Mackintosh. *Christologies ancient and modern.* (Analyse la partie historique du récent ouvrage de Sanday publié sous ce titre.) pp. 486-490. — S. R. Driver. *On Maps of Palestine containing ancient Sites.* (Signale la part de conjectures que présentent les cartes modernes de Palestine en ce qui touche la localisation des sites anciens.) pp. 495-497. — G. A. Barton. *Another View of Professor Hilprecht's Fragment of a Deluge Tablet.* (Reprend l'opinion déjà émise par Clay. La tablette en ques-

tion serait de l'époque kassite.) pp. 504-507. — W. M. Ramsay. *The Authorities for the Institution of the Eucharist*, V. (Justifie l'influence qu'il attribue au rite eucharistique, tel qu'il se célébrait, sur les récits de son institution. L'Eucharistie dans S. Jean; la conception johannique de l'Eucharistie comparée à celle de S. Paul.) pp. 515-519. — A. H. Sayce. *The Archaeology of the Book of Genesis.* (Commentaire de Genèse IV, 1-10 à la lumière des documents cunéiformes.) pp. 519-521. — A. R. Gordon. *The Story of Samson.* (Défend l'historicité de Samson.) pp. 523-524. = Sept. — P. Gardner. *The Present and the Future Kingdom in the Gospels.* (Réfutation de l'eschatologisme de Schweitzer.) pp 535-538. — J. M. Shaw. *The Visibility of our Lord's Resurrection Body.* (Le corps du Christ ressuscité n'était perceptible aux sens que sous condition d'une « certaine réceptivité intérieure spirituelle ». D'où ce fait qu'il n'a été vu que des disciples.) pp. 544-547. — H. R. Mackintosh. *Christologies ancient and modern.* (Exposé et critique de la nouvelle théorie christologique proposée par le Dr Sanday.) pp. 553-558. — S. R. Driver. *On maps of Palestine containing ancient Sites.* (Poursuit ses remarques touchant la réserve avec laquelle il convient d'accueillir les localisations de sites anciens proposées par les cartographes modernes.) pp. 562-566.

**HARVARD THEOLOGICAL REVIEW (THE). Juillet.** — L. H. Schwab. *Is Christianity a Moral Code or a Religion?* (Une religion, c'est la seule réponse possible.) pp. 269-293. — R. B. Perry. *Theories and Beliefs.* (Analyse les différences qui distinguent la spéculation de la croyance pratique, et les conséquences sociales dues à l'influence de ces deux modes de la pensée). pp. 294-309. — G.-T. Knight. *The Definition of the Supernatural.* (Examine les différents sens dans lesquels on emploie, aujourd'hui surtout, le mot surnaturel, dans le but d'éclaircir cette notion et d'arriver par là à une entente entre libéraux et conservateurs.) pp. 310-324. — B. W. Bacon. *Jesus as Son of Man.* (L'attribution à Jésus de l'expression Fils de l'homme, doit avoir son origine dans l'esprit apocalyptique qui animait les premières communautés chrétiennes.) pp. 325-340. — A. Marquand. *Strzygowski and his Theory of Early Christian Art.* (La vie et l'œuvre du Dr Josef Strzygowski, dont l'auteur annonce une Histoire générale de l'art byzantin. Esquisse sa théorie sur l'art chrétien.) pp. 357-365. — G.-A. Coe. *A New Natural History of Religion.* (Étude critique sur l'ouvrage de J. King, intitulé : *The Development of Religion. A Study in Anthropology and Social Psychology.* New-York, The Macmillan Co, 1910.) pp. 366-372.

**INTERNATIONAL JOURNAL OF ETHICS (THE). Juillet.** — Félix Adler. *The Moral ideal.* (L'idéal moral se rattache nécessairement à une société parfaite, non à un individu parfait. Il se réalise dans une communauté d'êtres dont chacun, par l'accomplissement normal de ses propres fonctions, facilite celles de tous les autres.) pp. 387-394. — Jay William Hudson. *The classification of ethical theories.* (Un principe de classification doit distinguer la morale de toute autre science, et, en embrassant

tous les systèmes de morale, montrer leurs relations essentielles. Ce principe, c'est l'obligation morale. D'après ce principe, les écoles de morale peuvent se ramener à trois : celle où domine l'élément rationnel : Platon, Aristote, Kant ; — celle où domine l'élément affectif : Épicure (etc.) ; — celle enfin où domine l'élément volontaire, dont la loi de Moïse est le prototype.) pp. 408-424). — H. S. Schelton. *Spencer as an ethical teacher.* (Aucun auteur n'a mieux montré que lui, l'interdépendance de la morale et des autres parties de la philosophie. Cependant ses « Principes de morale » laissent beaucoup à désirer au point de vue de la méthode et du style.) 424-437. — F. C. Sharp and M. C. Otto. *Retribution and deterrence in the moral judgments of common sense.* (Idée de châtiment et récompense, et de peine morale chez le peuple. Il n'est pas vrai de dire avec Bradley que, dans l'idée du peuple, la loi du talion est la raison d'être du châtiment des crimes. Le peuple n'a pas une forme absolue pour régler ses jugements dans l'ordre moral. La majorité n'exige un châtiment que quand le délit et l'attitude du malfaiteur devant son délit atteignent une certaine laideur morale.) pp. 438-453.

**INTERPRETER (THE). Juillet.** — E. F. Scott. *The Beloved disciple in the Fourth Gospel.* (Estime que le « disciple bien-aimé » est une figure purement symbolique.) pp. 362-370. — H. H. McNeile. *The Problem of Suffering in the Old Testament.* (Le problème de la souffrance ne se pose sérieusement qu'après l'exil. Solutions diverses dans Job, l'Ecclésiaste, Daniel.) pp. 372-378. — F. W. Lewis. *Misinterpretations in the Fourth Gospel.* (Il s'agit d'interprétations qui se lisent dans le Quatrième Évangile touchant certaines paroles et certains actes de Jésus, interprétations qui seraient inexactes : *Jean*, II, 21-22 ; V., 3-4 ; VI, 6 ; VI, 64b ; VIII, 39.) pp. 384-391. — O. C. Whitehouse. *The Condition of Egypt and Western Asia, 1700-1200 B. C. III.* (La situation de l'Asie antérieure à l'époque d'El-Amarna.) pp. 414-422.

**IRISH THEOLOGICAL QUARTERLY (THE). Juillet.** — W. T. C. Sheppard, O. S. B. *The « Kenosis » according to St. Mark.* (Contre certains exégètes anglicans qui considèrent l'Incarnation du Christ comme une limitation de la divinité par la nature humaine, en sorte que le Christ aurait été sujet à toutes les ignorances communes à tout homme, établit, d'après S. Marc lui-même sur lequel s'appuie cette thèse, que le Christ a eu pleine conscience de sa dignité messianique avant son baptême.) pp. 265-278. — H. Pope, O. P. « *The Seed growing secretly* » *S. Mark, IV, 26-29.* (En comparant cette parabole à d'autres plus claires, arrive à cette conclusion que le Semeur est le Christ, que c'est à la foule qu'il s'adresse et que le but de cette parabole est d'engager à la sécurité ceux qui par ailleurs ont fait tout ce qui était en leur pouvoir.) pp. 279-288.

**JAHRBUCH FÜR PHILOSOPHIE UND SPEKULATIVE THEOLOGIE.** XXIV, n. 4. — Dr H. Kirfel, C. Ss. R., *Der Geist des hl. Thomas von Aquin.* (Le saint Docteur fut épris et enthousiaste de la vérité. Il mit

à la rechercher une ardeur infatigable. Hardi à traiter les questions les plus élevées, il préserva néanmoins son esprit d'orgueil et de témérité; personnel dans sa doctrine, il traita toujours les opinions des autres docteurs avec grand respect, et témoigna aussi toujours d'une profonde soumission envers le magistère de l'Église.) pp. 285-398. — P. G. Manser, O. P., *Verhältnis von Glauben und Wissen bei Averroës.* (Cette question ne peut se résoudre sans que l'on ne connaisse d'abord, à ce sujet, les idées qui dominaient l'époque antérieure à Averroës, et dont Averroës a subi l'influence. A cet effet, l'auteur caractérise l'interprétation que donnaient du Koran les sectes religieuses arabes et expose les rapports entre la foi et la philosophie, tels que les concevaient les philosophes, prédécesseurs d'Averroës.) pp. 399-408. — Dr Anton Seitz. *Herman Schell als Apologet des übernatürlichen Offenbarung.* (Schell a attaché une trop grande valeur aux critères internes, et par contre, n'estima pas assez les critères externes de la révélation.) pp. 409-445. — Dr E. Minjon, *Der Begriff des actus purus in der Scholastik und bei H. Schell.* (Reconnaît l'*actus purus essendi* comme le constitutif formel de la nature divine, et critique l'opinion, émise sur ce point, par H. Schell.) pp. 446-461.

**JEWISH QUARTERLY REVIEW (THE). Juillet.** — M. L. Margolis. *Scope and Methodology of Biblical Philology.* (Ce que c'est que la philologie biblique : sa légitimité comme science distincte, ses diverses fonctions ou opérations, ses auxiliaires, son but, ses conditions.) pp. 5-41. — J. H. Greenstone. *Two memorial Lists from the Genizah.* (Publie et commente deux textes fragmentaires provenant de la Génizah du Caire et qui sont des sortes de dyptiques funéraires de la communauté juive du Caire.) pp. 43-59. — A. Marx. *Studies in Gaonic History and Literature.* (A la lumière des documents nouveaux (Génizah du Caire, etc.) et des plus récents travaux, étudie différentes questions relatives aux dernières décades de la période gaonique. I. Les académies palestiniennes. II. Paltiel-Jauhar. III. The Sefer Metibot. IV. Fragments of Hai Gaon's Writings.) pp. 61-104. — M. Radin. *A Papal Brief of Pius IV.* (Bref inédit de Pie IV accordant aux juifs d'Italie, sous certaines conditions, de pouvoir garder le Talmud; texte et commentaire.) p. 113-121.

**JOURNAL (THE) OF PHILOSOPHY, PSYCHOLOGY AND SCIENTIFIC METHODS. 7 Juillet.** — Ralph Barton Perry. *Realism as a Polemic and Program of Reform.* (Critiques adressées par le Réalisme aux philosophies contemporaines : Naturalisme, Idéalisme, Absolutisme, Pragmatisme. Propose aux philosophes les réponses suivantes : un scrupuleux usage des mots, des définitions précises, l'emploi de l'analyse, le souci de la forme logique, la division des questions, l'aveu explicite de ce que l'on admet, la séparation des recherches philosophiques d'avec l'étude de l'histoire de la philosophie et d'avec l'interprétation des croyances.) pp. 365-379. — J. Jastrow. *The Physiological Support of the Perceptive Processes.* (Étude sur les rapports de la perception et de ses conditions physiologi-

ques.) pp. 380-385. — H. Bergson. *A propos d'un article de Mr. Walter B. Pitkin, intitulé : « James and Bergson »*. (Contrairement à ce qu'affirme M. Pitkin, W. James a fidèlement reproduit la pensée de Bergson dans le sixième chap. de son « Pluralistic Universe ». Reprend une par une les méprises de Pitkin.) pp. 385-388. = **21 Juillet.** — Edwin B. Holt, Walter T. Marvin, W. P. Montague, Ralph Berton Perry, Walter B. Pitkin, Edward Gleason Spaulding. *The Program and First Platform of Six Realists.* (Chacun de ces six réalistes formule à sa manière un certain nombre de propositions exprimant les idées fondamentales sur lesquelles ils se sont tous mis d'accord dans le but de travailler de concert à l'établissement d'un système de philosophie vraiment scientifique.) pp. 393-401. — Morris R. Cohen. *The Conception of Philosophy as Recent Discussion.* (La philosophie n'a jamais eu et ne peut pas avoir la rigueur scientifique qui s'impose universellement à tous les esprits. Un système comporte toujours une part de création personnelle et ne peut prétendre à être la seule représentation vraie du monde.) pp. 401-410. — Fr. J. E. Woodbridge. *The Problem of Time in Modern Philosophy.* (Rôle joué dans les philosophies contemporaines par la notion du temps dérivée de Kant. Cette notion soulève de nombreux problèmes, mais il n'y a aucune raison de la considérer autrement que les autres phénomènes du monde.) pp. 410-416. = **4 Août.** — B. C. Ewer. *The Tenth Annual Meeting of the Western Philosophical Association.* (Compte-rendu.) pp. 421-428. — Irving King. *The Problem and Content of Educational Psychology.* (A quelles conditions la psychologie de l'éducation peut devenir vraiment scientifique.) pp. 428-436. — F. Bosanquet. *Cause and Ground.* (Réponse aux critiques formulées par H. S. Shelton. (*Journal*, 12 mai.) pp. 438-442. = **18 Août.** — E. Bradley McGilvary. *Huxley's Epiphenomenalism : A Criticism and an Appreciation.* (Bien que la théorie de Huxley sur les rapports entre l'esprit et la matière ne soit pas soutenable, il est cependant possible de la perfectionner sans avoir recours au parallélisme. Expose de quelle manière.) pp. 449-461. = **1er Sept.** — J. Dewey. *Some Implications of Anti-Intellectualism.* (Différentes formes de l'anti-intellectualisme. Les contradictions du pragmatisme instrumental.) pp. 477-481. — H. Chapman Brown. *If the Blind lead the Blind. A Comment on « Logical Form » in Professor Perry's « Realistic Platform »*. (Établit contre Perry (*Journal*, 7 juillet) les propositions suivantes : 1) L'obscurité et l'austérité de la logique mathématique la rend impraticable en philosophie; 2) même si ses concepts étaient clairement définis, à cause de leur relation spécifique avec les mathématiques on ne pourrait les transporter en philosophie sans méconnaître la loi de « la division de la question »; 3) même s'ils étaient applicables en philosophie, la méthode suivie par les mathématiques ne pourrait être adaptée qu'à une révision d'un système philosophique et non au développement d'une philosophie telle que le néo-réalisme.) pp. 491-496.

**JOURNAL DE PSYCHOLOGIE NORMALE ET PATHOLOGIQUE. Juillet-Août.** — Ramon Turro. *Psychophysiologie de la faim.* (Définition de la

faim et conditions physiologiques faisant naître la sensation de faim.) pp. 289-300. — E. Abramowski. *La résistance de l'oublié et les sentiments génériques.* (A. L'oubli des dessins : différentes qualités de la résistance; variations de la résistance positive et négative en rapport avec les différents genres des états subconscients; influence de l'état hypnoïque artificiel sur l'oubli. — B. L'oubli des séries de mots : échelle qualitative de la résistance; origine des différences qualitatives et quantitatives de la résistance.) pp. 301-331. — Gabriel Dromard. *L'interprétation délirante.* (Psychologiquement, l'interprétation délirante peut se définir : une inférence d'un percept exact à un concept erroné, par l'intermédiaire d'une association affective. Les interprétations délirantes peuvent avoir pour objet tous les genres de représentations; elles peuvent intéresser par conséquent les images-perceptions aussi bien que les images-souvenirs. Structure du raisonnement délirant. Mécanisme intime qui préside à l'éclosion de l'interprétation délirante.) pp. 332-366.

**JOURNAL (THE) OF THEOLOGICAL STUDIES. Juillet.** — C. Knetes. *Ordination and Matrimony in the Eastern Orthodox Church.* II. (fin.) (II. L'épiscopat dans ses relations avec le mariage. A l'origine le célibat n'était pas exigé des évêques. Vers le Ve siècle il apparaît comme requis pour les évêques, du moins en certaines provinces, et cela sous l'influence du monachisme. Au VIe siècle cette coutume est confirmée par la loi civile, et imposée au VIIe par le concile *in Trullo.* — III. L'Épiscopat dans ses relations avec le monachisme. Le concile n'imposait pas le monachisme comme condition de l'épiscopat. Cependant on le regarda comme une excellente préparation. Toutefois cette pratique ne fut pas constante.) pp. 481-515. — *Documents.* — S. Gaselee. *Two Fayoumic Fragments of the Acts.* (Deux feuillets du British Museum, Or. no 6948, contenant *Act.*, VII, 14-28; IX, 28-39, en dialecte Fayoumique. Publication du texte.) pp. 514-517. — *Notes and Studies.* — H. St. J. Thackeray. *New Light on the Book of Jashar (a Study of 3 Regn. VIII, 53b LXX.)* (Reconstitution du texte hébreu primitif. Raisons qui pourraient faire douter que Salomon fût l'auteur de ce chant. Celui-ci se rattache probablement au genre des incantations populaires faites en temps d'éclipse.) pp. 518-532. — W.-E. Barnes. *The Peshitta Version of 2 Kings.* (Liste de variantes d'après plusieurs nouveaux manuscrits.) pp. 533-542. — A. Cowley. *Ezra's Recension of the Law.* (Elle a été écrite en caractères « assyriens », cunéiformes.) pp. 542-545. — H.-F.-B. Compston. *The Parsing of Bâzâh in 2 Kings, XIX, 21. = Isaiah, XXXVII, 22.* (Le mot בָּזָה est le Qal Pf. sing. 3e p. fém. de בָּזָה et non Qal pf. sing. 3e pers. masc. de בָּזָה). pp. 545-546. — A.-J. Wilson. *Emphasis in the New Testament.* (Οὗτος aux cas obliques.) pp. 546-552. — W. Sherlock. *The Visit of Christ to Nazareth.* (Étude sur les Synoptiques : *Matt.*, XII, 54-58; *Marc*, VI, 16; *Luc*, IV, 16-30.) pp. 552-557. — A.-H. McNeile. *Matthew, X* 11-25. (Critique littéraire de ce passage en rapport avec *Marc* et *Luc.*) pp. 558-559. — A. Nairne. *Two*

*Questions of Text and Translation.* (*Act.*, XII, 25, et *Heb.*, IX, 11.) pp. 560-562. — A. Souter. *An Unrecorded Reference to the « Rules » of Tyconius.* (Dans le Commentaire de S. Paul attribué à Primasius, Migne, P. L., t. LXVIII, c. 648.) pp. 562-563. — A. Souter. *A Reading of the Fleury Palimpsest (h) of Acts.* (Dans Act. XXVI, 22 h, il semble plus juste de lire co[nsecutus], au lieu de co[nfisus].) pp. 563-564 — Eb. Nestle. *Some Points in the History of the « textus receptus » of the New Testament.* (1. « Les éditions de la B. F. B. C. n'ont pas importé la forme anglaise sur le continent, mais la forme continentale a été importée en Angleterre. — 2. Il y a des différences entre l'édition elzévirienne de 1624 et celle de 1633. Celle-ci contient des fautes qui ne sont pas dans la première. — 3. Il y a des différences entre les divers exemplaires de l'édition de 1621.) pp. 564-568. — W. Aldis Wright. *Psalm CXX 3m* (Dans l'A. V. les mots « the deceitfull tongue » sont indiqués comme n'existant pas dans le texte original. C'est à tort.) p. 568. — M.-R. James. *The « Revelatio Thomae » again.* (L'auteur avait ignoré que le Prof. von Dobschütz avait déjà publié le texte de cette Apocalypse.) p. 569. — M.-R. James. *Names of Angels in Anglo-Saxon and other Documents.* pp. 569-571. — G.-S. Mercati. *The Apocalypse of Sedrach.* (Le premier chapitre de l'apocalypse de Sedrach contenu dans le ms. Miscell. gr. 56 de la Bodléienne, appartient à une homélie de S. Éphrem, et a été placé là à tort par un compilateur.) pp. 572-573. — W.-E. Barnes. *The Text of the Odes of Salomon.* (Variantes d'après un ms. syriaque.) pp. 573- 575. — C.-L. Feltoe. *A Study of some Eucharistic Phrases in the West.* (Une phrase du Pontifical romain dans l'ordination des prêtres viendrait du « Gallican » plutôt que du « romain » et serait le plus ancien témoignage en faveur d'une doctrine approchant de celle de la Transsubstantiation.) pp. 575-579.

**KANTSTUDIEN. 2 et 3.** — H. Dreyer. *Carlo Cantoni zum Gedächtnis.* (Étude sur Cantoni, à propos de la publication : *In memoria di Carlo Cantoni Scritti varî.* Pavia, Bizzoni, 1908.) pp. 179-194. — K. Geissler. *Kants Antinomien und das Wesen des Unendlichen.* (Étude critique de l'idée d'infini telle que la conçoit Kant dans les Antinomies. Comparaison avec les conceptions modernes de cette même idée.) pp. 195-232. — R. von Schubert-Soldern. *Die Grundfragen der Aestetik unter kritischer Zugrundelegung von Kants Kritik der Urteilskraft* (fin). (Idéalisme et Réalisme; beauté extérieure et beauté spirituelle; beauté spirituelle dans la nature; le sublime et le gracieux; le tragique et le comique; l'humour. Remarques complémentaires sur l'idée de style.) pp. 233-262. — M. Rubinstein. *Das Wertsystem Hegels und die entwertete Persönlichkeit.* (Dans le système de Hegel aucune valeur ne peut être reconnue à la personnalité humaine.) pp. 263-269.

**LONDON QUARTERLY REVIEW (THE).** Juillet. — E. S. Waterhouse. *The Present Position in Religious Philosophy.* (La philosophie religieuse actuelle est caractérisée par la substitution au transcen-

dantalisme de l'empiricisme et du pragmatisme. Certains penseurs occupent des positions intermédiaires, l'activisme (Eucken), l'idéalisme personnel (Rashdall, etc.).) pp. 24-38. — S. E. Keeble. *Philosophy and the Movement for Social Reform.* (Signale quelques-uns des philosophes récents, Eucken, Krause, Nietzsche, P. Laffitte, dont l'influence est particulièrement sensible dans les aspirations et les tentatives contemporaines relatives à l'organisation de la société.) pp. 58-71.

**MIND. Juillet.** — A.-W.-B. Joseph. *The Psychological Explanation of the Development of the Perception of External Objects.* I. (Critique du 9e chap. du *Groundwork of Psychology* du Prof. Stout.) pp. 305-325. — R.-B. Perry. *The cardinal Principle of Idealism.* (Le principe premier de l'idéalisme, *esse est percipi*, repose sur une interprétation du fait de conscience, abusive et contraire à une application rigoureuse des méthodes inductives.) pp. 322-336. — Hugh Mac Coll. *Linguistic Misunderstandings.* II. (Les antinomies du temps. L'égalité virtuelle. Esprit et matière.) pp. 337-355. — E. F. Carritt. *The Sublime.* (Critique la définition du sublime, donnée par Bradley dans ses *Oxford Lectures on Poetry*, 1909.) pp. 356-372. — B. Russell. *Some Explanations in Reply to Mr. Bradley.* (Réponse aux critiques de Bradley sur les *Principles of Mathematics; Mind*, avril.) pp. 373-378. — Miss. E.-E.-C. Jones. *Mr. Russel's Objections to Frege's Analysis of Propositions.* (Examen de ces objections, parues dans le *Mind*, 1905, pp. 483 ss.) pp. 378-386. — A.-T. Shearman. *Definition in Symbolic Logic.* (Examine : à quel titre la volonté intervient dans les définitions, quelle est leur place dans le raisonnement, en quoi ces définitions de la logique symbolique diffèrent des définitions proprement philosophiques.) pp. 387-389. — A.-W. Benn. *Note on Aristotle's Theory of the Constructive Reason.* (Interprétation du νοῦς ποιητικός, en conformité avec l'opinion émise par Adamson dans son *Development of Greek Philosophy.*) pp. 390-394.

**PHILOSOPHISCHES JAHRBUCH. 3.** — Heinr. Straubinger. *Der Ursprung der Welt nach Spickers Auffassung.* (Exposé et critique de la conception de Spicker sur le commencement du monde; montre combien cette conception s'écarte de la conception chrétienne.) pp. 303-321. — Élisabeth Thiel. *Ueber den Tugendbegriff Platons in den Dialogen der ersten Periode, mit besonderer Berücksichtigung von Protagoras und Menon.* (La tendance foncière des dialogues socratiques est de fonder la vertu sur la science. La vertu y est encore présentée comme la santé de l'âme.) pp. 322-351. — P. Beda Franz Adlhoch. *Einige Glossen zu Baeumkers « Witelo ».* (S'efforce, en répondant au Dr Cl. Baeumker, de maintenir la valeur de l'argument de saint Anselme.) pp. 352-366. — Constantin Sauter. *Der Neuplatonismus, seine Bedeutung für die antike und mittelalterliche Philosophie (II).* (Expose les grandes lignes du système de Plotin et étudie les développements apportés par ses disciples, surtout par Proclus.) pp. 367-380.

**PRINCETON THEOLOGICAL REVIEW (THE). Juillet.** — C. R. Morey.

*The Origin of the Fish- Symbol, III.* (Cite et commente les passages des anciens auteurs ecclésiastiques où il est question du poisson comme symbole du Christ: Clément d'Al., Tertullien, Origène, Optat de Milève, Jérôme, Paulin de Nole, Augustin, Severianus, Eucher, Chrysologue, Orientius, Maxime de Turin, Pseudo-Prosper, Ps.-Eusèbe d'Émèse, Narratio rerum quae in Perside acciderunt.) pp. 401-432.

**RAZON Y FE. Juillet et Août.** — L. Murillo. *El problema sinóptico.* (à suivre). (Expose la théorie du prof. J. Weiss sur les sources des Évangiles synoptiques, défend la thèse traditionnelle et réfute les arguments de Weiss.) pp. 280-291 et 462-471. = **Sept.** — E. Ugarte de Ercilla. *Balmes, psicológo trascendental.* (Balmès a étudié çà et là le génie dont il indique les caractéristiques : l'inspiration, la spiritualité, la profondeur des idées, l'intuition, l'élan du cœur vers l'infini. Les défauts peuvent être : la conception superficielle, la volubilité de la volonté, les impressions de la sensibilité. Balmès lui-même était un génie.) pp. 5-18.

**REVUE AUGUSTINIENNE. — 15 Juillet.** A. Unterleidner. *La causalité des sacrements.* (Expose les fondements philosophiques de la théorie thomiste. La causalité physique repose sur la notion d'instrument. L'essentiel de la cause principale est d'agir par sa forme et de s'assimiler formellement l'effet; l'essentiel de la cause instrumentale est de n'agir pas par sa forme et de ne s'assimiler pas formellement l'effet. L'instrument n'agit que mû par la cause qu'il sert ou qui veut bien s'en servir. En ce sens, son activité est « une causalité causée ». Par cette motion on veut exprimer la subordination étroite de la cause utilisée à la vertu de la cause utilisante.) pp. 25-57. = **15 Août.** — M. Jugie. *Grégoire Palamas et l'Immaculée Conception.* (Ce moine du mont Athos (1297-1360) célèbre dans ses homélies Marie immaculée et Marie médiatrice.) pp. 145-161. — S. Peitavi. *Le P. Faber.* (Décrit les causes de sa conversion.) pp. 162-179. = **15 Septembre.** — E. Maldidier. *Le Réalisme dans la philosophie contemporaine.* (L'objectivité de nos connaissances occupe une place de plus en plus grande dans la philosophie contemporaine. Le pragmatisme, dont les tendances sont si répandues, ne refuse pas de faire sa part au réalisme. La philosophie des sciences la lui offre plus grande encore et le néo-réalisme incline à lui restituer tous ses droits.) pp. 273-313.

**REVUE BÉNÉDICTINE. Juill.** — D. De Bruyne. *Quelques documents nouveaux pour l'histoire du texte africain des Évangiles* (à suivre). (En vue de montrer les services que peuvent rendre à la critique textuelle les anciens sommaires des Évangiles, donne le texte d'un sommaire africain conservé à la Bibliothèque Laurentienne, de Florence (Ms Edili 126) et détermine le texte biblique qui est à la base de ce sommaire.) pp. 273-324. —J. Chapman. *The contested Letters of Pope Liberius* (fin). (13. L'auteur des lettres est un luciférien; 14. Les fragments de S. Hilaire qui les contiennent sont postérieurs au concile de Rimini; 15. Une explication de Rufin; 16. Comment ces fragments nous sont parvenus; l'ordre premier de ces fragments; 17. Conclu-

sion : Il faut admettre que le Pape n'a pas failli.) pp. 325-351. — G. Morin. *Un commentaire romain sur S. Marc, de la première moitié du Ve siècle.* (Précise et complète les données du Dr Wohlenberg, en établissant que ce commentaire, faussement attribué à S. Jérôme, est du Ve siècle et qu'il a été composé par « un de ces nombreux fugitifs venus à Rome, d'une contrée de l'Occident occupée par les Barbares, de la péninsule des Balkans, probablement. ») pp. 352-362. — J. de Ghellinck, S. J. *La diffusion des œuvres de Gandulphe de Bologne au moyen âge.* (« Si le maître bolonais a été fréquemment cité dans les notes marginales de Pierre Lombard, il ne le doit pas à une diffusion correspondante des exemplaires de ses *Sentences*, » mais au codex de Troyes 1206 du *Liber Sententiarum* du Lombard, qui abondent en citations de Gandulphe et dont il a dû exister plusieurs copies.) pp. 386-399. — G. Morin. *Notes liturgiques.* (1. Rencontre d'une des oraisons gélasiennes du Samedi Saint avec le *speculum*, faussement attribué à S .Augustin; 2. L'antienne de la Sainte-Croix « O magnum pietatis opus » provient d'une inscription romaine du VIe siècle; 3. Une formule de la bénédiction des Rameaux dans une lettre du pape Zacharie à Saint-Boniface.) pp. 401-402. — A. Wilmart. *Extraits d' « Acta Pauli. »* (D'après le *Vaticanus Reginensis* 1050, ff. 1 et 4, ces textes semblent avoir été « découpés dans une recension catholique des *Acta Pauli* remontant approximativement à la première partie du IVe siècle et préférablement d'origine africaine. ») pp. 402-412.

**REVUE BIBLIQUE.** Juillet. — D. De Bruyne et E. Tisserant. *Une feuille arabo-latine de l'épître aux Galates.* (Provient de Sigüenza, Espagne. Le texte latin montre qu'au VIII-IXe siècle, il a existé en Espagne un texte qui différait notablement de celui que représentent le Toletanus et le Cavensis. — Le texte arabe serait celui qui avait cours dans les communautés de langue arabe, (un siècle avant Isaac de Cordoue.) pp. 321-343. — A. Fabre. *L'ange et le chandelier de l'église d'Éphèse* (suite). (La formule : J'ôterai ton chandelier de sa place, signifierait l'exclusion de la Jérusalem céleste.) pp. 344-367. — P. Dhorme. *Les pays bibliques et l'Assyrie* (suite). (Étudie les relations entre l'Assyrie et les pays bibliques de l'avènement de Salmanasar IV à la mort de Sargon.) pp. 368-390. — A. Jaussen. *Coutumes des Arabes.* (Récits relatifs à l'origine de wélys du désert de Juda et actes religieux qui s'y accomplissent) pp. 391-398. — L. Gry. *Un épisode des derniers jours de Ninive, Nahum, II, 8.* (Propose diverses corrections au texte massorétique de ce verset de Nahum.) pp. 398-403.

**REVUE DU CLERGÉ FRANÇAIS.** 1er Juillet. — H. Ligeard. *L'Église enseignante.* (Montre comment se constitue du VIIIe siècle au concile du Vatican le traité de l'Église enseignante.) pp. 5-30. = **Juillet.** — A. Villien. *La discipline des sacrements. Quelques usages relatifs au baptême.* (Histoire de certains usages baptismaux : choix du nom de baptême, lecture de l'évangile et présentation du nouveau baptisé à l'autel, offrandes baptismales, relevailles.) pp. 129-142.

— A. DE POULPIQUET, O. P. *Le dogme principe d'unité dans l'Église et de vie religieuse individuelle.* (I. L'aspect intellectuel du dogme. Le dogme, à raison de son caractère abstrait, objectif, conceptuel, réalise toutes les conditions de l'unité. Il se communique à tous dans le présent en même temps qu'il nous relie au passé et cela, l'amour tout seul ne le peut accomplir. Cette unité, pour s'effectuer, n'exige aucun sacrifice des éléments essentiels de la vie religieuse individuelle. Tout au contraire, le dogme s'adapte, en vertu même de ces caractères, aux formes les plus diverses de vie et d'action; il répond de plus à tous les besoins religieux de l'esprit et à tous les postulats du cœur.) pp. 143-171. = **1er Août.** — H. LIGEARD. *L'Église enseignante.* (Étudie la doctrine des théologiens du XVIe au XIXe siècle sur les sources de la révélation, l'autorité enseignante, l'objet de l'enseignement de l'Église.) pp. 257-289. = **15 Août.** — F. CABROL. *La fête de l'Assomption.* (Histoire de ses origines.) pp. 385-397. — G. GESLIN *Messie et Fils de Dieu.* (Conclusions : 1° Le titre *Fils de Dieu*, chaque fois qu'il est directement attribué à la personne du Messie dans les prophètes, donne le sens de filiation par génération. 2° Dans l'Évangile, ce titre de Fils de Dieu implique pour Jésus, l'idée que lui ont attachée les prophètes. 3° La substitution mutuelle des deux termes *Messie* et *Fils de Dieu* n'est pas une preuve de leur synonymie, mais simplement de leur commune désignation d'un même personnage.) pp. 397-408. = **1er Septembre.** — A. DE POULPIQUET, O. P. *Le dogme principe d'unité dans l'Église et de vie religieuse individuelle.* (II. Le dogme et l'autorité. L'autorité visible de l'Église est nécessaire au maintien de l'unité doctrinale et ses conditions d'exercice au cours des siècles manifestent la providence surnaturelle de Dieu. Cette autorité est également requise pour l'épanouissement intégral de la vie chrétienne. Soit qu'elle illumine l'esprit ou agisse sur la volonté, l'Église n'intervient pas pour dominer, mais pour servir; elle se borne à être le canal de transmission des grâces divines.) pp. 513-545. = **15 Septembre.** — E. MANGENOT. *L'Évangile de saint Luc.* (Auteur, date et but du troisième évangile.) pp. 641-668.

**REVUE DES ÉTUDES JUIVES. Juillet.** — J. LÉVI. *Les Dorschè Reschoumot.* (Rapporte les interprétations que la Mechilta attribue aux Dorschè Reschoumot, interprétations qui ont comme caractère commun de viser à l'édification et explique le nom que porte ce groupe ancien d'hagadistes.) pp. 24-31. — V. APTOWITZER. *Les noms de Dieu et des Anges dans la Mezouza.* (Sentiments divers des rabbins du moyen âge touchant l'insertion dans la mezouza de noms divins et angéliques. Étudie cinq types de mezouzas et relève les noms et les signes mystiques qui s'y rencontrent.) pp. 39-52. — M. SCHWAB. *Manuscrits hébreux en France.* (Signale les manuscrits ou fragments de manuscrits hébraïques qui se conservent dans les bibl. de Lyon, Caen et Nice.) pp. 98-105.

**REVUE D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE. 15 Juillet.** — J. FLAMION. *Les actes apocryphes de Pierre* (suite, à suivre.) (Utilisation de ces

actes dans la « singulière compilation romantique », que sont les Actes de Nérée et Achillée.) pp. 447-470. — C. Mohlberg, O. S. B. *Fragments palimpsestes d'un sacramentaire gélasien de Reichenau.* (« Les textes euchologiques contenus dans le codex CXII du fonds de Reichenau à la bibliothèque grand-ducale de Carlsruhe forment le fragment d'un sacramentaire. » La première partie représente le type gélasien; la seconde est grégorienne. Il y a une soudure entre les deux : tentative d'adaptation entre deux sacramentaires alors en lutte; elle a été faite à Reichenau, au IXe siècle.) pp. 471-482. — F. Callaey, O. M. Cap. *Les idées mystico-politiques d'un Franciscain spirituel. Étude sur l'Arbor Vitae, d'Ubertin de Casale* (à suivre). (Circonstances de sa composition. Sources : Joachim de Flore, frère Léon, l'opuscule du Sacré Commerce de saint François avec sa Dame la Pauvreté, la seconde légende de Thomas de Célano, saint Bonaventure (Légende, Lignum Vitae), Jean Olivi (Apostilles sur l'Apocalypse), les Saintes Écritures, quelques Pères et écrivains ecclésiastiques, enfin trois hymnes d'auteurs inconnus.) pp. 483-504.

**REVUE D'HISTOIRE ET DE LITTÉRATURE RELIGIEUSES. Juillet-Août.** — E. Ch. Babut. *Remarques sur les deux lettres de Pline et de Trajan, relatives aux chrétiens de Bithynie.* (La lettre de Pline, bien interprétée, n'offre pas de difficultés; elle n'est donc pas apocryphe.) pp. 289-305. — A. Loisy. *Le récit du déluge dans la tradition de Nippour.* (Le fragment trouvé par Hilprecht dans le temple du dieu Enlil n'a pas la portée que lui donne son éditeur. Ce texte aurait été écrit 2000 ans avant Jésus-Christ, il serait venu en Canaan avec Abraham, au temps de Hammourabi. Ce sont là des hypothèses. « Il reste tout aussi difficile, après la publication de M. Hilprecht, de déterminer l'époque où le mythe du déluge est entré dans la tradition d'Israël, et il n'est pas temps encore d'inventorier la bibliothèque d'Abraham. ») pp. 306-312. — L. Coulange. *Jésus prédicateur du royaume.* (La vision du baptême (toute subjective) a été le premier éveil en Jésus de la conscience messianique. Il annonce aux Galiléens la venue prochaine du royaume, et les conditions pour en faire partie. On crut qu'il faisait des miracles. Cependant le royaume tardant à venir, la situation du prédicateur devint difficile. Il se proclame alors le Messie et passe en Judée, la Galilée étant devenue hostile. Entrée triomphale à Jérusalem, échec final et mort. « A la place du Fils de l'homme et de son programme de bonheur est apparue cette religion nouvelle que Jésus n'avait pas songé à fonder, le christianisme, l'Église, l'Église qui certes n'a pas précisément gardé la foi de Jésus, mais la foi en Jésus. Et c'est cette foi qui a fait le christianisme, qui a fait l'Église, après avoir fait tout d'abord la résurrection du Christ. ») pp. 312-342. — A. Loisy. *Le sacrifice humain dans l'antiquité israélite* (à suivre). (Il a été plus fréquent qu'on ne croit communément. D'abord il faut citer certains cas d'immolation religieuse qui ne sont pas des sacrifices au sens rigoureux du mot, mais qui y ressemblent : *Jos.*, VI, VII; I *Sam.*, XIV; II *Sam.*, XXI.) pp. 343-358. = **Sept.-octob.** — A. Loisy. *Le my-*

*the du Christ.* (A propos de l'ouvrage de A. Drews (*Die Christusmythe*, Iéna, 1910.) « L'origine purement mythique du christianisme est un roman, l'existence historique de Jésus est un fait. Mais M. Drews a eu raison de dire que le Christ de la tradition et celui du protestantisme libéral ne sont guère plus historiques l'un que l'autre. ») pp. 401-435. — A. VANBECK. *La pénitence dans les écrits des premières générations chrétiennes.* (« Pendant les trente ou quarante années qui ont suivi la mort de Paul, l'amendement du pécheur était tout. Vers le début du second siècle, apparaît un homme qui s'interpose entre le pécheur et Dieu. Cet homme c'est l'évêque. L'évêque procure au coupable la pureté, la sainteté; il fait ce que faisait autrefois la conversion. L'axe de la pénitence s'est déplacé : l'absolution magique a fait son apparition ».) pp. 436-465.

**REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS. Mai-Juin.** — PH. BERGER, *Un nouveau tarif des sacrifices à Carthage.* (Trouvé par M. Saumagne près de la colline de Byrsa, ce fragment de tarif diffère en quelques points de celui de Marseille et des autres connus, et rappelle des prescriptions du Lévitique. Une planche.) pp. 279-290. — R. BASSET, *Recherches sur la religion des Berbères.* (Au moyen de quelques textes d'auteurs anciens, du *Corpus Inscriptionum latinarum*, et des renseignements des auteurs espagnols sur les Guanches des Canaries, Basset donne un tableau de l'histoire religieuse des Berbères depuis les origines jusqu'à présent. D'abord un paganisme naturiste, culte des accidents de terrain, montagnes, rochers, cavernes, des rivières, des astres, entr'autres du soleil représenté comme un bélier chez les Libyens. Génies, ogres. L'épigraphie latine de l'Afrique du Nord fait connaître le nom de beaucoup de ces entités. Juifs berbères. Histoire du christianisme chez les Berbères, de l'introduction, assez laborieuse, de l'Islam, et des nombreuses hérésies mahométanes qui ont fleuri chez eux jusqu'à présent.) pp. 291-342. — L. DELAPORTE, *Le premier fragment d'une nouvelle version du déluge babylonien.* (Ce fragment, publié par Hilprecht, qui l'a trouvé à Nippour, est antérieur à la prise d'Isin par Rîm-Sin, roi de Larsa (2129 av. J.-C.). Ce serait donc la plus ancienne copie de la légende du déluge. Il est apparenté de beaucoup plus près que les autres au récit biblique.) pp. 343-348. — *Analyses et comptes rendus*, pp. 349-386. — *Notices bibliographiques*, pp. 387-401.

**REVUE INTERNATIONALE DE THÉOLOGIE. Juil.-Sept.** — E. HERZOG. *Ursprung der sakramentalen Beichte.* (Contre E. Vacandard (*Les origines de la confession sacramentelle* dans *Études de critique et d'histoire religieuse*, 1910). La doctrine du Concile de Trente sur la confession ne date que du pape Léon I (440-461). Encore ne connaissait-il que la forme déprécative.) pp. 433-443. — E. MICHAUD. *Esquisse d'un traité de la Tradition.* (Plan général. — Ch. VI : Thèses et conséquences. Il faut suivre les Pères quand ils sont dans le vrai, et ne pas les suivre quand ils sont dans l'erreur. « Le témoignage des Pères lorsqu'il est unanime, constant et universel est une garantie *historique* digne de tout respect... La tradition locale, temporaire,

particulière, limitée... ne peut être admise qu'autant qu'elle peut se justifier aux yeux de la raison. » Il faut tenir compte dans l'interprétation des accessoires, des changements de milieu, de la loi d'évolution, etc.) pp. 458-476.

**REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE. Juillet.** — J. M. Baldwin, *La logique de l'action.* (Il existe un parallélisme général du développement entre les fonctions cognitives et les fonctions pratiques. Les caractères des règles de la raison pratique sont ceux d'un système autonome et sanctionné par lui-même, de règlements énoncés, il est vrai, par l'individu en tant qu'individu, mais qui d'autre part, dans la force qu'elles exercent sur l'individu, sont communes à tous les individus et les lient tous. Comme les intuitions de la raison théorétique, les normes de cette raison pratique sont personnelles dans leur origine immédiate, mais communes ou sociales par la force qu'elles exercent. On peut reconnaître trois grands stades de développement que parcourt la signification de la conformité pratique, comme les avait parcourus la force de la connaissance : la forme simplement *agrégative* ou collective, la forme *syndoxique* (celle où apparaissent des fins communes) reconnue par chacun comme acceptée par d'autres en même temps que par lui; et la forme *synnomique* considérée par lui comme obligeant tous les individus.) pp. 441-457. — P. Lacombe, *Une expérience sur l'influence des idées.* (Il s'agit de discerner, sur un canton très limité de l'histoire, ce qui est le produit des idées traditionnelles et ce qui est le produit des idées occasionnelles, et d'apporter ainsi une sérieuse contribution au problème des idées, de leur influence sur la marche de l'histoire. Exemple tiré de l'idée de la *souveraineté du peuple*, pendant la période qui va du 10 août 1792 au 2 juin 1793. En réalité, les idées qui ont agi réellement, ou au moins capitalement, ici, sont les idées occasionnelles *intéressées* et non spéculatives. L'idée de la *souveraineté du peuple*, telle que Rousseau et ses prédécesseurs l'ont comprise, idée générale et théorique, a sans doute présidé *honorablement* à cette tragi-comédie historique. Mais elle règne et ne gouverne pas. Elle est *ici* la part du genre d'idées auxquelles trop souvent on attribue l'entier pouvoir de conduire l'humanité.) pp. 458-477. — E. Goblot, *Déduction et Syllogisme.* (Critique du syllogisme aristotélicien comme théorie du raisonnement. Le syllogisme a une fonction définie dans tout raisonnement, mais il n'est pas le raisonnement déductif, ni même, à la rigueur un raisonnement. Si la déduction, comme le veut la tradition, est le raisonnement qui va du général au particulier, il faudrait dire que les mathématiques ne sont pas déductives, car elles vont du plus spécial au plus général.) pp. 478-490.

**REVUE NÉO-SCOLASTIQUE. Août.** — R. P. Mandonnet, O. P. *Roger Bacon et le Speculum Astronomiae.* (Le *Speculum astronomiae* a été composé à l'occasion de la condamnation portée par l'évêque de Paris, le 7 mars 1277. Le style et le contenu doctrinal prouvent que l'auteur de cet ouvrage n'est pas Albert-le-Grand, mais Roger Bacon.) pp. 313-335. — Cl. Piat. *La Vie de l'intelligence.* (La théorie de l'asso-

ciation n'explique pas la nature du lien logique entre les idées. Il y a certaines propositions qui ne nous apparaissent pas seulement vraies en fait mais en droit, leur contraire est inconcevable.) pp. 336-351. — F. PALHORIÈS. *Le problème moral et la sociologie.* (D'après la nouvelle morale le bien n'est autre chose que l'utilité, le bonheur; la moralité consiste à conformer sa conduite et ses idées à celles de la collectivité. Or, seule, la morale traditionnelle, en reconnaissant dans les choses un ordre de valeur, peut donner à la morale une base solide. De la reconnaissance d'un ordre de valeur, découlent logiquement l'obligation, la vertu, la sanction.) pp. 352-375.

**REVUE DE L'ORIENT CHRÉTIEN. 2.** — F. NAU. *Le texte grec de trois homélies de Nestorius et une homélie inédite sur le Psaume 96.* (L'homélie Ἥλιος μὲν. P. G. LXI, col. 683 attribuée à S. Jean Chrysostome est en réalité de Nestorius. Elle est une compilation de 3 homélies de celui-ci sur les tentations du Christ. M. Nau édite, d'après le ms grec de Paris, n° 797, les fragments supprimés par le compilateur. — Donne le texte de l'homélie inédite sur le Ps. 96. — « Il est bien tenté » de l'attribuer également à Nestorius.) pp. 113-124. — F. NAU. *La version syriaque de la vision de Théophile sur le séjour de la Vierge en Égypte.* (Analyse cette version d'après le Ms. syriaque 128 du Musée Borgia.) pp. 125-132. — P. DIB. *Deux discours de Cyriaque, évêque de Behnésâ, sur la fuite en Égypte.* (Résumé des deux discours d'après un manuscrit copié dans l'île de Rhodes, l'an 1202 des martyrs (1486 de Jésus-Christ). D'après le premier discours, la sainte Famille aurait séjourné dans Bisous, à l'est de Behnésâ; d'après le second dans la localité appelée Al-Qousiah, plus tard Daïr-al-Mouharraq.) pp. 157-161. — L. LEROY. *La dormition de la Vierge.* (Donne la traduction du Ms. arabe de Paris n° 150, fol. 157. « Ce récit qui a été écrit à l'usage de l'église égyptienne suit d'assez près le texte édité par Tischendorf. ») pp. 162-172. — S. GRÉBAUT. *Traduction de la version éthiopienne d'une lettre de Jean d'Antioche à Cyrille d'Alexandrie.* (Traduction, d'après la chrestomathie de Dillmann, de la lettre où Jean d'Antioche ratifie la déposition de Nestorius.) pp. 215-217.

**REVUE DE PHILOSOPHIE. Juillet.** — G. MENNESSON, *La connaissance de Dieu chez saint Bonaventure.* (Saint Bonaventure a essayé de fusionner les deux courants péripatéticien-scolastique et Augustino-Platonicien. Il garde la connaissance par l'universel et la connaissance dans les raisons éternelles : L'esprit après avoir élaboré le concept, qui lui permet de rester en contact avec la réalité, s'élève vers les types immuables, qu'il ne lui est pas donné de contempler dans toute leur clarté mais qui suffisent pourtant à transformer sa connaissance en certitude.) pp. 5-19. — C. HUIT, *L'Absolu. Étude historique*, 4e art. (La notion de l'absolu chez Comte, Taine, Hamilton, Stuart Mill, Herbert Spencer, Renouvier.) pp. 20-45. — G. BERTIER, *L'éducation de la responsabilité.* (Conférence sur la nécessité et les moyens pratiques d'éduquer, chez l'enfant, la conscience de sa responsabilité touchant sa vie physique, le choix de sa profession, sa vie

intellectuelle, morale et sociale.) pp. 46-61. = **Août.** — G. Mennesson. *La connaissance de Dieu chez saint Bonaventure*, 2e art. (Pour saint Bonaventure, notre intelligence ne peut analyser pleinement le concept d'un être créé, sans y être aidé par le concept de l'être qui est tout acte, en qui sont les raisons de toutes choses en leur pureté. Dieu connu inconsciemment est au point de départ de toute intellection vraiment pleine. Connaissant l'Être divin nous en déduisons ses attributs : de ce qu'il est l'Être très pur, suit qu'il est l'Être premier, éternel, très simple, tout en acte, nécessairement un. Saint Bonaventure a fait sienne la preuve Anselmienne.) pp. 113-145. — F. Chovet. *Le problème de la liberté.* (Revision de quelques preuves classiques de la liberté. Le témoignage de notre conscience en faveur de la liberté aboutit au moins à nous donner l'idée de la liberté. A l'objection bien connue du déterminisme : nous nous décidons toujours pour le motif le plus fort, l'auteur répond : il est un motif comparable à lui seul à tous les autres et susceptible de les tenir tous en échec, celui même de *revendiquer notre liberté.* Les prédispositions que nous pourrions avoir d'incliner à tel motif qui nous paraît préférable, sont elles-mêmes sous la dépendance de notre volonté qui peut les modifier ou réagir contre elles.) pp. 155-163.

**REVUE PHILOSOPHIQUE. Juillet.** — J. Novicow. *Les bases biologiques, psychologiques et sociologiques du droit.* (Fondement biologique : il existe un lien direct entre la proposition « l'être vivant fuit la mort » et la proposition juridique « l'homme ne peut pas être un objet de droit », car si un homme devenait objet de droit, c'est-à-dire devenait la chose d'un autre, il y aurait affaiblissement de vie; — Fondement psychologique : nous pouvons nous représenter un état idéal n'existant pas, — mais pouvant exister; de là, la conception d'arrangements sociaux parfaitement réalisables et qui promettent une grande somme de jouissance; — Fondement sociologique : la division du travail exige des gens de métier appliqués à l'étude des rapports entre les hommes au sein de la société.) pp. 1-20. — Dr Dromard. *La sincérité du savant.* (Le devoir de la plus élémentaire probité, en matière de science, c'est de juger par l' « impersonnel », d'effacer le *subjectif* devant l'objectif et de ne substituer sous aucun prétexte l'*individuel* à l'*universel.* Revue des principales sciences où, par la nature même de leur objet, les préjugés affectifs peuvent intervenir : les mathématiques en sont les plus dégagées; puis viennent la philosophie, l'histoire, la science expérimentale, où progressivement la vie affective peut faire sentir son influence. Ce que doit être l'attitude du savant sincère.) pp. 21-43. — G. Fonsegrive. *Recherches sur la théorie des valeurs* (fin.) (Étude sur les valeurs morales : les jugements moraux, les intentions morales, les actes moraux. Les valeurs esthétiques et les valeurs religieuses. Une philosophie des valeurs ne cesse pas d'être une philosophie de la vérité, car elle peut organiser la science et par la science régulariser la morale; mais elle n'est plus uniquement intellectualiste, parce qu'il n'y a pas d'acte intellectuel qui soit purement rationnel : dans

la vie de l'esprit, au moins autant que dans la vie corporelle, tout acte, tout état ne font qu'exprimer un consensus.) pp. 44-75. = **Août.** — F. Maugé. *La fonction de la philosophie dans la science positive.* (La découverte de corrélations constantes entre les phénomènes et leur systématisation, tel est le double but que poursuit la science. Tirer de l'idéal rationaliste, dans son ensemble, un système de règles et de critériums qui permette de découvrir les hypothèses propres à le réaliser : telle est la tâche de la philosophie dans ses rapports avec la science.) pp. 113-142. — A. Joussain. *Le cours de nos idées.* (Il n'y a jamais évocation d'une idée par une idée, mais passage d'une idée à une autre par une métamorphose continue de la conscience. La direction du courant de la pensée est pour une part l'œuvre de l'être conscient et pour une autre part l'œuvre du corps : la mémoire dépend du cerveau par son contenu, par ce qu'elle représente ; en tant qu'intuition de la durée réelle, elle est purement psychique.) pp. 143-167. — M. Millioud. *La propagation des idées.* II. *Le problème.* (La propagation des idées dépend de deux conditions : la ressemblance affective des milieux et l'homogénéité du récepteur. Cette formule est vérifiée par les grands événements de l'histoire des idées.) pp. 168-191. = **Sept.** — C. Hémon. *Recherches expérimentales sur l'illusion des amputés et sur les lois de sa rectification.* (L'illusion des amputés, avec les fausses localisations qu'elle entraîne, disparaît pendant tout le temps où l'on provoque une sensation réelle semblable à la sensation illusoire, en excitant soit à sa périphérie même, soit sur son parcours en un point symétrique à celui qu'occupe l'extrémité du nerf sectionné dans la cicatrice du moignon, le même nerf dans l'autre membre subsistant. Toute sensation réelle, qualitativement pareille à l'image mentale d'où naît l'illusion, et rapportée à un point symétrique du corps, se comporte comme le réducteur antagoniste de cette image et en suspend non seulement l'illusoire objectivation et la fausse localisation, mais même l'évocation consciente.) pp. 225-240. — G. Truc. *La nature psychologique de l' « état de grâce. »* (« L'état de grâce, soit qu'il se réfère au sentiment religieux, soit qu'il marque un point de la vie intérieure, présente tous les caractères d'un phénomène psychologique à dessein moral. Il consiste en une tendance à certaines manifestations d'ordre émotif ou volontaire et surtout en un consentement unanime de l'être au fait sensitif comme à l'acte. Il crée en nous une harmonie basée sur l'accord du désir et de la réalité, de l'ordre interne et de l'ordre intérieur, de la raison et des sens. ») pp. 241-261. — G. L. Duprat. *Le « Phénomène psychique. »* (Il n'y a pas de « phénomènes psychiques » à opposer aux vrais phénomènes. Il n'y a pas même, en notre esprit ou en notre conscience ou en un sujet quelconque, d' « épi-phénomènes ». Nous sommes partie intégrante d'un monde où rien n'est qui ne soit étendu ; ce qui ne veut pas dire un monde « matériel » plutôt que « spirituel » : les phénomènes ne sont ni matière, ni esprit ; ils ne sont ni « en nous », ni indépendamment de nous ; il n'y a en dehors d'eux ni choses en soi, ni pensée pure.) pp. 270-275.

REVUE PRATIQUE D'APOLOGÉTIQUE. 1er Juillet. — A. D'ALÈS. *Les origines du Dogme de la Trinité, d'après un livre récent.* (Analyse de l'ouvrage du P. Lebreton.) pp. 481-504. = **15 Juillet.** — A. DUBOIS. *L'utilisation apologétique du miracle.* (Le miracle est un fait anormal irréductible, c'est-à-dire inexplicable dans l'état actuel de la science, et dans lequel la considération de tous les éléments nous fait reconnaître avec certitude un signe de Dieu.) pp. 561-576. = **1er Août.** — CL. PIAT. *De l'intelligence chez l'enfant.* (L'enfant se fait des concepts; il juge; il raisonne : il emploie à sa manière tous les modes de raisonnement que nous employons nous-mêmes. De plus, il a déjà quelque notion des principes directeurs de l'entendement.) pp. 641-653. — M. LEPIN. *Valeur historique des trois premiers Évangiles.* (I. Valeur historique des synoptiques pour l'ensemble du contenu. Les Évangélistes sont A) sincères, B) bien informés. II. Valeur historique des synoptiques pour le contenu surnaturel. A) Exposé général des systèmes employés, à partir de Strauss, pour l'élimination du surnaturel évangélique.) pp. 654-677. = **15 Août.** — L. DE GRANDMAISON. *L'étude des Religions.* (Introduction à un Manuel d'histoire des Religions qui doit paraître prochainement chez Beauchesne. L'auteur étudie : I) la Religion : le mot et la chose, II) les notions religieuses principales, III) la religion naturelle et la religion révélée, IV) l'histoire comparée des religions, V) les causes des incertitudes et des divergences dans l'étude des religions, VI) les principes et les méthodes employées dans l'histoire des religions.) pp. 721-750. — T. BRUNETEAU. *Du désintéressement dans la morale chrétienne.* (Les motifs d'espérance et de crainte sont exigés par la nature elle-même; le désir du bonheur est impliqué dans tous nos vouloirs et dans tous nos actes. Le christianisme dont le propre est de respecter la nature, en la surélevant, n'exige pas que nous cessions de nous aimer et de vouloir notre bonheur.) 750-768. = **1er Sept.** — A. BROUSSOLLE. *Balmès et l'Apologétique.* (La philosophie forme la base de l'Apologétique de Balmès. Par sa valeur philosophique, la clarté de ses vues, la sûreté de ses prédictions, son apologétique demeure toujours actuelle.) pp. 803-815. — M. LEPIN. *Valeur historique des trois premiers Évangiles.* (Exposé des interprétations rationalistes concernant les principaux points des Évangiles qui intéressent la foi.) pp. 815-843. = **15 Septembre.** — H. LESÊTRE. *Le surnaturel dans la Bible.* (Tout ce qui, sous la plume des écrivains sacrés, a l'apparence du surnaturel, n'est pas nécessairement du surnaturel, non que Dieu ait été impuissant à le produire, même dans les conditions les plus merveilleuses, mais tout simplement parce que ce surnaturel ne s'impose pas en vertu d'une certitude vraiment historique.) pp. 881-900. — J. RIVIÈRE. *La moralité laïque devant le problème de la mort.* (La mort, aujourd'hui comme autrefois, pose toujours devant l'intelligence le grave problème des sanctions. En vain la morale laïque s'efforce-t-elle d'écarter cette donnée comme un élément adventice : son effort ne prévaudra pas contre l'instinct fondamental du genre humain. Ou bien, s'il venait jamais à prévaloir, ce serait au détriment de la notion de justice, c'est-à-dire au détriment de la moralité.) pp. 900-920.

**REVUE THOMISTE**. Juillet-Août. — R. P. Montagne. *Le doute méthodique selon saint Thomas d'Aquin.* (S'il s'agit d'un problème particulier à résoudre, saint Thomas proclame que le doute doit se trouver, comme condition indispensable, au point de départ de toute recherche scientifique. S'il s'agit du problème général de la certitude et de la valeur de notre savoir, le doute universel s'impose également, mais ce ne peut être un doute réel et positif.) pp. 432-446. — R. P. Hugon. *Le mystère de la Rédemption.* (Étudie la Rédemption comme sacrifice d'après l'Écriture et les Pères, et montre comment la personne humano-divine de Jésus réalise toutes les conditions du sacrifice : Victime sensible, immolation, substitution, alliance entre Dieu et le peuple.) pp. 447-469. — J. Zeiller. *L'origine du pouvoir politique d'après saint Thomas d'Aquin.* (La doctrine de saint Thomas n'est ni celle de la souveraineté absolue du peuple, ni celle du droit des plus méritants au pouvoir, mais elle corrige l'un par l'autre ces deux systèmes.) pp. 470-477. — R. P. Lagae. *La certitude rationnelle du fait de la Révélation.* (Par là même que l'acte de foi catholique présuppose un témoignage extérieur qui se donne comme divin, et non seulement une intervention subjective et immanente de Dieu en nous, il présuppose aussi, pour être prudent et raisonnable, que l'existence de ce témoignage puisse être connue avec certitude, qu'il n'y ait plus de doute spéculatif à ce sujet.) pp. 478-489.

**RIVISTA DI FILOSOFIA**. Juin-Juillet. — R. Ardigò. *I presupposti Massimi Problemi.* (Réfutation des solutions généralement admises par les hommes au sujet des grands problèmes : existence de Dieu, immatérialité de l'âme, etc.) pp. 293-305. — A. Zucca. *Il grande enigma.* (Recherche comment, du point de vue positiviste, l'individu doit concevoir et estimer sa valeur propre, en regard de l'infinité du monde.) pp. 306-342. — G. De Ruggiero. *Il nuovo Spiritualismo francese.* (Exposé critique des idées principales de Ravaisson, Vacherot, Janet.) pp. 343-352. — K. Shalk. *Gli elementi di una nuova psicologia del vero.* (La tâche de « La psychologie du vrai » est de recueillir tous les éléments psychologiques qui interviennent dans la connaissance, surtout dans la connaissance scientifique à tous ses degrés.) pp. 353-365. — B. Varisco. *Cognizioni e convenzioni.* (Certaines connaissances échappent au caractère conventionnel qui tient pourtant une si grande place dans la connaissance vulgaire ou scientifique.) pp. 366-374.

**RIVISTA DI FILOSOFIA NEO-SCOLASTICA**. Juin. — A. Ridolfi, O. F. M. *Le categorie di Aristotele. I. Natura del problema.* (Opinions diverses des modernes sur les catégories. Critique. D'après Aristote, les catégories sont des modes généraux conceptuels de signifier la réalité des êtres. Elles supposent l'analyse des réalités existantes, et la synthèse ou mise en ordre des chefs suprêmes d'attribution de la pensée philosophique. Elles ont un aspect métaphysique, logique et même grammatical.) pp. 233-243. — P. Rotta. *La filosofia dei*

*valori nel pensiero di Nicolò da Cusa.* (Le premier, Nicolas de Cuse a posé le problème des valeurs : Dieu est le centre de toute valeur dans les êtres.) pp. 244-261. — G. Tredici. *Il problema dell'esistenza di Dio nella filosofia contemporanea* (suite, à suivre). (Les difficultés de la philosophie moderne vis-à-vis de la preuve de l'existence de Dieu se basent sur une fausse théorie de la connaissance. Positivisme, Kantisme ou Néo-criticisme. Critique des interprétations positivistes du fait religieux : théorie sociologique de la religion; psychologie religieuse, telle qu'on l'entend aujourd'hui; pragmatisme religieux.) pp. 262-280 — S. Belmond, O. F. M. *L'essenza e l'esistenza secondo Duns Scoto.* (A propos d'un article du P. del Prado, O. P. (*Revue thomiste*, mars-avril 1910, p. 228 sv.). Duns Scot distingue dans les êtres finis l'essence de l'existence; il sauvegarde l'infinie distance qui sépare Dieu des créatures.) pp. 281-289.

**RIVISTA STORICO-CRITICA DELLE SCIENZE TEOLOGICHE. Juin.** — A. Bassotti. *I capi IX e X della « Didachè ».* (Dans ces chapitres : 1. il n'est pas traité d'un repas ordinaire; 2. il n'est pas prouvé qu'il s'agisse de l'agape; 3. il est certainement traité de l'Eucharistie; 4. il demeure incertain si on la considère comme sacrement ou aussi comme sacrifice.) pp. 425-435. — S. Colombo. *Un maestro di critica biblica nel VI secolo.* (Analyse du ch. XV du *De institutione divinarum litterarum* composé par Cassiodore.) pp. 436-445. — G. Michelini. *Il « Peccato irremissibile » (Mt. XII, 31; Mc. III, 29; Lc. XII, 10.)* (L'examen des circonstances montre qu'il s'agit d'un péché irrémissible, non par manque de miséricorde de la part de Dieu, mais parce que les coupables lui sont obstinément réfractaires.) pp. 454-460. — **Juillet-Août** — F. *Genesi XLVI, 34.* (Essai d'explication du v. 34b par l'hypothèse d'une confusion de mots égyptiens.) pp. 505-507. — N. Turchi. *La dottrina del Logos nei Presocratici.* (Examen de la doctrine de l'orphisme, du pythagorisme, de Xénophane, de l'école Éléate, d'Héraclite, Anaxagore, Empédocle, des Atomistes et des Sophistes.) pp. 508-539. — M. Davelina. *La cristologia di S. Paolo* (à suivre). (La Christologie de S. Paul s'est développée peu à peu sous l'action des circonstances, elle est plus riche dans l'Épître aux Romains que dans les premières. S'il parle moins du Christ historique, on peut dire cependant que celui-ci domine toute sa pensée.) pp. 540-560. — L. Tonetti. *L'anima di Cristo nella Teologia del Nuovo Testamento e dei Padri* (suite). (IV. Une célèbre comparaison christologique : l'union de l'âme et du corps servant chez les Pères à expliquer l'union des deux natures dans le Christ. Difficultés et confusions qu'elle suscita.) pp. 561-579.

**SCIENTIA. 3.** — R. Maunier. *La sociologie française contemporaine.* (Essai de classification des systèmes sociologiques contemporains, division primaire des théories en deux groupes : celles qui expliquent le phénomène social par d'autres phénomènes de genre différent (physiques, biologiques, psychologiques); et celles qui rendent compte des caractères de l'ensemble des phénomènes sociaux par

ceux de certaines catégories de ces phénomènes. Le premier groupe se subdivise lui-même en deux sous-groupes, selon qu'on institue, entre des catégories diverses de phénomènes, deux espèces de rapports : des *rapports d'identité ou d'analogie*, ou des *rapports de causalité*. — Le deuxième groupe comprend lui aussi deux sous-divisions. Dans la première, on met les faits de *morphologie sociale* à la source de tous les autres; dans la seconde, ce sont certains faits de *physiologie sociale* qui jouent ce rôle central : soit le *phénomène économique (matérialisme historique)*; soit le *phénomène moral et juridique* (théorie de Le Play); soit le *phénomène religieux* (Durkheim); soit enfin le *phénomène scientifique* (Comte). pp. 81-97. — G. Mazzarella. *L'etnologia giuridica, i suoi metodi i suoi risultati*. (L'ethnologie juridique forme cette branche autonome de l'ethnologie qui, par l'étude analytique et comparée des institutions et des idées juridiques de tous les peuples accessibles à la recherche scientifique, se propose de déterminer par induction le processus général du développement morphologique et psychologique du droit, les causes de ces processus et les lois suivant lesquelles elles opèrent. L'observation ethnographique montre que beaucoup de systèmes juridiques sont formés de normes qui supposent l'absence complète de la stratification hiérarchique des classes sociales, tandis que d'autres systèmes présentent la coexistence de ces normes avec d'autres où se manifeste l'influence de la dite stratification. L'analyse stratigraphique comprend l'ensemble des procédés par lesquels on étudie la composition intrinsèque de chacun des systèmes juridiques concrets, en déterminant quels sont les types fondamentaux qui se rencontrent dans chaque système, et dans quelle mesure ils concourent.) pp. 98-122. — Ch. Guignebert. *Les origines chrétiennes*. (Nous ne savons rien ou peu de choses de la vie de Jésus. Après sa mort, qui l'avait frappé en plein rêve, que pouvait-il rester de lui, en dehors de quelques maximes morales assurément profitables, mais moins originales qu'on ne le dit, et en dehors du souvenir touchant de ses vertus, de son charme personnel? La logique répond : rien. Et pourtant la suite des événements semble donner tort à la logique. La foi-confiance des Apôtres, triompha de la mort elle-même. Incapable cependant de s'enraciner sur le terrain juif, l'espérance apostolique se trouva transportée sur le terrain grec. C'est là qu'il faut chercher, à proprement parler, le premier terme de l'évolution du christianisme.) pp. 123-145. — F. Enriques. *Il pragmatismo*. (Parmi les formes contemporaines de la réaction antiscientifique la plus intéressante est dans ce mouvement intellectuel qui se produit sur le terrain même de la science et de la philosophie positive, grâce à l'initiative de penseurs originaux et de subtils dialecticiens; il s'agit de cette philosophie née d'hier et qui a fait dans le monde un chemin rapide sous le nom de pragmatisme. Le pragmatisme est une philosophie de transition, un pont sur lequel la pensée humaine ne saurait s'arrêter; au delà du pont s'ouvre la route qui gravit le « dilettoso monte » de la raison, de celle qui seule mérite ce nom, la raison critique et positive édifiant le progrès humain sur les données de l'expérience.) pp. 146-164.

**SCUOLA CATTOLICA (LA).** Juillet et Août. — Ces deux fascicules ont été remplacés par une publication joliment illustrée de 375 pages in-8° et tout entière consacrée à saint Charles Borromée dont on vient de fêter le troisième centenaire, centenaire de sa canonisation. Les principaux articles de ce volume ne font que rappeler et mettre en valeur, au point de vue moderne, les renseignements que nous donnent les différentes biographies de saint Charles sur ses idées théologiques, son œuvre de réforme, son ministère pastoral, sa manière d'entendre l'éducation, son ascèse, ses œuvres sociales, sa façon de prêcher, son influence sur la liturgie Ambrosienne et sa sollicitude pour les beaux-arts. = **Septembre.**— STEPHAN. MONDINO. *Il sistema morale di S. Alfonso M. de Liguori* (suite, à suivre.) (IIe partie. Critique du système de saint Liguori. Le saint docteur ne prend pas le mot opinion dans le même sens que saint Thomas, ce qui sera la source de bien des obscurités et des incohérences de l'équiprobabilisme.) pp. 412-428.

**TEYLER'S THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT. 3** — D. VÖLTER. *Die Geburt des Täufers Johannes und Jesu nach Lukas.* (Veut prouver que « toutes les données chrétiennes du chap. I de S. Luc sont des additions faites à un document plus ancien, provenant sans doute des disciples de Jean, et que le Magnificat ne peut avoir été à l'origine qu'un cantique d'Élisabeth, non de Marie. ») pp. 289-334. — C. B. HYLKEMA. *De Oud- en de Nieuw-gereformeerde opvatting van het Albestuur.* (Les anciens calvinistes admettaient, en fait de gouvernement divin, un gouvernement général et un gouvernement particulier, le premier s'exerçant par les lois immuables de la nature, le second dépendant de la libre volonté de Dieu et primant le premier. Les calvinistes modernes n'admettent plus que le gouvernement général, et ont été amenés par là à modifier également leurs positions sur d'autres points de doctrine.) pp. 336-365. — P. ZONDERVAN. *De Zonsopgang in het Opstandingsverhaal.* (Examine ce qui est dit au sujet du lever du soleil dans le récit de la Résurrection, et « conclut que dans ce récit, on a introduit des données mythologiques ayant trait surtout à la lumière et au culte de la lumière, et que ces données étaient en rapport avec certains usages et certaines conceptions du christianisme primitif. ») pp. 366-387.

**THEOLOGIE UND GLAUBE. 6.** A. JANSEN. *Judiths Gebet* Jdt. 9, 2-14. (Fait l'exégèse de la prière de Judith, et met en relief son caractère de poésie.) pp. 441-449. = **7.** — F. TILLMANN. *Einige Bemerkungen zur Kritil der Osterbotschaft und der Auferstehungsberichte.* (Expose et critique l'hypothèse qui voudrait faire de la foi en une résurrection du Christ, l'origine du message de cette résurrection. Cette hypothèse ne trouve aucun fondement dans les sources; elle est impuissante à expliquer la naissance de cette croyance; elle est le fruit d'un *a priori.*) pp. 529-550. — J. N. ESPENBERGER. *Gedanken über " Herren- „ und " Mysterien- „ Mahl.* (Certaines religions possèdent, comme

le christianisme, un repas sacré et cultuel. Mais les dissemblances réciproques sont telles, qu'elles excluent toute dépendance.) pp. 550-564.

**THEOLOGISCH-PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT. 3.** — P. Weiss. O. P. *Die Entstehungsgeschichte des Modernismus. VII.* (Le modernisme est l'aboutissant et le résumé des principales tendances d'esprit des temps présents : Le nominalisme, passant par le positivisme et finissant dans l'Agnosticisme en forme le côté négatif; le psychologisme en est la partie positive.) pp. 471-483. — A. Eberharter. *Der Diebstahl im Gesetze Mosis und im Kodex Hammurabis.* (Étude comparative des deux législations sur le vol. Même manière casuistique et fragmentaire de procéder dans les deux lois. La principale différence c'est que, pour Moïse, le vol est non seulement une faute sociale, mais un péché devant Dieu. Cette dernière vue est absente du code d'Hammourabi.) pp. 507-512. — K. Fruhstorfer. *Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Pastoraltheologie.* (Étudie l'écrit de Herlet *Theologiae Moralis Epitome* paru à Würzbourg en 1861. Le caractère nettement pratique est la marque de cet ouvrage.) pp. 512-520.

**THEOLOGISCHE QUARTALSCHRIFT. 3.** — V. Weber. *Abfassungszeit und Leserkreis des Galaterbriefes.* (L'auteur maintient contre A. Steinmann (*Der Leserkreis des Galaterbriefes*, 1908) l'opinion qu'il avait précédemment soutenue : l'épître aux Galates a été écrite avant le concile apostolique (*Act.*, XV), et elle fut adressée aux chrétientés du sud de la Galatie, Pisidie et Lycaonie.) pp. 327-338. — S. Euringer. *Abessinien und der hl. Stuhl* (à suivre). (Le *Corpus Juris utriusque* éthiopien, qui porte le nom de *Fetha Nagast*, enseigne la primauté de l'évêque de Rome. Éditions, titre, origine, contenu de ce livre. En fait les Éthiopiens ne reconnaissent plus la primauté depuis Chalcédoine, car ils accusent le pape d'hérésie.) pp. 339-399. — J. M. Pfättisch, O. S. B. *Platos Einfluss auf die Rede Konstantins an die Versammlung der Heiligen.* (L'auteur maintient contre E. Schwarz, la dépendance du discours de Constantin vis-à-vis de Platon lui-même.) pp. 399-417. — O. Wecker. *Christlicher Einfluss auf den Buddhismus?* (à suivre). (Examen de l'opinion du P. Dahlmann, S. J. (*Indische Fahrten*, 1908) d'après laquelle le Bouddhisme aurait fait des emprunts au christianisme — au point de vue de l'histoire de l'art — : l'iconographie bouddhique du Gandhâra dépend des Grecs et date du IIe siècle ap. J.-C. environ; — au point de vue de l'histoire des religions : la représentation de Bouddha sous forme humaine est due à des influences étrangères, mais l'idée de son incarnation et de son rôle de sauveur est due à un développement intérieur. Les preuves de Dahlmann ne suffisent pas pour établir le contraire.) pp. 417-457.

**ZEITSCHRIFT FÜR DIE ALTTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT, 3.** C. Scherer. *Neue Fuldaer Bruchstücke des Weingartener Prophetenhandschrift,mit I Tafel.* (A Fulda, où déjà, depuis Ranke, en 1856,

avaient été trouvés des fragments d'un manuscrit des prophètes de la Vieille Itala, il en a été trouvé de nouveaux, dans la reliure des codex Aa, 13 et 18, provenant de Weingarten. Ils contiennent *Ézéchiel* VIII, 1-17; XII, 2-6; 13-18; XX, 21-42. Onciaux. Scherer les publie, avec un facsimilé d'un de ces fragments.) pp. 161-200. — B. HALPER, *The participial formations of the geminate Verbs*, pp. 201-228. — R. KITTEL, *Ben-Chajjim und Eb. Nestle.* (Discussion contre Nestle sur les variantes d'un codex hébraïque.) pp. 229-239. — *Bibliographie*, pp. 240-244.

**ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE, III.**— Dr N. PAULUS, *Die Ablaszlehre der Frühscholastik.* (Expose la doctrine que professaient au sujet des indulgences théologiens et canonistes antérieurs au XIIIe siècle, et conclut qu'au XIIIe siècle même, le concept de l'indulgence n'a pas subi de transformation.) pp. 433-472. — J. STIGLMAYR, *Das « Opus imperfectum in Matthaeum ».* (2e art.) (Il n'est pas téméraire d'admettre qu'un grec, l'arien Timothée, soit l'auteur de cette œuvre. Il paraît originaire de Constantinople, et le texte latin de l'ouvrage constituerait moins une traduction qu'une refonte très libre de l'original.) pp. 473-499. — U. HOLZMEISTER, S. J., *Enthalten die Verse 1 Kor. 1, 14 u. 16 einen Widerspruch?* (La difficulté est la suivante. Les vv. 14 et 16 renferment deux propositions contradictoires. L'une de ces deux propositions est nécessairement fausse. Mais, que devient alors l'inerrance de la Bible. L'auteur propose une solution du problème et constate qu'il y a d'autres solutions également probables. De ce fait, il conclut qu'on ne peut apporter le texte *1 Cor.*, I, 14, 16, comme un argument contre l'inerrance de l'Écriture.) pp. 500-525.

**ZEITSCHRIFT FÜR DIE NEUTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT. 3.** — R. SCHÜTZ. *Ιερουσαλημ und Ιερ σολυμα im Neuen Testament.* (Étudie la répartition de ces deux formes dans les Actes des Apôtres et s'efforce d'en découvrir le principe, qui serait la nationalité des auditeurs.) pp. 169-187. — F. DIBELIUS, *Zwei Worte Jesu.* (*Ma'th.*, V, 19 : il ne faut pas entendre « ces plus petits commandements » dans le sens de : peu importants, mais dans celui de: tenant peu de place matériellement dans la Loi. — *Matth.*, XI, 11. Il faut traduire : « Le plus petit (c'est-à-dire Jésus lui-même comparé à Jean) est plus grand que lui dans le royaume des cieux.) pp. 188-192. — F. SPITTA. *Zum Verständnis der Oden Salomos; Erster Stück.* (Notes exégétiques sur les Odes 6 et 4.) pp. 193-203. — C. CLEMEN. *Nochmals die Zahl des Tieres Apc. 13, 18.* (Contre les interprétations courantes du nombre de la bête qui ne saurait désigner ni Néron redivivus ni aucun autre empereur romain.) pp. 204-223. — O. HOLTZMANN. *Die Schafe werden sich in Wölfe verwandeln.* (En annonçant cette transformation des brebis en loups, qui doit s'entendre spirituellement, la Didachè se rattache aux croyances populaires qui attendaient, pour les derniers temps, toutes sortes de fléaux, y compris la multiplication des bêtes malfaisantes.) pp. 224-231. — F. C. CONYBEARE. *The Georgian Version of the N. T.* (Collation de *Luc*, I-V, avec le manus-

crit géorgien du Vatican 1, f. 145; de *Matth.*, XXII, 12-24; XXII, 39-XXIII, 8 avec un manuscrit de Tiflis; de *Marc*, XV, 41-47; XVI, 4-6 avec un manuscrit oncial de Tiflis.) pp. 232-235. — E. Nestle. *Schila und Tabitha.* (Ces noms, employés dans les 2 derniers ch. de l'*Historia Josephi lignarii* semblent désigner le jeune homme de Naïm et la fille de Jaïre.) pp. 240-241. — E. J. Goodspeed et M. Sprenling. *A lost Manuscript of Justin.* (G. rappelle que R. Curzon, en 1837, trouva au monastère de Caracalla (Mt Athos) un manuscrit grec de Justin qu'il serait utile de retrouver. S. ajoute quelques indications.) pp. 243-246. — W. Brandt, *Matthäus, c. 11. Matthäus, c. 11, 12.* (Remarques sur le sens et la provenance de divers logia rapportés, *Matth.*, XI.) pp. 246-248.

*Le Gérant :* G. Stoffel.

*Superiorum permissu.* | *De licentia Ordinarii.*

## ERRATA

Page 595, ligne 27, *au lieu de :* du Sinope, *lire :* de Sinope.
Note 2, *au lieu de :* 1900, *lire :* 1910.
» 6, *au lieu de :* Orientalische, *lire :* Orientalistische.
» 597, ligne 19, *au lieu de :* de Lucas, *lire :* du Lucus.
Note 2, *au lieu de :* de Lucus, *lire :* du Lucus.
» 598, note 1, *au lieu de :* 1900-1910, *lire :* 1909-1910.
» 599, ligne 9, *au lieu de :* des fragments de lieder, *lire :* de fragments des lieder.
» 601, ligne 22, *au lieu de :* discipline, *lire :* description.
» 606, ligne 13, *au lieu de :* bouddhiste, *lire :* bouddhisme.
» 607, ligne 6, *au lieu de :* Manjio, *lire :* Nanjio.
» 610, ligne 21, *au lieu de :* du Kovan-yin, *lire :* de Kovan-yin.

# Tables

## I

## Table générale des Matières

### 1. — Articles

**De Wulf M.** Le Sensualisme et l'Éclectisme en Belgique sous les régimes français et hollandais (1800-1830) . . . . . 257-270
**Gillet M., O. P.** Le Sens commun et la Métamorale . . . . 5-38
**Gry L.** Séjours et habitats divins d'après les Apocryphes de l'A. T. . . . . 694-722
**Humbert H.** Le Problème des Sources théologiques au XVI^e siècle. III. La nouvelle Théologie de Wittemberg . . . . 283-305
**Lemonnyer A., O. P.** Le Culte des Dieux étrangers en Israël. 82-103 ; 271-282
**Mandonnet P., O. P.** La Carrière scolaire de Gilles de Rome (1246-1291). . . . . 480-499
**Noble H.-D., O. P.** L'état agréable . . . . . 661-677
**de Poulpiquet A., O. P.** Volonté et Foi. . . . . 438-479
**Roland-Gosselin M.-D., O. P.** De l'Induction chez Aristote. . 39-48
— La Révolution Cartésienne. . . . . 678-693
**Sentroul C.** La Philosophie religieuse de Kant . . . . 49-81 ; 233-256
**Zeiller J.** Les théories politiques de Saint Thomas d'Aquin et la pensée d'Aristote. . . . . 425-437

### 2. — Notes.

**Doncœur P., S. J.** Notes sur les Averroïstes latins. Boèce le Dace. . . . . 500-511
**Jacquin M., O. P.** L'influence doctrinale de Jean Scot au début dn XIII^e siècle . . . . . 104-106
**Petitot H., O. P.** Pascal, avant de mourir, s'est-il rétracté ? . 723-730
**Roland-Gosselin M.-D., O. P.** Un texte de la Correspondance de Descartes sur la « distinction de raison. » T. IV. L. CDXVIII. 306-307

### 3. — Bulletins.

Bulletin d'Apologétique (**A. de Poulpiquet, O. P.**) . . . . . 781-799
Bulletin d'histoire des doctrines chrétiennes (**M. Jacquin, O. P.**). 346-375
Bulletin d'histoire des Institutions ecclésiastiques (**M. Jacquin, O. P.**) . . . . . 611-619

Bulletin d'Histoire de la Philosophie :
I. — Ouvrages généraux (**M.-D. Roland-Gosselin, O. P.**) . 730 »
II. — Philosophie grecque (**M.-D. Roland-Gosselin, O. P.**) . 731-746
III. — Philosophie médiévale (**M. Jacquin, O. P.**) . . . . 746-761
IV. — Philosophie moderne (**M.-D. Roland-Gosselin, O. P.**). 761-780
Bulletin de Philosophie :
I. — Métaphysique (**A. Blanche**). . . . . 107-138
II. — Cosmologie (**M.-P. De Munnynck, O.P.**) . . . . . 139-151
III. — Psychologie (**H.-D. Noble, O. P.**). . . . . 308-334
IV. — Logique (**M.-D. Roland-Gosselin, O. P.**) . . . . . 335-343
V. — Ouvrages généraux (**M. Barge, O. P.**) . . . . . 343-345
VI. — Morale (**M. Gillet, O. P.**). . . . . 512-539
Bulletin de Science des Religions :
I. — Introduction (**A. Lemonnyer, O. P.**). . . . . 540-544
II. — Religion des peuples non civilisés (**A. Lemonnyer, O. P.**) . . . . . 544-557
III. — Religion égyptienne (***). . . . . 557-564
IV. — Religions sémitiques (**A. Lemonnyer, O. P.**) . . . . 564-586
V. — Religions des Indo-Européens et de l'Extrême-Orient (**B. Allo, O. P.**) . . . . . 586-610
Bulletin de Théologie biblique (**A. Lemonnyer, O. P.**) . . . . 152-186
Bulletin de Théologie spéculative :
I. — Introduction à la Théologie (**A. Gardeil, O. P.**) . . . 800-813
II. — Théologie systématique (**R.-M. Martin, O. P.**) . . . 813-826

## 4. — Chronique.

Allemagne . . . . . 186, 376, 620, 827
Angleterre . . . . . » 377, 621, 830
Autriche-Hongrie . . . . . » 379, » »
Belgique . . . . . 189, 380, 622, 831
Espagne . . . . . 190, 380, 622, 832
É ats-Unis. . . . . 190, 381, 623, 833
France. . . . . 191, 384, 624, 835
Hollande . . . . . » 386, » »
Italie. . . . . 194, 387, 627, 837
Pays Scandinaves . . . . . 197, » » »
Suisse . . . . . 197, 388, 630, 838

## 5. — Recension des Revues.

200-232 ; 390-424 ; 631-660 ; 839-871.

# II

# Table Analytique

## 1. — Bibliographie des Bulletins (1)


ADAM J. The religious Teachers of Grece . . . . . 592
ADAM R. *Ueber die platonischen Briefe* . . . . . 739
ADLHOCH B. *Anselme et Gaunilon* . 751
AIGNER Ed. Lourdes im Lichte deutscher medizinischer Wissenschafts. 787
ALBER. De l'Illusion . . . . . 333
ALLO B. L'Évangile en face du Syncrétisme païen . . . . . 578
ANESAKI M. (EDMUNDS A. J. et). Buddhist and Christian Gospels . 184
APPEL G. De Romanorum precationibus. . . . . 596
D'ARBOIS DE JUBAINVILLE H. *Tainbo Cualnge*. . . . . 598
ARMSTRONG A. C. *The Evolution of Pragmatism* . . . . . 114
ARNOLD E. Gesammelte Schriften. 771
VON ASTER E. Kant . . . . . 773
ASTLEY H. J. D. *Traces of Animism and Totemism in the O. T.* . . . 161
AUDIN A. Compendium philosophiæ scolasticæ . . . . . 344

BABUT E. CH. Priscillien et le Priscillianisme. . . . . 355
BACHE K. Kants Prinzip der Autonomie . . . . . 771
BAELEN M. *Le mécanisme moniste de Taine* . . . . . 777
BAEUMKER Cl. *Die europäische Philosophie des Mittelalters* . . . . 746
BAINVEL J. De Scriptura sacra . . 811
BALDWIN J. M. Thought and Things 336
BALL C. J. *Semitic and Sumerian* . 568
BARON E. *La Théorie de la Connaissance dans le Pragmatisme* . . . 114
BAUCH Br. Das Substanzproblem in der griechischen Philosophie . . 731
BAUDIN E. et BERTIER G. Précis de Psychologie . . . . . 308
BAUMANN J. Der Wissensbegriff 340, 730
BELOT G. *De la triple origine de Dieu* 138
BELOT (ALLIER R., etc.) Morales et Religions . . . . . 513
BENN A. W. Early Greek Philosophy 733
BERGER Ph. *La Découverte du Deutéronome sous Josias* . . . . . 155
— *Le tarif des sacrifices à Carthage.* 576
BERGMANN H. Das Philosophische Werk Bernard Bolzanos . . . . 775
BERTAZZI G. Storia genetica dell' Idealismo platonico. . . . . 739
BERTHOLET A. Das religionsgeschichtliche Problem des Spätjudentums . . . . . 173
BERTIER G. (BAUDIN E. et) Précis de Psychologie . . . . . 308
BERTRIN G. Ce que répondent les adversaires de Lourdes . . . . 788
BILZ J. Die Trinitätslehre des hl. Johannes von Damaskus. . . . 360
BLANCHE A. *La notion de vérité dans le Pragmatisme.* . . . . . 114
BOEHMER J. *Gottes Angesicht.* . . 159
— Der Religionsgeschichtliche Rahmen des Reiches Gottes . . . . 169
BOIRAC E. Leçons de morale . . . 534
BOMPAS C. H. Folklore of the Santal Parganas . . . . . 600
BOUASSE H., etc. De la méthode dans les Sciences . . . . . 340
BOUQUET H. L'évolution psychique de l'enfant. . . . . 322
BOURNE G. Ch. Herbert Spencer and Animal evolution . . . . . 777
BOUTY E. La vérité scientifique . . 147
BRICOUT J. Les merveilles de Lourdes . . . . . 789
— La Vérité du Catholicisme . . . 792
BROS A. La Survivance de l'Ame. . 547
BRUGEILLES. *L'idéalisme social* . . 517
BRUNHES B. La Dégradation de l'Énergie . . . . . 143
BRUNNER C. *Spinoza gegen Kant* . 776
BUGGE S. Das Verhältnis der Etrusker zu den Indogermanen und der vorgriechischen Bevölkerung Kleinasiens und Griechenlands. . . . . 596
BUREL J. Denys d'Alexandrie . . 355


1. Les articles de revues ou de recueils sont indiqués ici en italique.

BURKITT F. C. *The Parable of the wicked husbandmen* . . . . . 178
BURY R.-G. The Symposium of Plato. 739
BURTON (M. LE ROY). The Problem of Evil . . . . . 359
BUSH W. T. *The Sources of Logic* . 341

CARRA DE VAUX. La doctrine de l'Islam . . . . . 584
CARTER J.-B. *Romulus-Romos-Remus* . . . . . 596
CASPARI W. *Echtheit, Hauptbegriff und Gedankengang der Messianischen Weissagung* . . . . . 159
CATHREIN V. Die Katholische Moral. 795
CAUCHIE A. *Rupert de St-Laurent.* 369
CAVENAGH F. A. The Ethical End of Plato's Theory of Ideas . . . 738
CHARLES P. La Foi . . . . . 781
CHARLES P. *Objet et Méthode de la Psychologie* . . . . . 317
CHARLES R. H. *Man's forgiveness of his neighbour.* . . . . . 175
CHAVANNES Éd. *Le dieu du sol dans l'ancienne religion chinoise* . . . 604
CHIQUOT C. A. La vision béatifique. 824
CHOSSAT. *Note sur la Destruction des Destructions* . . . . . 820
CHOUET P. La sacrée pénitencerie apostolique . . . . . 614
CLAPARÈDE Éd. Psychologie de l'enfant . . . . . 530
— La Psychologie animale de Charles Bonnet. . . . . 774
CLAY A. E. Amurru : the Home of the Northern Semites . . . . . 572
CLEMEN C. Religionsgeschichtliche Erklärung des N. T. . . . . 183
CLÉMENCET C. La Mariologie de saint Bernard . . . . . 369
CLERMONT-GANNEAU. *L'Inscription grecque de Délos* . . . 576, 581, 595
COHEN H. Kants Begründung der Ethik . . . . . 771
CONYBEARE F. C. Myth, Magic and Morals. A Study of Christian Origins . . . . . 174
COOK ST. A. Religion of Ancient Palestine . . . . . 163
— *The Religion of Canaan at the time of the israelite invasion.* . . 163
COURANT M. *Tien.* . . . . . 604
COX A. P. *The Name of God in Genesis.* 155
CRAMAUSEL E. Le premier éveil intellectuel de l'enfant . . . . 320
CROISET, MONOD (ALLIER R., BELOT). Morales et Religions . . 513
CUMONT Fr. Les religions orientales dans le paganisme romain . . . 577
— *La théologie solaire du paganisme romain* . . . . . 577
— *Le Mysticisme astral dans l'antiquité* . . . . . 578

DANTU G. Manuel de Morale pratique . . . . . 535
DARIER G. Cf. NICOLE G. . 577, 597
DATHE H. Die Erkenntnislehre Lockes . . . . . 770
DÉCHELETTE. *Le Culte du Soleil aux temps préhistoriques* . . . . 587
DÉCISIER A. *L'Apologétique de Savonarole.* . . . . . 785
DEISSMANN A. Licht von Osten. . 185
DELBET P., etc. De la Méthode dans les Sciences . . . . . 340
DELBOS V. *Sur la formation de l'idée des jugements synthétiques a priori chez Kant.* . . . . . 772
DELLA SETA Al. *La Sfinge di Hagia Triada.* . . . . . 590
— *La Conchiglia di Phaistos* . . . 590
— *Il disco di Phaistos* . . . . . 591
DEL PRADO N. *An Deus sit.* . . . 819
DELVOLVÉ. Rationalisme et Tradition . . . . . 526
DÉODAT-MARIE. Capitalia Opera C. Joannis Duns Scot. . . . . 345
DERAMBURE J. *La Grâce sanctifiante est-elle dans le Christ l'unique principe de sanctification* . . . . . 823
[DEROISIN]. Notes sur Auguste Comte par un de ses disciples . . 776
DE SMEDT Ch. Notre vie surnaturelle. . . . . 815
DETER E. J. Abriss der Geschichte der Philosophie . . . . . 730
DEWEY J. *Objects, Data and Existences.* . . . . . 115
DE WULF M. Histoire de la Philosophie en Belgique. . . . . 747
— *Henri Bate de Malines* . . . . 761
DHORME P. La religion assyro-babylonienne . . . . . 564, 567
— *Nin-ib.* . . . . . 573
VON DOBSCHÜTZ E. *The significance of early christian eschatology* . . 176
VON DOMASZEWSKI A. Abhandlungen zur romischen Religion . . . 596
DOMET DE VORGES. *Objet et Méthode de la Psychologie* . . . . . 316
DRAESEKE J. *Ratramme und Photios* 366
— *Sur la question des sources d'Anselme* . . . . . 751
DROMARD G. Les mensonges de la vie intérieure . . . . . 331
DUBLANCHY. *Dogme* . . . . . 801
— *Dogmatique* . . . . . 800

DUBOIS A. *L'utilisation apologétique du miracle* . . . . . 786
DUGAS. Le Problème de l'éducation. 530
DUFOURCQ A. Histoire de l'Église . 346
DUHEM P. Un fragment inédit de Roger Bacon. . . . . 760
— *Du temps où la scolastique latine a connu la Physique d'Aristote.* . 748
DUNAN. *La Morale positive* . . . 519
VON DUNIN-BORKOWSKI ST. Der Junge De Spinoza. . . . . 766
DUPRAT. La Criminalité dans l'adolescence . . . . . 537
DUPRÉ. Le Témoignage. . . . . 334
DURKHEIM É. De la Méthode dans les sciences. . . . . 340
— *Sociologie religieuse et théorie de la connaissance* . . . . . 513

EBBINGHAUS H. Précis de Psychologie . . . . . 314
EDMUNDS A. J. ET ANESAKI M. Buddhist and Christian Gospels. . . 184
EERDMANS D. D. Alttestamentliche Studien . . . . . 154
EISLER R. Geschichte des Monismus . . . . . 730
ELLIOT H. S. R. The Letters of John Stuart Mill . . . . . 777
ENDRES J. A. Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft . . . 750
ENGELKEMPER W. Heiligtum und Opferstätten in den Gesetzen der Pentateuch . . . . . 163
ERMONI V. La Religion de l'Égypte ancienne . . . . . 557
ERNST W. Der Zweckbegriff bei Kant und sein Verhältnis zu den Kategorien . . . . . 771
ESPÉRANDIEU. *Alésia* . . . . . 598
ESSER M. *Finden sich Spuren des ontologischen Gottesbeweisen vor dem hl. Anselm ?* . . . . . 752
ETTINGER S. Das Verbrecherproblem 537

FAGUET É. La démission de la morale. . . . . 525
FARGES (Mgr). Théorie fondamentale de l'acte et de la puissance . . . 122
FOERSTER F. W. L'École et le caractère . . . . . 535
FOLEY G. C. Anselm's Theory of the Atonement . . . . . 367
FOLGHERA J.-D. *La vraie nature de l'induction scientifique* . . . 338
FONSEGRIVE G. Essais sur la connaissance. . . . . 108
— L'État moderne et la neutralité scolaire . . . . . 533
FOURNIER P. Études sur Joachim de Flore . . . . . 370
FRACCAROLI G. Lirici Greci . . . 732
FRANÇAIS J. L'Église et la Sorcellerie . . . . . 616
FRANCO N. La difesa del cristianesimo per l'unione delle Chiese . . 790
FRANK C. *Das Symbol der Göttin Gestinna* . . . . . 573
FRANKE O. Die Ausbreitung des Buddhismus von Indien . . . . 606
FRAZER J. G. Two Notes on Hebrew Folk-lore. . . . . 165
FROMMEL G. La vérité humaine. . 797

GARDEIL A. Le Donné révélé et la Théologie. . . . . 805
— *Destruction des Destructions* . . 820
— *Dons du Saint-Esprit* . . . . 820
GARRIGOU-LAGRANGE R. Les preuves de Dieu rattachées au principe de non-contradiction . . . . 817
GAUCKLER P. Le couple héliopolitain... dans le sanctuaire syrien du Lucus Furrinae. . . . . 577, 597
GAULTIER P. La vraie éducation. . 536
GAYET. Trois étapes d'art en Égypte 563
GEYER B. Die sententiae divinitatis. Ein Sentenzenbuch der Gilbertschen Schule. . . . . 753
GEYSER J. *La démonstration* a priori *de l'existence de Dieu chez saint Anselme* . . . . . 751
GEMELLI A. L'enigma della vita. . 148
DE GENOUILLAC H. Tablettes sumériennes archaïques. . . . . 569
— *Une cité du bas-Euphrate* . . . 570
GIARD A. De la méthode dans les Sciences . . . . . 340
GIBSON W. R. B. God with us . . 132
— The Problem of Logic . . . . 335
GILBERT O. *Spekulation und Volksglaube in der ionischen Philosophie* 733
GILLOUIN R. Henri Bergson . . . 773
— Kant . . . . . 773
GOBLOT E. *Sur le Syllogisme de la 1re figure.* . . . . . 338
GODARD A. Le positivisme chrétien. 794
GOLDZIHER. *Notice sur la littérature des Ajmân al-Arab* . . . . . 584
GOLTHER W. Religion und Mythus der Germanen . . . . . 598
GOMPERZ Th. Les Penseurs de la Grèce. . . . . 594, 740
GÖRLAND A. Aristoteles und Kant bezüglich der Idee der theoretischen Erkenntnis . . . . . 740
GOZDEK A. T. Campanellas Metaphysik. . . . . 764

GRABMANN M. Die Geschichte der Scholastischen Methode. . . . 361
GRAEBNER F. *Die milanesische Bogenkultur*. . . . . 552
GRANDERATH Th. Histoire du Concile du Vatican. . . . . 612
GREDT J. Elementa Philosophiae Aristotelico-thomisticae . . . . 343
GREENWOOD L. H. G. Aristotle : Nicomachean Ethics. . . . . 739
GRESSMANN H. Palaestinas Erdgeruch in der israelitischen Religion. 165
GSELL St. Les cultes égyptiens dans le N. O. de l'Afrique sous l'empire romain. . . . . 597
GUIGNEBERT. L'évolution des Dogmes. . . . . 809
GUINIER H. *Le surnaturel dans les guérisons de Lourdes*. . . . . 789
GUTHRIE K.S. The Message of Philo Judœus . . . . . 745
— The Philosophy of Plotinos. . . 746

HAAS R. *Tsungmi's Yuen-zan-lun*. . 606
HADDON A. C. Races of man. . . 542
HAGEN B. Die Orang Kubu auf Sumatra . . . . . 555
HARTMANN M. Der islamische Orient 579
HARTMANN N. Platos Logik des Seins . . . . . 733
HEFELE C. J. Histoire des Conciles. 611
HEIDEL W. A. Περὶ Φύσεως. A Study of the Conception of Nature among the Presocratics. . . . 733
HEINRICHS L. Die Genugtuungstheorie des hl. Anselmus. . . . 368
HEITZ Th. Les Rapports entre la philosophie et la foi. . . . . 365
HILPRECHT H. The earliest Version of the babylonian Deluge Story and the Temple Library of Nippur 575
HOENNICKE C. Das Judenchristentum in ersten und zweiten Jahrhundert . . . . . 182
HOLLIS A. C. The Nandi. . . . 556
HOMMEL Fr. *Zur Geschichte der Astronomie*. . . . . 566
— *Die babylonisch-assyrischen Planetenlisten*. . . . . 566
— Südarabien und Griechenland. . 581
HOURCADE, *De Melchior Cano au P. Gardeil* . . . . . 812
HOURTICQ R. *Il n'y a pas de logique formelle*. . . . . 338
— Leçons de Logique et de Morale. 534
HUDSON W. H. Herbert Spencer. . 777
HUGON E. Cursus Philosophiae Thomisticae. . . . . 343
— Le mystère de la Rédemption. . 825
HUIT Ch. *L'Absolu*. . . . . 730
HUMBERTCLAUDE H. Érasme et Luther. . . . . 372

IOTEYKO S. et STEFANOWSKA M. La Psycho-Physiologie de la douleur. 330

JAMES W. A pluralistic Universe. . 122
— Précis de Psychologie. . . . 308
JAUSSEN et SAVIGNAC. Mission Archéologique en Arabie. . . . 582
JENSEN J. H. *Demokrit und Platon*. 739
JOB A. De la méthode dans les Sciences . . . . . 340
JODL Fr. Lehrbuch der Psychologie. 313
JOLY H. Problème de Science criminelle. . . . . 537
JONSSON F. Brennu-Njalssaga. . . 598
JORDAN E. *La responsabilité de l'Église dans la répression de l'hérésie au moyen âge*. . . . . 615
JORDAN L. H. Comparative Religion. 541
JOUSSAIN. Le fondement psychologique de la morale. . . . . 525

KAERST J. Geschichte des hellenistischen Zeitalters. . . . . 595
KALLEN H. M. *The Affiliations of Pragmatism*. . . . . 117
KEICHER O. Raymundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie . . . . . 760
KELLNER K. A. H. L'année ecclésiastique et les fêtes des saints dans leur évolution historique . . 618
KIRCH C. Histoire du Concile du Vatican . . . . . 612
KOCH W. *Zur Methode der Apologetik* . . . . . 784
KORTLEITNER Fr. X. De Hebraeorum. ante exsilium Babylonium monotheismo . . . . . 156
KREMER J. Das Problem der Theodicee . . . . . 761
KUGLER F. X. Sternkunde und Sterndienst . . . . . 565

LABAUCHE L. *La sainte humanité de N. S.* . . . . . 823
LAGRANGE M.-J. Le Messianisme chez les Juifs . . . . . 168
— *La Controverse minéo-sabéo-biblique*. . . . . 581
LALANDE A. *L'idée de Dieu et le Principe d'assimilation intellectuelle* . . . . . 138
LANGDON St. *Sumerians and Semites in Babylonia* . . . . . 568
— Sumerian and Babylonian Psalms. 568

LARGENT A. La maternité adoptive de la T. Ste Vierge. . . . . 353
LASSON A. Aristoteles Nikomachische Ethik. . . . . 739
LAVRAND (Dr). La rééducation physique et psychique . . . . . 323
LEBON J. Le Monophysisme sévérien. 350
LECLÈRE A. Pragmatisme, Modernisme, Protestantisme . . . . 136
— L'éducation morale rationnelle . 532
LECHALAS G. *(Sur l'origine de l'Idée de Dieu).* . . . . . 138
LE COQ. *L'Expédition prussienne à Tourfan.* . . . . . 599
LE DANTEC F. De la Méthode dans les Sciences . . . . . 340
LEMMENS L. Der hl. Bonaventura . 754
LEMPP O. Das Problem der Theodicee 761
LÉPICIER A. M. De stabilitate et progressu dogmatis. . . . . 806
LEPIDI A. *La preuve ontologique de l'existence de Dieu et saint Anselme* . . . . . 751
LESZYNSKI R. Mohammedanische Traditionen über das jüngste Gericht . . . . . 586
LÉVY-BRUHL L. De la Méthode dans les Sciences . . . . . 340
— Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures. . . . . 514
LOTTIN J. *Le Calcul des Probabilités.* 339
LOUIS M. Doctrines religieuses des philosophes grecs. . . . . 594
LOVEJOY A. O. *Pragmatism and Realism* . . . . . 116
LUCAS DE PESLOÜAN C. Les systèmes logiques et la logistique. . . 337
LUTZ E. Die Psychologie Bonaventuras . . . . . 755

MAC GILVARY E. B. *The Chicago « Idea » and Idealism.* . . . . 114
MAC TAGGART J. E. A Commentary on Hegel's Logic . . . . . 773
MADER E. Die Menschenopfer der alten Hebräer und der benachbarten Völker . . . . . 161
MALLIEUX P. L'Exégèse des Codes et la nature du raisonnement juridique . . . . . 340
MANDONNET P. Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin . . . 756
— *Roger Bacon et le speculum astronomiae.* . . . . . 760
— Siger de Brabant et l'Averroïsme latin. . . . . 758
MARCERON. *L'art de l'éducation.* . 531
MARETT R. R. The Threshold of Religion. . . . . 544
MARIE A. et MERTIAL R. Travail et folie . . . . . 333
MARSHALL M. *La stèle de Besnagar.* 602
— *Le reliquaire de Peshawar.* . . 606
MARTIAL R. (MARIE A. et). Travail et folie . . . . . 333
MARTIN J. Pétau . . . . . 375
MARTIN O. L'assemblée de Vincennes de 1329 . . . . . 617
MASI C. De Virtute Fidei . . . . 783
MASNOVO A. *L'opera del Liberatore.* 779
— *Le P. Liberatore fut-il thomiste de 1840-1850.* . . . . . 779
— *Restaurazione tomistica in Italia.* 779
— *Nuovi contributi alla storia del Neo-Tomismo.* . . . . . 779
MASSON A. L. Manuel de Morale. . 534
MATHIEZ A. *Les philosophes et la séparation de l'Église et de l'État en France à la fin du XVIIIe siècle.* . . . . . 618
MAUGÉ Fr. L'hypothèse rationaliste et la méthode expérimentale . . 319
— Le rationalisme comme hypothèse méthodologique . . . . . 340
MAUSBACH J. Die Ethik des hl. Augustinus . . . . . 357
MAXWELL. Le Crime et la Société . 537
MEINHOLD H. Die Weisheit Israels in Spruch Sage und Dichtung . . 168
MEINSMA K. O. Spinoza und sein Kreis. . . . . 766
MENNE P. Le Christ d'après S. Thomas 822
MENZEL A. Die Grundlagen der Fichteschen Wissenschaftslehre in ihrem Verhältnis zum Kantischen Kritizismus . . . . . 773
MERX A. Der Messias oder Ta'eb der Samaritaner. . . . . 172
MESSER A. Einführung in die Erkenntnistheorie . . . . . 107
MEUNIER R. Le Hachich . . . . 333
MEYER A. Étude critique sur les relations d'Érasme et de Luther . 371
MEYER H. Der Entwicklungsgedanke bei Aristoteles . . . . . 743
MICHELET G. Dieu et l'agnosticisme contemporain . . . . . 126
MIGNARD. La joie passive. . . . 329
MIGNOT (Mgr). L'Église et la Critique . . . . . 791
MINJON E. *Der Begriff des Actus Purus in der Scholastik* . . . . 819
MONOD (ALLIER R., etc.). Morales et Religions . . . . . 513
MONOD G., etc. De la Méthode dans les Sciences . . . . . 340
MONTAGUE W. P. *May a Realist be a Pragmatist ?* . . . . . 115

MONTGOMERY J. A. The Samaritans. 173
MOORE A. W. *Pragmatism and Solipsism* . . . . . 117
DE MORGAN J. Les Premières Civilisations. . . . . 543
MOULARD A. et F. VINCENT. Apologétique chrétienne . . . . . 796
MOURGUE R. La Philosophie biologique d'Auguste Comte . . . . 776
MÜLLER D. H. *Die minäisch-griechische Inschrift von Delos* . . . 582
MURRAY D. L. *Pragmatic Realism.* 115
MYERS Ch. A Text Book of experimental Psychology. . . . . 313

NAVILLE Ed. *La découverte du Deutéronome sous Josias* . . . . . 155
NESTLE W. Die Vorsokratiker. . . 733
NICOLE G. et G. DARIER. Le sanctuaire des Dieux orientaux au Janicule. . . . . 577, 597
NIELSEN D. *Die südarabischen Göttertrias* . . . . . 584
NÖLDECKE Th. und Fr. SCHWALLY. Geschichte des Qorans . . . . 585

OLSCHEWSKI W. Die Wurzeln der paulinischen Christologie. . . . 179
VON OPPENHEIM M. Der Tell Halaf. 575
VON ORELLI C. *Religious Wisdom as cultivated in old Israel in common with neighbouring peoples.* . 168
OVERSTREET H. A. The Dialectic of Plotinus . . . . . 746

PAINLEVÉ P. De la Méthode dans les Sciences . . . . . 340
PALMIERI A. Il Progresso dommatico. 808
DE LA PAQUERIE J. L. Les Arguments de l'athéisme . . . . . 793
PAQUIER J. Le Jansénisme . . . 374
PARIBENI. *Monumenti antichi* . . 590
PARODI. Le Problème moral . . . 521
PAULHAN. La Morale de l'ironie. . 525
PEABODY Fr. G. *New Testament Eschatology and New Testament Ethics.* . . . . . 175
PEILLAUBE E. *Objet et méthode de la psychologie* . . . . . 317
PELLIOT S. *L'expédition française en Asie* . . . . . 599
PENDZIG P. Pierre Gassendis Metaphysik. . . . . 765
PERRIER L. *The True God of Scholasticism.* . . . . . 126
PESCH Ch. Praelectiones dogmaticae. 813
PIAT C. La Morale du Bonheur . . 523
PICARD É. De la Méthode dans les Sciences . . . . . 340

PICHLER H. Wolffs Ontologie. . . 770
PINARD H. *Quelques précisions sur la méthode comparative* . . . . 541
— *Dogme* . . . . . 801
POHLENS M. Vom Zorne Gottes . . 348
PRATT J.-B. What is Pragmatism. 111,137

RADAU H. *Miscellaneous Sumerian Texts* . . . . . 571
RAUSCHEN G. L'Eucharistie et la Pénitence. . . . . 354
REINACH A. J. *La lutte de Jahvé avec Jacob et avec Moïse.* . . . 160
— *Itanos et l'«Inventio Scuti».* . . 591
— *Alesia* . . . . . 598
REINACH Th. *La Découverte du Deutéronome* . . . . . 155
REINSTADLER S. Elementa philosophiae scolasticae. . . . . 344
REMACLE G. La Philosophie de S. S. Laurie. . . . . 778
RÉVILLE J. Les phases successives de l'histoire des Religions . . . 540
RIBOT Th. Problèmes de psychologie affective. . . . . 327
RIBOT Th. etc. De la méthode dans les Sciences. . . . . 314
RIGNAGNO E. *La mémoire biologique en Énergétique.* . . . . . 150
— Il fenomeno religioso. . . . . 517
RITTER C. Platons Staat. . . . 739
— Platon . . . . . 737
ROBERT G. Les Écoles et l'enseignement de la théologie au XII^e siècle . . . . . 364
ROBERTS W. J. *The Problem of Induction.* . . . . . 339
ROBIN L. *Sur la Conception aristotélicienne de la causalité.* . . . 744
RODIER G. *Quelques remarques sur la Conception aristotélicienne de la substance.* . . . . . 744
— *Les fonctions du syllogisme* . . . 336
RODRIGUES. Le Problème de l'Action. 526
ROHNER A. *Die* « Unio in persona ». 823
ROLAND E. Les Chanoines et les élections épiscopales du XI^e au XIV^e siècle. . . . . 611
ROUSMANIERE Fr. H. *The Bases for Generalizations in scientific methods.* . . . . . 339
ROUSSEL A. La religion védique. . 601

SANDAY W. A new Marcion. . . 176
SAVIGNAC. Cf. JAUSSEN . . . . 582
SCAGLIA (SISTO) I « novissimi » nei monumenti primitivi della Chiesa 348
— Notiones archeologiae christianae. 347
SCHILLER F. C. S. *Solipsism.* . . 117

SCHLÖGL N. *The Name of God in Genesis* 155
SCHMIDT W. Die Stellung der Pygmäenvölker . . . . . 547
— *Die Stellung der Aranda.* . . 551
— *Die soziologische und religiös-ethische Gruppierung der australischen Stämme.* . . . . . 551
— *Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker.* . . 554
— Die Mythologie der austronesischen Völker. . . . . 555
SCHMOLL. Die Busslehre der Frühscholastik. . . . . 366
SCHNEIDER H. Zwei Aufsätze zur Religionsgeschichte . . . . 152, 574
SCHNEIDER W. Que devient l'âme après la mort . . . . . 794
SCHÖNDÖRFFER O. Emil Arnoldt Gesammelte Schriften. . . . . 771
SCHORR M. *Das Sumerische in den Rechtsurkunden der Hammurabi-Periode* . . . . . 568
SCHURER E. Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter J.-C. . 171
SCHUTZ L. H. Die hohe Lehre des Confucius. . . . . 605
SCHWALLY Fr. Cf. NÖLDECKE Th.
SCHWALM M.-B. La vie privée du peuple juif à l'époque de J.-C. . . . 165
— Le Christ d'après S. Thomas . . 822
SERTILLANGES A. D. S. Th. d'Aquin. 757
SÉVERAC J.-B. Vladimir Soloviev . 779
SHARMAN. The Teaching of Jesus about the future according to the synoptic Gospels . . . . . 176
SIECKE E. Götter Attribute und sogenannte Symbole. . . 587, 596, 599
SKINNER J. *The Name of God in Genesis* . . . . . 155
SMITH W. G. P. Hobbes's Leviathan. 765
SÖDERBLOM N. *The Place of the Christian Trinity and the Buddhist Triratna amongst holy Triads* 185
SOLLIER. Le Doute . . . . . 323
SORTAIS G. *Nature du Syllogisme inductif* . . . . . 338
STEFANOWSKA M. Cf. IOTEYKO S. 330
STEUER A. Lehrbuch der Philosophie 140
STOCK St. G. The Ion of Plato . . 739
STOELZEL E. Die Behandlung des Erkenntnisproblem im platonischem Theätet . . . . . 738
STUART MILL. (The Letters of). . 777
SWETE H. B. The Holy Spirit in the N. T. . . . . 176
TAKAKUSU. *Vasubandhu* . . . . 606
TAMBORNINO J. De antiquorum daemonismo . . . . . 591
TANNERY J., etc. De la méthode dans les Sciences . . . . . 340
TANQUEREY A. De Vera Religione. 796
TATARKIEWICZ W. Die Disposition der Aristotelischen Prinzipien . . 740
TAUDIÈRE. *Des droits en concours dans l'œuvre de l'éducation* . . 533
TAWNEY G. A. J. S. Mill's Theory of Inductive Logic . . . . . 776
TAYLOR A. E. Thomas Hobbes. . 765
THOMAS P. F., etc. De la Méthode dans les Sciences. . . . . 339
THÖNE J. FR. System der Metaphysik mit besonderer Berücksichtigung der Kosmologie. . . . . 139
THURSTON H. *The early cultus of the Reserved Eucharist* . . . . . 619
— *The Alphabet and the Consecration of Churches.* . . . . . 619
TILLMANN FR. Die Wiederkunft Christi nach Paulinischen Briefen 181
TISSERANT E. Ascension d'Isaïe. . 172
TIXERONT J. Histoire des Dogmes. 346
TIXERONT J. (BOURCHANY, PÉRIER et) Conférences Apologétiques. . 349
TÖNNIES F. Die Sitte . . . . . 519
TORGE P. Seelenglaube und Unsterblichkeithoffnung im A. T. . . 166
TOUTAIN J. *Alésia* . . . . . 598
TUFTS J. H. *The present task of ethical theory* . . . . . 519

UNDERWOOD H. GR. The Religions of Eastern Asia. . . . . 602, 610
URBAN W. M. Valuation, its Nature and Laws. . . . . 117
VON USNADSE D. Wladimir Ssolowiow . . . . . 779

VACANDARD E. Études de critique et d'histoire religieuse . . 349, 353
VALENTIN DE L'ASSOMPTION (P.) Theologia Dogmatico-Scholastica. 816
DE LA VALLÉE-POUSSIN L. Le Brahmanisme. . . . . 601
— L'Introduction à la pratique des futurs Bouddhas, par Çandideva 606
— Bouddhisme . . . . . 608
VAN CROMBRUGGHE C. Tractatus de Verbo Incarnato . . . . . 815
VAN DEN BERGH VAN EYSINGA G. A. Indische Einflüsse auf Evangelische Erzählungen . . . . . 184
VAN DER MEERSCH J . . . . . 819
VASSEL E. *Inscription punique* . . 576
VERMEERSCH. La peur de l'enfant . 538
VERWEYEN J. Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik . 749
VINCENT F. Voir. MOULARD A. . 796

VOWINCKEL E. Pädagogische Deutungen . . . . . 536

WAFFELAERT (Mgr G. J.) Méditations théologiques . . . . . 813
WAGNER G. Fr. Encyklopädisches Register zu Schopenhauer's Werken . . . . . 774
WEBER O. Forschungsreisen in Südarabien . . . . . 579
— Eduard Glasers Forschungsreisen in Südarabien . . . . . 579
— *Zur minaïsch-griechischen Inschrift von Delos* . . . . . 582
— *Göttersymbole auf südarabischen Denkmälern.* . . . . . 584
WEINREICH O. Antike Heilungswunder . . . . . 591
WEISS J. Paulus und Jesus . . . 178
— Christus. Die Anfänge des Dogmas . . . . . 178
WENDLAND P. Die hellenistisch-römisch Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum 185
WERNER CH. Aristote et l'Idéalisme platonicien . . . . . 743
WESTPHAL G. Jahwes Wohnstätten nach den Anschauungen der alten Hebräer . . . . . 157
WIENER H. M. *Essays in Pentateuchal Criticism* . . . . . 154
— *The Name of God in Genesis* . . 155
WILLIAMS A. L. *The cult of the Angels at Colossae* . . . . . 182
WUNDT W. Mythus und Religion . 516

ZICKENDRAHT K. Der Streit zwischen Erasmus und Luther über die Willensfreiheit . . . . . 374
ZIMMERN H. *Sumerisch-babylonisch Tamuzlieder* . . . . . 568
— Der babylonische Gott Tamuz . 574

# 2. — CHRONIQUE.

## Documents pontificaux.

Commission biblique . . . . . 627

## Publications nouvelles.

### 1. — *Ouvrages.*

Amann É. . . . . 384
Galilée . . . . . 629
Goblet d'Alviella . . 189
Kolde . . . . . 620
Pelizzari A. . . . . 629
Spampanato V. . . . 629
Spencer H. . . . . 623
Telesio B. . . . . 629

### 2. — *Collections et Recueils.*

Documents pour servir à l'étude des origines chrétiennes (BOUSQUET et AMANN, Paris) . . . . . 384
Jastrow J. . . . . 623
Neutestamentliche Abhandlungen. 620
Rapport du séminaire historique de Louvain . . . . . 622
Saggio di una Bibliografia filosofica Italiana . . . . . 388
Scrittori d'Italia . . . . . 629
De Vogüé . . . . . 624

### 3. — *Périodiques.*

Bulletin critique . . . . . 384
Cultura Española. . . . . 190
Documents d'histoire . . . . . 384
English Church Review . . . . 621
Internationales Archiv für Ethnographie. . . . . 387
Jahrbuch für psycho-analytische und psycho-pathologische Forschungen 827
Jewish Review . . . . . 830
Jewish quarterly Review. . . 623, 800
Journal of Educational Psychology . 190
Kantstudien . . . . . 376
Prêtre (Le) . . . . . 624
Psychological Bulletin . . . . . 623
Recherches de Science religieuse. . 191
Revue d'histoire de l'Église de France 384
Revue d'histoire et de littérature religieuses . . . . . 192

Revue de l'Institut catholique de Paris . . . . . 384
Revue des Sciences Ecclésiastiques . 624
Rinnovamento. . . . . 629
Rivista di Filosofia . . . . . 388
Rivista di Filosofia Neo-scolastica . 194
Rivista di psicologia applicata. . . 387
Saggi Religiosi. . . . . 629
Theologische Literaturzeitung. . . 620
Zeitschrift f. den evang. Religionsunterricht . . . . . 620
Zeitschrift für pädagogische Psychologie, Pathologie u. Hygiene . . 376
Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane. . . . 199

## Universités.

Alger . . . . . 192
Baltimore (J. Hopkins Univ.) . . . 381, 382
Berkeley . . . 382, 834
Bâle . . . . . 199
Berne . . . . . 199
Cambridge . . . . 377
Cambridge (Ét.-U.) . 382
Erlangen. . . . . 620
Genève . . . . . 198
Louvain . . . . . 622
Neuchâtel . . . 198
New-York (Columbia Univ.) . . . . . 382
Pavie . . . . . 387
Pérouse . . . . . 388
Reykjavik (Islande). 197
Stockholm . . . . 197

## Académies, Écoles, Congrès, Sociétés savantes et Bibliothèques.

Akademie für sozial- und Handelwissenschaften (Francfort) . . . . . 376
Akademie der Wissenschaften (Heidelberg) . . . . . 187
American Institute of criminal Law and criminology . . . . . 834
American Psychological Association . . . . . 623
Archaeological Institute of America (Washington) . . . . . 190
Aristotelian Society . . . . . 830
Association internationale des Académies (Rome) . . . . . 630
Association des psychologues italiens. . . . . 630
British Psychological Society. . . . . 830
Circolo di Filosofia (Firenze). . . . . 195, 387
Collège pontifical international « Angelico ». . . . . 194
Commission biblique . . . . . 194, 628, 837
Congrès des aliénistes et neurologistes de langue française (Bruxelles) . . . 622, 831
Congrès allemand de psychologie expérimentale (Inspruck) . . . . . 379
Congrès Apologétique (Vich). . . . . 380, 832
Congrès de l'Association espagnole pour le progrès des sciences (Valence) . . . . 622
Congrès international des Académies (Rome) . . . . . 385
Congrès international d'Anthropologie criminelle (Cologne) . . . . . 620
Congrès international de Philosophie (Bologne) . . . . . 629
Congrès des races humaines (Londres) . . . . . 377
Congrès de la société allemande de psychologie (Innsbruck). . . . . 620
Congrès des Sociétés savantes (Paris). . . . . 385
Congrès de l Union internationale de droit pénal (Bruxelles). . . . . 380
Deutsches Evang. Institut f. Altertumswissenschaft des Hl. Landes (Jérusalem) . 620
Dropsie College for Hebrew and Cognate Learning (Philadelphie) . . . . . 833
École Espagnole (Rome) . . . . . 832
Gesellschaft für experimentelle Psychologie (Berlin) . . . . . 376
Internationale psycho-analytische Vereinigung . . . . . 827
Institut Bataque (Leyde). . . . . 386
Mind Association. . . . . 830
Musée du Louvre. . . . . 385
Palestine Exploration Fund . . . . . 830
Réunion annuelle des philosophes de la Suisse romande . . . . . 197
Séminaire de Pise . . . . . 195
Società Filosofica Italiana . . . . . 195, 387
Société d'études historiques (Madrid). . . . . 832
Société française de Philosophie (Paris) . . . . . 385

Société libre d'études américaines (Espagne) . . . . . 832
Société Scientifique de Bruxelles . . . . . 380
Société suisse de Neurologie (Genève) . . . . . 630
Southern Association for Philosophy and Psychology . . . . . 623
Southern Society for Philosophy and Psychology. . . . . 382
Western Philosophical Association . . . . . 623

## Anniversaires et Jubilés.

Balmès . . . . . 380
Liebmann O. . . . . 376
Université deBâle . . . . . 199
Université de Berlin . . . . . 620
Université de Berne . . . . . 199
Université de Bruxelles . . . . 189
Université de Genève . . . . . 198

## Conférences.

Baird A. C., à Glasgow . . . . . 621
Boutroux E., à Cambridge (Ét. U.) . 382
Columbia University . . . . . 382
Dewey J., à Columbia University . 381
Fonck L., à Rome . . . . . 388
Institut sup. de phil., à Louvain . . 190
Jastrow M., à New-York . . . . . 382
Prince M., à Berkeley . . . . . 382
Reid J. S., à Cambridge (Angl.) . . 382
Tufts J. H., à Baltimore . . . . 382
Van Crombrugghe C., à Louvain . 190

## Prix et Concours.

Delehaye H., (S. J.), (Concours décennal de philologie) . . . . . 831
Kantgesellschaft . . . . . 827
Société pour la défense de la religion chrétienne (La Haye) . . . . . 386
Stammler Rud. (Halle) . . . . . 187
Teyler's Godgeleerd Genotschap (Haarlem) . . . . . 387

## Fouilles et Découvertes.

La Ferrassie (Dordogne) . . . . . 835

## Nominations (1).

Abraham . . . . 827
Adam Ch. . . . . 189
Adams H. F. . . . . 624
Adler C. . . . . 833
Alessandroni Fr.-M. . . 194
de Arintero J.-G. . . . 194
Babut E.-Ch. . . . . 835
Baird J. W. . . . . 383
Baldwin J. M. . . . . 623
Bastgen H. . . . . 620
Beaulieu . . . . . 629
Beer G. . . . . 620, 800
Beijsens . . . . . 387
Bentwich N. . . . . 830
Bertrand . . . . . 629
Bittremieux J. . . . . 831
Blanco C. . . . . 194
Blat A. . . . . 194
Bonilla y San Martin Ad. . . . . 833
Bosanquet B. . . . . 377
Boutroux É . . . . 625
Breed F. S. . . . . 624
Breitenstein J. . . . 838
Breuil H. . . . . 630
Buchner E. F. . . . 623
Cameron E. H. . . . 624
Cardaki G. . . . . 195
Cavicchioni (Card.) . 388
Choisy E. . . . . 630
Chollet J. . . . . 624
Cole L. W. . . . . 624
Cornill C. H. . . . 827
Coulon R. . . . . 195
Cumont Fr. . . . 189, 380
De Jongh H. . . . 380
Delannoy P. . . . . 831
Delitzsch Fr. . . . 192
Devaud E. . . . . 630
Dibelius M. . . . . 828
* Dottin G. . . . . 835
Duchesne . . . . 625
Dussaud R. . . . . 625
Elrington A. . . . 194
Faggi A. . . . . 388
Fanfani L. . . . . 194
Feine P. . . . . 827
Ferretti L. . . . . 194
Fonteny . . . . . 629
Foucart G. . . . . 835
Freud L. . . . . 827

1. Les noms précédés d'un astérisque sont accompagnés de renseignements biographiques et bibliographiques.

Freytag . . . . . 630
Garcia . . . . . 194
Garrigou-Lagrange R. 195
Gauthier L. . . . . 625
von der Goltz E. . . 620
Gonzalez J. . . . . 194
Gravis A. . . . . 622
Grimme H. . . . . 838
Griselle E, . . . . 384
Heinzelmann G. . . 828
Herberty R. . . . . 630
Herrmann J. . . . 828
Hillebrand F. . . . 379
Hitchcock M. G. 194, 837
Hochman J. . . . 830
* Hodgson Sh. H. . 192
Hönnicke G. . . . 620
Hugon É. . . . . 194
James W. . . . . 623
Jasmin. . . . . 629
Jevons F.-B. . . . 621
Kaiser M.-M. . 194
Krüger F. . . . . 827
Küchler F. . . . . 827
Ladeuze P. . . . 380
Lavallée Fl. . 192, 386
Lebon J. . . . . 190
Le Dantec F. . . . 189
Legru E.. . . . . 624
Leighton J. A. . . 834
Leipoldt J. . . . . 187
Liénard. . . . . 629
Loeb J. . . . . 834
Loisy A. . . . . 189
Loth J. . . 625, 629, 804
Lottin J. . . . . 380
Lovejoy A. O. . 623, 834
Luddi G. M. . . . 194
Lyon G. . . . . 189
Macalister R. A. St. . 830
Mac Gilvary E. B. . 623
Mackenzie D. . . . 830
Mackey P.-P. . . . 194
Maeder. . . . . 827
Maier Fr. . . . . 828
Marucchi H. . . . 195
Meinertz M. . . . 620
Menendez y Pelayo. . 381
Meumann E. . . 620
Metchnikof É. 189
Münsterberg H. . . 383
Nieuwenhuis A. W. . 387
Nolan L. . . . . 195
Noval J. . . . 194
Ogden R. M. . 623
O' Hara H. Ch. . 191
Painlevé. . . . . 197
Pègues Th. . . . 194
Peña. . . . . 629
Pierce A. H. . . 623
Pillsburg W. B. . . 623
Poincaré H. . . 189, 197
Pope H. . . . . 194
Poschmann B. . . . 376
Priero. . . . . 629
Pringle-Pattison A S. 831
Prümmer D. . . . 389
Pruvot M. . . . . 628
Rampolla (Card.) . 388
Rayleigh (Lord) . . 378
Reilly O. P. . . . . 194
Rendtorff F. . . . 620
Ribera y Tarragó J. . 833
Richard, O. P. . . . 629
* Richard P. . . . 625
Rivière. . . . . 629
Rochat E. . . . . 838
Roelands P. . . . 628
Rogers A. K. . . . 834
Ronzevalle S. . 192
Rousselot P. . . . . 192
Rowan P. . . . . 629
Royet. . . . . 629
Rozier. . . . . 836
Sabine G. H. . . . 624
Sales M. . . . . 194
Salvati P.-M. . . 194
Sante de Sanctis, . . 388
Sanz y Benito M. . . 833
Schechter S. . . . 833
Schmidlin J. . . 828
Schmidt C. . . . . 620
Schulthess F. . . . 828
Schumann F. 199, 630, 838
Schuster H. . . . . 620
Shields Th. E. . . . 190
Simon. . . . . 629
Smith J. A. . . 622, 830
Soher. . . . . 194
Sparrow W. J. . . 621
Stekel. . . . . 827
Störring G. . . . . 838
Straubinger H. . 187
Sutherland A. L. . . 383
Szabo S. . . . . 194
Thomas. . . . . 629
Thomsen . . . . . 192
Titchener E. B. . . 383
Titius A. . . . . 620
Tognocchi D.-M. 195
Tricot. . . . . 629
Tumarkin A. . . . 389
Turner W. . . . . 190
de la Vallée Poussin L. 832
Van Biervliet J. . . 832
Van Crombrugghe C. . 831
Van den Ven P. . . 832
Van der Essen L. . 380, 832
Vidari G. . . . . 630
Vogt A. . . . 384, 630
de Vogüé . . . . 625
Volterra . . . . . 197
Vouga P.. . . . . 199
Walsh R. . . . . 194
Watson J. . . . . 831
Werner Ch. . . . . 199
Westphal G. . . . 828
Wigmore J. H. . . . 834
Windelband . . 187
Worms R. . . . . 625
Wreschner A. . . . 838
Zacchi A. . . . . 194
Zapletal V. . . . . 838
Zoccali . . . . . 629

## Retraites.

Baldwin M. . . . . 383
Case Th. . . . 377, 830
Chantre A. . . . . 630
Creighton J. H. . . . 624
Dalman G. . . . . 620
Devaux A. . . . . 192
Dignant O. . . . . 380
Fowler W. W. . . . 378
Groos C. . . . . 376
Loeb J. . . . . 379, 834
Macalister R. A. St . 830
Mühlau H. . . . . 187
Saavedra E. . . . 381
Scott W. H . . . . 834
Stein L. . . . . 388, 630
Van Cauwelaert Fr. . 838

## Décès.

* d'Aguanno G. . . 196
* Ahlwardt W. . . . 377
Altmann W. B. . . . 377
* d'Arbois de Jubainville H. . . . . 386
* Archer-Hind R. D. . 831

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| * Bassermann H. . . | 188 | * Giglioli E. H. . . | 388 | * Maura y Gelabert J. | 381 |
| * de Beylié . | 836 | * Harris W. T. . . . | 383 | * Merx Ad. . . . . | 187 |
| Bloetzer . . . . . | 838 | * Haupt E. . . . . | 377 | * Meyer L. . . . . | 828 |
| * Bowne B. P. . . . | 624 | * Hegeler E. C. . . . | 835 | * Michaelis Ad. . . | 829 |
| * Brissaud É. . . | 193 | * Heinze M. . . . . | 188 | * Morfill W. R. . . . | 378 |
| * Brunhes B. . . . | 626 | * Hilty K. . . . . | 199 | * Much M. . . . . | 379 |
| * Chauvet E. . . . | 837 | * Holtzmann H. J . | 829 | * Nocentini L. . . | 388 |
| * Cortès . . . . | 623 | * Hoppenot J. . . . | 193 | * Nürnberger A. . . | 621 |
| * Davis N. K. . . . | 624 | * Hostinsky O. . . | 379 | * Nutt A. . . . . | 831 |
| * Del Val H. | 623 | * James W. . . . . | 834 | * Ollivier M. J. . | 837 |
| * Delvigne A. . . | 832 | * Kautzsch E. . . . | 828 | * Perriot Fr. . . . | 627 |
| Devaux A. . . . . | 386 | * Kneucker J. J. . | 377 | * Philippe E. . . . | 193 |
| * Domet de Vorges E. | 836 | Kolpin O. . . . . | 377 | * Picton J. A. . . . | 378 |
| * Doublet . . . . | 386 | * Krumbacher K. . . | 189 | * Remer V. . . . . | 837 |
| Duperrut Fr. . | 838 | * Lea H. Ch. . . | 191 | * Satolli (Card.) . . | 195 |
| * Ermoni V. . . . | 625 | * Ledrain E. . . . | 386 | * Schiaparelli C. V. . | 837 |
| * Évellin Fr. . | 626 | * Lescœur . . | 625 | * Schmeltz J. D. E. . | 387 |
| Fajarnès A. H . . . | 833 | * Liagre Ad. . | 832 | * von Schmid A. . . | 620 |
| * Ferreiro L. . . . | 623 | * Liégeois J. . . | 193 | * Schürer É. . . . | 621 |
| * Fisher G. P. . . | 383 | * Lippert J. . . . . | 379 | Sibree J. . . . . | 622 |
| Fragapane S. . | 197 | * Lombroso C. . . . | 196 | * Stadler A. . . . | 838 |
| * Fraipont J. . . . | 380 | * Lortet L. . . . | 193 | * Stevens W. A. . . | 624 |
| * Friedlaender I. . . | 189 | * Mac Coll H. . . | 378 | * Tesnière A. . . . | 192 |
| * Gaudé L. . . | 836 | * Mantegazza P. . | 837 | Wawre W. . . . . | 199 |
| * Gebert K. . . . | 828 | * Martin E. . . . . | 389 | * Zimmer H. . . . | 828 |


## 3. — Recension des Revues.


| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| Annales de Philosophie chrétienne *(Paris, Bloud et Cie)*. . . . | 200 | 390 | 631 | 839 |
| Anthropos *(Mödling, bei Wien, Autriche)* . . . . . | 201 | 390 | 631 | 840 |
| Archiv für Geschichte der Philosophie *(Berlin, G. Reimer)*. . . | 202 | 391 | 632 | 840 |
| Archiv für Religionswissenschaft *(Leipzig, B. G. Teubner)*. . . | 202 | 392 | » | 841 |
| Archives de Psychologie *(Genève, H. Kündig)* . . . . . | 204 | 393 | 633 | 842 |
| Bessarione *(Roma, Piazza S. Luigi dei Francesi, 29)* . . . . | 204 | » | 633 | » |
| Biblical World (The) *(Chicago, the University of Chicago Press)* . | » | » | » | 843 |
| Biblische Zeitschrift *(Freiburg i. Br., B. Herder)* . . . . . | 204 | 393 | 633 | 843 |
| Bulletin de l'Instit. général psychologique *(Paris, 14, r. de Condé)* | 205 | 393 | 634 | 844 |
| Catholic (The) University Bulletin *(Washington)*. . . . . | 205 | 393 | 634 | 844 |
| Ciencia Tomista (La) *(Madrid, Claudio Coello, 114)*. . . . . | » | 393 | 634 | 844 |
| Ciudad (La) de Dios *(Madrid, Monasterio del Escorial)*. . . . | » | 394 | » | 844 |
| Civiltà (La) cattolica *(Roma, via Ripetta, 246)* . . . . . | 206 | 394 | 634 | 844 |
| Dublin Review (The) *(London, W, 28, Orchard Street)* . . . . | » | » | » | 845 |
| Échos d'Orient *(Paris, 5, r. Bayard)*. . . . . | 206 | 394 | 635 | 845 |
| Études *(Paris, 50, r. de Babylone)* . . . . . | 206 | 394 | 635 | 845 |
| Expositor (The) *London, Hodder and Stoughton)* . . . . . | 207 | 395 | 636 | 846 |
| Expository (The) Times *(Edinburgh, T. and T. Clark)*. . . . | 208 | 396 | 637 | 847 |
| Harvard (The) theological Review *(New-York, the Macmillan C°)* | 209 | 397 | 638 | 848 |
| International (The) Journal of Ethics *(Philadelphia, 1415, Locust str.)* . . . . . | 210 | 398 | 638 | 848 |
| Interpreter (The) *(London, Simpkin, Marshall, Hamilton, Kent and C°)* . . . . . | » | 398 | 639 | 849 |
| Irish (The) Theological quarterly *(Dublin, M. H. Gill and Son)*. . | 210 | 399 | 639 | 849 |
| Jahrbuch für Philosophie u. spekulative Theologie *(Paderborn, F. Schöningh)* . . . . . | 211 | » | 640 | 849 |
| Jewish Quarterly Review (The) *(Philadelphia, Dropsie College)* . | » | » | » | 850 |
| Journal (The) of Philosophy, Psychology and Scientific Methods *(New-York city, The Science Press, Sub-Station, 84)* . . . . | » | 400 | 640 | 850 |
| Journal de Psychologie normale et pathologique *(Paris, F. Alcan)* | 211 | 403 | 641 | 851 |

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| Journal (The) of Theological Studies (*London, H. Frowde*) | 212 | 404 | 642 | 852 |
| Kantstudien (*Berlin, Reuther et Reichard*) | » | 404 | » | 853 |
| London Quarterly Review (The) (*London, E. C., Ch.-H. Kelly, 25, City Road*) | » | 405 | 642 | 853 |
| Mind (*London, Macmillan and C°*) | » | 405 | 643 | 854 |
| Muséon (Le) (*Louvain, J.-B. Istas*) | 213 | 406 | » | » |
| Philosophisches Jahrbuch (*Fulda*) | 213 | 406 | 643 | 854 |
| Princeton (The) theological Review (*Princeton, N.J., The Princeton University Press*) | » | 406 | 644 | 854 |
| Razón y Fe (*Madrid, Plaza de S. Domingo, 14*) | 213 | 407 | 644 | 855 |
| Revue Augustinienne (*Paris, 5, r. Bayard*) | 214 | 407 | 644 | 855 |
| — Bénédictine (*Maredsous, Belgique*) | 214 | 407 | 645 | 855 |
| — Biblique (*Paris, V. Lecoffre*) | 215 | 408 | 645 | 856 |
| — du Clergé français (*Paris, Letouzey et Ané*) | 215 | 409 | 646 | 856 |
| — des Études Juives (*Paris, 17, rue Saint-Georges*) | » | » | » | 857 |
| — d'histoire ecclésiastique (*Louvain*) | 216 | » | 646 | 857 |
| — d'Histoire et de Littérature religieuses (*Paris, 9e, E. Nourry, 14, rue N.-D. de Lorette*) | » | 410 | 647 | 858 |
| — de l'Histoire des Religions (*Paris, Leroux, 28, r. Bonaparte*) | 216 | 410 | 647 | 859 |
| — internationale de théologie (*Berne, 17, rue d'Erlach*) | » | 412 | 649 | 859 |
| — de Métaphysique et de Morale (*Paris, Arm. Colin*) | 218 | 411 | 649 | 860 |
| — Néo-Scolastique (*Louvain*) | 219 | 413 | 649 | 860 |
| — de l'Orient Chrétien (*Paris, A. Picard*) | 219 | 411 | 650 | 861 |
| — de Philosophie (*Paris, M. Rivière, 31, rue Jacob*) | 220 | 413 | 650 | 861 |
| — Philosophique (*Paris, F. Alcan*) | 222 | 414 | 651 | 862 |
| — pratique d'Apologétique (*Paris, G. Beauchesne*) | 223 | 416 | 652 | 864 |
| — Thomiste (*Toulouse, 6, rue Vélane*) | 224 | 416 | 652 | 865 |
| Rivista di Filosofia (*Pavie*) | » | 416 | 653 | 865 |
| — — Neo-Scolastica (*Florence, Corso 3*) | 225 | 418 | 654 | 865 |
| — internazionale di Scienze sociali e discipline ausiliare (*Rome, 76, via Torre Argentina*) | 226 | 418 | » | » |
| — storico-critica delle Scienze teologiche (*Rome, Fr. Ferrari*) | 226 | 419 | 654 | 866 |
| Scientia (*Bologne, N. Zanichelli*) | 226 | 419 | 655 | 866 |
| Scuola cattolica (La) (*Milan, S. Andrea, 10*) | 227 | 420 | 655 | 868 |
| Slavorum Litterae Theologicae (*Prague*) | 228 | 421 | 656 | » |
| Teyler's Theologisch Tijdschrift (*Haarlem*) | 228 | 421 | 656 | 868 |
| Theologie und Glaube (*Paderborn, F. Schöningh*) | » | 421 | 656 | 868 |
| Theologisch-praktische Quartalschrift (*Linz, Autriche*) | » | 422 | 657 | 869 |
| Theologische Quartalschrift (*Tübingen, A. Laupp*) | 228 | 422 | 657 | 869 |
| Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft (*Giessen, Töpelmann*) | 229 | 422 | 658 | 869 |
| — für katholische Theologie (*Innsbruck, F. Rauch*) | 230 | » | 659 | 870 |
| — für die Neutestamentliche Wissenschaft (*Giessen, Töpelmann*) | 231 | 423 | 659 | 870 |

IMPRIMÉ PAR DESCLÉE, DE BROUWER ET Cie, 41, RUE DU METZ LILLE — 7.702.

# OUVRAGES ENVOYÉS A LA RÉDACTION

M. Heer. **Evangelium Gatianum.** Quattuor Evangelia latine translata ex codice Monasterii S. Gatiani Turonensis primum edidit, etc. Fribourg en B., B. Herder, 1910 ; in-8° de LXIV et 187 pp. 14 M.

L'évangéliaire de S. Gatien de Tours, récemment acquis par la Bibliothèque Nat. de Paris où est catalogué sous le n° 1587, méritait le travail soigné que vient de lui consacrer le Dr Heer. Ce codex d'origine irlandaise se trouvait en France dès l'époque du roi Pepin. Il appartient au VIIIe siècle. Le Dr Heer le considère comme l'un des meilleurs représentants de la Vulgate irlandaise. Il est d'avis qu'on y distingue encore assez nettement, sous les corrections d'origine hiéronymienne, le texte primitif qui doit être d'origine africaine. Ce texte africain accuse lui-même d'étroites affinités avec les anciennes traductions syriaques des évangiles. On voit assez l'intérêt que présente le codex Gatianum pour l'étude des versions latines des évangiles antérieures à S. Jérôme et pour celle de la traduction ou plutôt de la correction du grand docteur. A ce dernier point de vue, le Dr Heer signale les relations en sens divers mais très étroites qui existent entre notre Codex et l'évangéliaire d'Epternach. L'ouvrage du Dr Heer mérite donc de retenir tout spécialement l'attention. On y trouve sous le titre de Prolégomènes une Introduction historique et critique, puis le texte intégral de l'évangéliaire et enfin un Index des variantes qu'il présente par rapport à la Vulgate Sixtino-Clémentine.

J. Schuster und J.-B. Holzammer. **Handbuch zur Biblischen Geschichte.** Siebte, neu bearbeite und vermehrte Auflage. — I. Das Alte Testament bearbeitet von Dr J. Selbst. II. Das Neue Testament bearbeitet von Dr J. Schaefer. Fribourg en B., B. Herder, 1910 ; 2 vol. gr. in-8° de XXII-1134 et XXII-920 pp., illustrés. — 12 M. 50 et 10 M. 50.

J. Doeller. **Compendium Hermeneuticae Biblicae.** Editio altera emendata et aucta. Paderborn, Schöningh, 1910 ; in-8° de VII et 167 pp. — 3 M. 50.

Le Manuel d'Histoire biblique composé par le Dr J. Schuster et dont la première édition remonte à 1861 jouit parmi les catholiques de langue allemande d'une réputation méritée. C'est un ouvrage analogue à nos Manuels bibliques, à ceux-là surtout qui s'attachent à étudier le contenu des Livres Saints plutôt que ces Livres eux-mêmes. Il ressemble en cela beaucoup plus au Manuel Vigouroux-Bacuez-Brassac que, par exemple, à l'Histoire des Livres du N. T. de M. Jacquier. Autour du commentaire réel de l'Ancien et du Nouveau Testament sont groupés tous les renseignements historiques, géographiques, archéologiques, susceptibles d'éclairer le texte biblique et l'histoire juive et chrétienne, ainsi que des aperçus sur les controverses critiques ou exégétiques récentes. La nouvelle édition que viennent de nous donner les Drs J. Selsbt et J. Schäfer comporte de nombreuses additions et améliorations. Dans l'ensemble elle est vraiment au point. Les savants éditeurs se sont attachés à renouveler et à élargir la manière d'envisager les problèmes bibliques et de les résoudre, tout en gardant à l'ouvrage le caractère foncièrement conservateur qui convient à un Manuel. L'illustration est abondante et intéressante. Parmi les personnes auxquelles ce livre me semble particulièrement utile, je mentionnerai les prêtres chargés d'un cours supérieur de religion dans les établissements d'instruction secondaire.

Le Manuel d'herméneutique biblique composé par le Dr J. Doeller, professeur à l'université de Vienne, et dont une seconde édition vient de paraître, offre, dans son ordre, à peu près les mêmes qualités que le Manuel d'histoire biblique de Selbst-Schäfer et s'inspire du même esprit. On y traite des sens de l'Écriture, des moyens critiques et théologiques de les découvrir et des façons diverses de les proposer au public. Un Appendice assez développé retrace l'histoire de l'exégèse. La rédaction est claire, l'information solide, l'exposé tout objectif et d'une grande modération de ton en ce qui touche les points discutés. Bon Manuel élémentaire.

Dr B. Bartmann. **Christus ein Gegner des Marienkultus ? Jesus und seine Mutter in den heiligen Evangelien.** Freiburg, B. Herder, 1909 ; in-8° de VIII et 184 pp. — 3 M.

Nous avons plaisir à signaler aux théologiens ce livre où sont étudiés en détail les divers épisodes évangéliques où Marie apparaît aux côtés de Jésus, en dehors des récits de l'Enfance proprement dite : Jésus et sa mère au temple ; Jésus et sa mère à Cana ; déclaration de Jésus touchant sa mère (Marc, III, 21 ss. et parallèles) ; Jésus et sa mère au Golgotha. Le Dr Bartmann, ainsi qu'il l'explique dans le premier chapitre de son livre, les examine du point de vue de la Mariologie catholique et pour faire voir qu'ils n'en constituent pas, comme l'affirment les protestants, la condamnation anticipée. L'exégèse du Dr Bartmann est informée souvent pénétrante et, dans l'ensemble, très exacte.

Maurice Goguel. **Les Sources du récit johannique de la Passion.** Paris, Fischbacher, 1910 ; in-8° de 109 pp. — 3 fr.

J. Wellhausen et plus récemment Fr. Spitta ont entrepris d'établir que le quatrième Évangile avait été lui aussi rédigé d'après des sources et se sont appliqués à les discerner dans le texte actuel. M. Maurice Goguel, professeur à la Faculté libre de théologie protestante de Paris,

adopte lui aussi cette manière de voir et s'efforce de la justifier en ce qui concerne le récit de la Passion (Jean, XI-XIX). Voici sa conclusion : « Nous trouvons d'abord quelques traditions anciennes indépendantes du récit synoptique, mais qui peuvent avoir été en contact avec la source du récit de Marc, puis un certain nombre de récits empruntés aux synoptiques, mais ayant subi une certaine élaboration avant d'entrer dans le récit johannique, enfin quelques morceaux qui doivent être attribués au rédacteur de l'évangile ». Il ne me paraît pas possible d'accepter cette thèse. Les arguments sur lesquels elle s'appuie sont singulièrement fragiles et ne sauraient prévaloir contre les caractères très accusés d'homogénéité que présente le quatrième Evangile. Il reste que ces sortes d'examens, lorsqu'ils sont aussi minutieux et ingénieux que celui de M. Goguel, ont l'avantage d'attirer l'attention sur maintes particularités qui avaient jusque-là plus ou moins échappé. C'est là, et non point dans la conclusion que réside, réserve faite des méprises ou des exagérations, l'intérêt du travail que nous venons d'analyser.

E. Mangenot. **La Résurrection de Jésus.** Paris, G. Beauchesne, 1910 ; in-16 de 404 pp. — 3 fr. 50

Les lecteurs de cette Revue connaissent sans doute déjà ce livre méritoire dans lequel M. Mangenot, professeur à l'Institut catholique de Paris, s'est appliqué avec beaucoup d'érudition et de rigueur critique à ruiner les sophismes ou à corriger les méprises que l'on s'est plu à accumuler, depuis quelques années surtout, autour du fait de la Résurrection et des témoignages qui le garantissent. M. Mangenot prend comme point de départ de sa minutieuse enquête l'enseignement de S. Paul touchant la résurrection, justement persuadé qu'il est que, si le sens en est discuté, l'autorité historique ne saurait l'être. A la lumière des renseignements fournis par l'apôtre, il aborde ensuite l'examen des récits évangéliques dont il montre l'accord substantiel et la valeur. Deux Appendices traitent de Crucifixion et de l'Ascension. M. Mangenot s'est astreint à suivre jusque dans le détail les difficultés élevées contre la Résurrection et contre les récits qui la concernent. Si son livre y perd quelque peu en aisance et en agrément, encore qu'il demeure toujours clair et fort bien ordonné, il y gagne, et c'est l'important dans le cas, en précision et en efficacité. Les objections sont généralement empruntées à M. Alfred Loisy, mais l'information de l'auteur embrasse la littérature entière de son sujet.

**Die Briefe des Apostels Paulus. I. Die vier Hauptbriefe** erklärt von Dr H. Lietzmann (*Handbuch zum Neuen Testament*, Bd. III). Tübingen, Mohr, 1910 ; in-8° de XI et 264 pp. — 5 m. 30.

Le Dr H. Lietzmann, professeur à l'université d'Iéna, a entrepris, avec le concours de quelques-uns des exégètes protestants les plus estimés d'Allemagne, la publication d'un Handbuch zum Neuen Testament. Dans ce Manuel, qui doit comprendre cinq volumes à paraître par fascicules et dont la publication est déjà assez avancée, le Dr Lietzmann s'est proposé de condenser, à l'usage des prédicateurs et des professeurs de religion, tout ce qui peut être requis pour l'intelligence des livres du N. T.

La première partie du 3e volume est consacrée aux quatre épîtres principales de S. Paul et est l'œuvre personnelle du directeur de la collection. La traduction très soignée se lit avec un vif intérêt. Le commentaire offre les deux caractéristiques suivantes. Les textes hellénistiques récemment mis au jour sont largement utilisés pour l'explication philologique, qui est bien la partie la plus suggestive du commentaire. De nombreux rapprochements sont institués entre les doctrines pauliniennes et les conceptions religieuses du monde gréco-romain. Il y aurait beaucoup de réserves à faire sur ce point et pareillement en ce qui concerne le détail de l'exégèse. Au demeurant, commentaire suggestif, très riche en sa brièveté et qui mérite d'être étudié.

M. J. Lagrange. **Quelques remarques sur l'Orpheus de M. Salomon Reinach.** Paris, Gabalda, 1910 ; in-16 de 78 pp. — 1 fr.

J. Bricout. **L'Histoire des Religions et la Foi chrétienne. A propos de l'Orpheus de M. S. Reinach** (Coll. *Histoire des Religions*). Paris, Bloud, 1910 ; in-16 de 128 pp. — 1 fr. 20.

P. Batiffol. **Orpheus et l'Évangile.** Paris, Gabalda, 1910 ; in-16 de XV et 248 pp. — 3 fr.

Le P. Lagrange et M. Bricout ont écrit l'un et l'autre, chacun à sa manière, une réfutation, sommaire, bien entendu, mais solide, de l'*Orpheus* de M. Salomon Reinach. Le P. Lagrange s'est attaché à faire voir, avec preuves à l'appui, la fausseté et la légèreté d'un certain nombre d'assertions recueillies, au hasard de la lecture, à travers l'ouvrage tout entier. L'impression est désastreuse pour la rigueur scientifique de M. S. Reinach et pour la valeur même de son information en dehors des domaines dont il a fait une étude spéciale.

M. Bricout, sans entrer autant dans le détail, a mis surtout en relief les conceptions à priori, les points de vue tendancieux, la passion antireligieuse et antichrétienne dont le livre de M. S. Reinach est imprégné et qui lui enlèvent à peu près toute autorité.

Le magistral ouvrage de Mgr Batiffol, à part son titre et quelques notes, n'a rien de polémique. Issu de conférences données à Versailles sur la prière de Mgr Gibier, il traite des

garanties critiques de l'histoire de Notre-Seigneur. Voici les titres des chapitres : Le silence eFl. Josèphe ; Rabbins et Romains ; Le canon catholique ; Saint Paul ; L'auteur des Actes ; Les évangiles ; L'authenticité des discours de Jésus ; L'historicité du récit évangélique. Tout est à louer dans ce livre : étendue et précision de l'information, rigueur de l'esprit critique et perspicacité du sens historique, fermeté et solidité des conclusions, simplicité distinguée et clarté de l'exposition.

Abbé Jean VAUDON. **L'Œuvre des Congrès Eucharistiques. Ses origines.** Paris, Bloud, 1910. In-8°, 296 pp. — 3 fr. 50.

Le succès toujours croissant qu'obtiennent les congrès eucharistiques en France et à l'étranger donne à ce livre un intérêt très vif. Il semble en effet qu'on ignore l'origine de cette œuvre admirable. L'auteur a eu en mains les documents les plus authentiques et les plus précieux et a réussi à construire un livre d'un intérêt toujours croissant, où l'on assiste à la conception de l'idée, à son éclosion timide et lente, à sa maturation pleine, à son épanouissement radieux On remarque surtout l'action d'une humble femme dont l'initiative pleine de hardiesse, jamais lassée, créa un mouvement eucharistique intense, donna le signal de ces démonstrations extérieures, publiques, qui devaient devenir nos Congrès. On saura gré à l'auteur d'avoir su projeter un jour si vif sur le berceau de cette œuvre.

R. P. GILLET, O. P. **L'Éducation du Cœur.** Lille, Desclée, 1910. In-12, 368 pp. — 3 fr. 50.

Ce quatrième volume clôt la série des conférences données aux étudiants de l'Université de Louvain par le R. P. Gillet. Après avoir traité dans ses précédents ouvrages de l'éducation, de l'intelligence et de la volonté, (*L'éducation du caractère*, in-12, 300 p., 3 fr. ; — *La Virilité chrétienne*, in-12, 350 p., 3 fr. 50 ; — *Devoir et conscience*, in-12, 325 p., 3 fr. 50. — Lille, Librairie Desclée), l'auteur aborde ici l'éducation de la sensibilité.

L'ouvrage comprend trois parties : les *maladies du cœur*, les *causes*, les *remèdes*. La première partie est consacrée tout entière à l'analyse de l'égoïsme passionnel sous toutes ses formes : universitaire, mondaine, familiale et sociale. Dans la seconde partie, l'auteur étudie les causes physiologiques, intellectuelles et morales de l'égoïsme passionnel. La troisième partie, la plus importante, est consacrée à l'étude des remèdes les plus propres à combattre cet égoïsme. Après avoir parlé de l'effort physiologique, de l'effort esthétique, il montre comment les jeunes gens doivent appliquer leurs efforts intellectuels à réagir contre les préjugés courants à l'endroit de la chasteté, du mariage et de la justice sociale. A propos du mariage, l'auteur consacre deux conférences à la question du *féminisme intellectuel*, montrant que l'union des esprits dans le mariage, par l'intermédiaire du savoir, ne peut que compléter l'union harmonieuse des cœurs.

Si le conférencier s'adresse aux jeunes gens des milieux universitaires, son but cependant dépasse ce premier plan et veut atteindre toute personne soucieuse de régenter chrétiennement sa vie morale. Son expérience déjà longue dans un commerce intime avec les âmes des jeunes gens lui a permis de scruter à fond les subtils replis du cœur humain, à l'âge indécis où il flotte entre les générosités ardentes et les perversions possibles. Si le R. P. Gillet a l'apostolique courage de ne rien voiler de celles-ci, il a plus encore celui d'enflammer et d'exalter celles-là ; car il ne dénonce le mal que pour le prévenir ou le corriger, il ne flagelle que pour guérir. Et c'est là l'attrait prenant de ce livre, dans lequel le raisonnement vigoureux du philosophe et du théologien s'allient heureusement à la pénétration sagace du moraliste et du psychologue.

Alice MARTIN. **Comment il faut prier.** Paris, Bloud ; in-16, de la coll. *Science et Religion*. 1910. — 0 fr. 60.

Maurice SOURIAU. **Les Idées Morales de Madame de Staël.** *Ibidem*, même coll., 1910. — 0 fr. 60

Le petit livre sur la prière comprend deux parties. Dans la première, l'auteur a groupé un certain nombre de textes du Nouveau Testament et de la littérature ecclésiastique qu'on lit et relit avec intérêt et profit, sur la manière dont l'âme chrétienne doit prier. La seconde partie traite de l'assistance à la sainte Messe, prière par excellence du chrétien. Cet opuscule forme un manuel de piété vivant, bien fait pour intensifier la vie religieuse chez ceux qui le fréquenteront.

Le travail de M. Souriau est une étude de psychologie. Il lui a été nécessaire pour apprécier les idées morales de Mme de Staël d'interroger sa vie et de confronter sa doctrine avec sa pratique et de cette vue se dégage la conclusion suivante : « Ses idées subissent le contre-coup des agitations de sa vie privée, et des tempêtes politiques qui bouleversent toutes choses autour d'elle. En somme, nature puissante, bonne au fond, cherchant le bien, meilleure à la fin de sa vie qu'à ses commencements, mais sans régularité dans ses progrès moraux. »

Collection : **Les grands philosophes français et étrangers.** Paris, Michaud, 5 vol. in-12. — 2 fr. :

P. Archambault. **Montesquieu**. Choix de textes et Introduction. Préface de H. Berthélemy, professeur à la Faculté de Droit de Paris. 12 gravures et portraits, s. d. [1910], 226 pp.

G. Poyer. **Cabanis**. Choix de textes et Introduction. 10 gravures et portraits, s. d. [1910], 224 pp.

G. Revault d'Allonnes. **Lamarck**. Choix de textes et Introduction. 14 gravures et portraits, s. d. [1910], 222 pp.

P. Archambault. **Emile Boutroux**. Choix de textes et Introduction. 10 portraits et gravures, s. d. [1910], 220 pp.

R. Gillouin. **Henri Bergson**. Choix de Textes avec Étude du Système philosophique. Portraits et autographe, s. d. [1910], 222 pp.

Comme le montre cette liste, dont il faut rapprocher les volumes signalés par la *Revue* dans le *Bulletin d'Histoire de la philosophie*, le nombre des publications de la collection « Les grands philosophes français et étrangers » s'accroît rapidement et sur un champ très large puisqu'il comprend des demi-philosophes, si l'on peut dire, comme Montesquieu et Cabanis, et les philosophes contemporains, MM. Boutroux et Bergson. Pour ces derniers surtout, les détails biographiques et les nombreux portraits et autographes seront bien accueillis des lecteurs, ainsi d'ailleurs que les introductions qui, sympathiques (P. Archambault) ou enthousiastes (R. Gillouin), mais précises et assez complètes, seront un guide excellent dans la lecture des textes qui suivent, ou dans une étude plus approfondie de l'œuvre qu'elles résument.

Mgr Chollet. **Lettre pastorale au clergé et aux fidèles de son diocèse sur la « Lumière surnaturelle » à l'occasion de la prise de possession de son siège.** Paris-Lille, Desclée, De Brouwer et Cie, s. d. In-4°, 27 pages.

La lettre Pastorale écrite par Monseigneur Chollet à l'occasion de la prise de possession du siège épiscopal de Verdun, est vraiment le commentaire des armes choisies par le nouvel évêque : *Per arma lucis*. On y retrouve l'écho des belles doctrines théologiques que l'éminent auteur exposait jadis dans sa thèse doctorale et qu'il a illustrées depuis par son enseignement aux Facultés catholiques de Lille. Il montre, en une remarquable synthèse, dans un langage élégant, les rayonnements de la divine lumière dans la vie chrétienne, sociale et patriotique, et il projette ses clartés sur les problèmes les plus actuels et les plus troublants.

T. Ritter. **Platon. sein Leben, seine Schriften, seine Lehre.** 1er vol. Munich, Beck, 1910. In-8°, xv-588 pp. — 8 m.

Br. Bauch. **Das Substanzproblem in der Griechischen Philosophie bis zur Blütezeit.** Heidelberg, C. Winter, 1910. In-8°, ix-265. — 7 m.

J. Verweyen. **Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik.** Ibidem, 1909. Gr. in-8°, x-263 pp. — 6 m. 80.

Ad. Régnier. **S. Léon le Grand (Ve siècle).** « *Les Saints* ». Paris, Gabalda, 1910. In-12, 211 pp. — 2 fr.

A. Delplanque. **Fénelon et ses amis.** Ibidem. 1910. In-12, 332 pp. — 3 fr. 50.

A. Camerlynck et H. Coppieters. **Evangeliorum secundum Matthaeum, Marcum et Lucam Synopsis juxta Vulgatam editionem.** Editio altera auctior et emendatior. Bruges, Ch. Beyaert, 1910. Gr. in-8°, lxxvi-200 pp. — 3 fr. 50.

P. Odon de Ribemont. **La langue auxiliaire et l'Église.** Extrait des *Études Franciscaines* (Avril-Mai 1910). Couvin (Belgique). In-8°, 22 pp.

Fr. X. Steinmetzer. **Die Geschichte der Geburt und Kindheit Christi und ihr Verhältnis zur babylonischen Mythe.** Eine Religionsgeschichtliche Untersuchung. (« Neutestamentliche Abhandlungen » hrsg. von Dr M. Meinertz, vol. II., fasc. 1-2.) Munster i. W., Aschendorff, 1910. Gr. in-8°, viii-218 pp. — 5 m. 70.

R. Cornely, S. J. **Commentarius in Librum Sapientiae.** Opus postumum edidit Fr. Zorell, S. J. (*Cursus Scripturae Sacrae.*) Paris, Lethielleux, 1910. Gr. in-8°, iv-614 pp. — 12 fr.

Id. Historicae et criticae Introductionis in U. T. Libros sacros Compendium

**S. Theologiae auditoribus accommodatum.** Ed. sextam recognovit et complevit M. HAGEN, S. J. Ibidem, 1909. Gr. in-8°, XV-711 pp. — 8 fr.

J. KNABENBAUER, S. J. **Commentarius in Proverbia**, cum appendice **De Arte Rhythmica Hebraeorum** auctore Fr. ZORELL, S. J. (même coll.) Ibidem, 1910. Gr. in-8°, 270 pp. — 5 fr. 25.

DEL VECCHIO G. **Giuseppe D'Aguanno (1862-1908).** Ein Nachruf. Berlin et Leipzig. W. Rothschild, 1910. In-8°, 4 pp.

ID. **Il Concetto della Natura e il Principio del Diritto.** Turin, Bocca, 1908. Grand in-8°, 175 pp.

ID. **El Sentimento Jurídico.** Traducción de la Segunda edición italiana, par M. CASTAÑO, Madrid, Reus fils, 1909. In-8°, 20 pp.

F. MOURRET. **Histoire générale de l'Église.** T. II. La Renaissance et la Réforme. Paris, Bloud. 1910. Gr. in-8°, 604 pp. — 7 fr. 50.

Ch. CALIPPE. **L'attitude sociale des catholiques français au XIX^e siècle. Les premiers essais de Synthèse.** Préface du comte Albert de Mun. Ibidem, 1910. In-16, VIII-272 pp., de la coll. *Études de morale et de sociologie.* — 3 fr 50.

A. DE LAPPARENT. **La Philosophie minérale.** Ibidem, 1910. In-16, VI-316 pp., de la coll. *Études de Phil. et de critique religieuse.* — 3 fr. 50.

C. G. MONTEFIORE. **Some Elements of the Religious Teaching of Jesus according to the Synoptic Gospels.** Londres, Macmillan, 1910. In-16, XII-171 pp. — 2/6 sh.

P. MANDONNET O. P. **Des Écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin.** 2^e éd. revue et corrigée. Fribourg, impr. de l'œuvre de S. Paul. 1910. Gr. in-8°, 158 pp.

A MODERNIST. **Letters to His Holiness, Pope Puis X.** Chicago, The Open Court Publ. C°, 1909. In-16, XX-280 pp., avec un portrait du pape Pie X. — 5/6 sh.

L. FENDT. **Die Christologie des Nestorius.** Inauguraldissertation. Kempten et Munich, J. Kösel, 1910. In-8°, IV 121 pp. — 3 m.

L. LEMMENS, O. F. M. **Der hl. Bonaventura.** Ibidem, 1909. In-8°, VIII-287 pp. — 3 m. 20.

H. MAILLET. **L'Église et la Répression sanglante de l'Hérésie.** Édité avec préface et notes par K. HANQUET (*Bibliothèque de la Fac. de Phil. et lettres de l'Univ. de Liège*, fasc. XVI). Liège, imp. Vaillant-Carmanne, et Paris, H. Champion, 1909. In-8°, XI-111 pp. — 4 fr. 50.

A. BOUYSSONIE. **Fixisme et Transformisme.** Extrait de la *Revue du Clergé français*, 15 mai 1910. Paris, Letouzey et Ané. In-8°, 23 pp.

D. VON USNADSE. **Wladimir Ssolowiow : Seine Erkenntnistheorie und Metaphysik.** Halle a. S., Kaemmerer, 1909. In-8°, 167 pp. — 2 m. 40.

L. DUFAY. **La France et ses maux.** Les remèdes. — Les motifs d'espérer. Dijon, impr. Carteret, 1910. In-8°, 11 pp. — 0 fr. 25.

P. VALENTINO AB ASSUMPTIONE O. C. **Theologia Dogmatico-Scholastica ad Mentem S. Thomae Aquinatis.** Vol. I. **Theologia fundamentalis.** Burgos, Typ. « El Monte Carmelo », 1910. Gr. in-8°, 714 pp. — 10 pes.

E. DIETZGEN. **Die logischen Mängel des engeren Marxismus Georg Plechanow et alii gegen Josef Dietzgen.** Auch ein Beitrag zur Geschichte des Materialismus von E. UNTERMANN. München, verlag der Dietzgenschen Philosophie. 1910. Gr. in-8°, XXIII-753 pp. — 7 m. 50.

HENRIETTE ROLAND-HOLST. **Josef Dietzgens Philosophie gemeinverständlich erläutert in ihrer Bedeutung für das Proletariat.** Ibidem, 1910. Gr. in-8°, 91 pp. 1 m.

A. Palmieri O. S. A. **Il Progresso Dommatico nel Concetto cattolico.** Firenze, Libreria editrice fiorentina, 1910. In-8°, xx-303 pp., de la *Biblioteca di Apologia Cristiana*, I. — 3 fr. 50.

O. Willmann. **Der Lehrstand im Dienste des christlichen Volkes.** Gesammelte Reden, Vorträge und Aufsätze. Kempten et Munich, J. Kösel, 1910. In-8°.

V. Scheil O. P. et J. Ét. Gautier. **Annales de Tukulti Ninip II. roi d'Assyrie (889-884).** Paris, H. Champion, 1909. In-8°, 63 pp. avec 2 héliograv. et 8 pl.

Ch. A. Chiquot. **La Vision béatifique dans l'âme de Jésus-Christ.** Thèse de doctorat en théologie. Brignais, impr. de Sacuny, 1909. In-8°, xv-138 pp.

H. Lüdemann. **Das Erkennen und die Werturteile.** Leipzig, M. Heinsius, 1910. In-8°, viii-232 pp. — 6 m.

G. Jacoby. **Der Pragmatismus. Neue Bahnen in der Wissenschaftslehre des Auslands.** Eine Würdigung. Leipzig, Dürr, 1909. In-8°, 58 pp. — 1 m. 20.

A. Bonucci. **Verità e Realità.** Modène, A. F. Formíggini, 1911. Gr. In-8°, viii-518 pp., de la *Biblioteca di Filosofia e di Pedagogia.* — 7 fr. 50.

G. Schmidt, S. V. D. **L'origine de l'Idée de Dieu.** Étude historico-critique et positive. 1re Partie : Historico-critique. Vienne (Autriche), impr. des Méchitharistes, 1910. Gr. in-8°, x-316 pp.

A. Müller. **Ueber den Begriff der Wahrheit der Erkenntnis.** Extrait de *Archiv für Systematische Philosophie*, xvi (1910), pp. 380-394. Berlin, G. Reimer.

P. Joannis Reuter, S. J. **Neo-Confessarius practice instructus.** Textus emendati et aucti cura A. Lehmkuhl, S. J. Editio altera ab eodem recognita. Fribourg, B. Herder, 1910. In-8°, xiv-498 pp. — 4 m.

A. Lehmkuhl, S. J. **Theologia Moralis.** II. ed. de integro revisa. Ibid., 1910, 2 vol. gr. in-8°, xxxvi-1850 pp. — 20 mk.

Ven. P. Ludovici de Ponte, S. J. **Meditationes de praecipuis Fidei nostrae mysteriis,** de hispanico in latinum translatae a M. Trevinnio, S. J., de novo in lucem datae cura A. Lehmkuhl, S. J. Editio altera recognita. Tome IV, V et VI. Ibid., 1909 et 1910. 3 vol. in-12, xxxviii-468, xxxii-376 et xlii-572 pp. — 12 m. 55.

J. M. Pfaettisch, O. S. B. **Der Einfluss Platos auf die Theologie Justins des Märtyres.** (« Forschungen zur Christlichen Literatur und Dogmengeschichte ». Hrsg. von Dr. A. Ehrhard und Dr. J. P. Kirsch, x, 1.) Paderborn, F. Schöningh, 1910. In-8°. viii-200 pp. — 5 mk.

H. Weinand. **Die Gottesidee der Grundzug der Weltanschauung des hl. Augustinus.** (Même coll. x, 2). Ibidem, 1910. In-8°, viii-135 pp. — 3 m. 60.

J. Van der Meersch. **Tractatus de Divina Gratia.** Bruges, Ch. Beyaert, 1910. Gr. in-8°, xvi-407 pp. — 5 fr.

F. Suarez, S. J. **De Spiritualibus Exercitiis Sancti Ignatii.** Tractatus qui continetur Libro IX de Religione Societatis Jesu capitibus v-vii, novis curis P. P. Debuchy iterum in lucem prodit. Paris, P. Lethielleux, s. d. In-18, 136 pp., de la « *Collectio Recollectionum Spiritualium.* » — 1 fr. 50.

C. Lecigne. **Le Fléau romantique.** Ibidem, s. d. In-12, 316 pp. — 3 fr. 50.

F. M. Abel, O. P. **Une croisière autour de la Mer Morte.** Paris, Gabalda, 1911. In-8°, iv-188 pp. des « *Études Palestiniennes et Orientales* ». — 7 fr. 50.

G. Tyrrell. **De Charybde à Scylla.** Ancienne et nouvelle Théologie. Vals-les-Bains, P. Alberlen, s. d. In-12, 319 pp. — 3 fr. 50.

# TABLE DES OUVRAGES RECENSÉS
## DANS LES FEUILLES SUPPLÉMENTAIRES.


D'ANNIBALE. Cf. MANNAJOLI. . . . . 1*
APPEL H. *Kurzgefasste Kirchengeschichte für Studierende.* . . . . . 3*
ARCHAMBAULT G. Cf. JUSTIN (S.) . . . . . 17*
ARCHAMBAULT P. *Montesquieu* . . . . . 28*
— *Émile Boutroux.* . . . . . 28*
ARDILLIER G. L. Cf. SCHLOESS H. . . . . 12*
ARVISENET Cl. *Memoriale Vitae Sacerdotalis.* . . . . . 4*
— *Vade mecum Sacerdotum.* . . . . . 4*
BARBEY D'AUREVILLY J. *Joseph de Maistre, Blanc de Saint-Bonnet, etc.* . . . 5*
BARTMANN B. *Christus ein Gegner des Marienkultus?* . . . . . 25*
BATIFFOL P. *Orpheus et l'Évangile.* . . . . . 26*
BAUDRILLART A. *L'enseignement catholique dans la France contemporaine.* . . 18*
BERTHE L. *Dieu. Lectures théologiques.* . . . . . 4*
BÉZY J. *Henri-Dominique Lacordaire.* . . . . . 17*
BOUBIER M. Cf. COUTURAT L.. . . . . 12*
BRÉHIER É. *Philon.* . . . . . 10*
BRICOUT J. *L'Histoire des Religions et la Foi chrétienne* . . . . . 26*
BROCKELMANN C. *Précis de linguistique sémitique.* . . . . . 11*
BUSQUET J. *Thesaurus Confessarii.* . . . . . 1*
CAMERLYNCK A. *Commentarius in Epistolas catholicas.* . . . . . 10*
— *Comm. in Actus Apostolorum.* . . . . . 10*
CHIPIER E. *La vie liturgique.* . . . . . 12*
CHOLLET (MGR J.) *Lettre pastorale : La Lumière surnaturelle* . . . . . 28*
CLÉMENT J. H. M. *La représentation de la Madone à travers les âges* . . . 5*
COHEN M. Cf. BROCKELMANN C. . . . . 11*
DE CONTENSON L. *Les syndicats professionnels féminins.* . . . . . 5*
COUTURAT L., O. JESPERSEN, R. LORENZ, W. OSTWALD et L. PFAUNDLER. *Weltsprache und Wissenschaft.* . . . . . 12*
— *La langue internationale et la Science.* . . . . . 12*
DEL VECCHIO G. *I presupposti filosofici della Nozione del Diritto.* . . . . 13*
— *Los supuestos filosóficos de la noción de Derecho* . . . . . 13*
DESMET A. *De Sponsalibus et Matrimonio.* . . . . . 1*
DHORME P. *Les livres de Samuel.* . . . . . 9*
*Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques.* . . . . . 17*
DOELLER J. *Compendium Hermeneuticae Biblicae.* . . . . . 25*
« *Études Franciscaines.* » *Table décennale* . . . . . 4*
FERRERES J.-B. *Los Esponsales y el Matrimonio.* . . . . . 1*
GEBHARDT E. *La vieille Église.* . . . . . 4*
GEMELLI A. *Non Maechaberis* . . . . . 13*
GILLET M. *Devoir et Conscience..* . . . . . 3*
— *L'Éducation du Cœur* . . . . . 27*
GILLOUIN R. *Henri Bergson* . . . . . 28*
DE LA GORCE P. *Histoire religieuse de la Révolution Française.* . . . . . 17*
GRESSMANN H. *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie.* . . . . 9*
GOGUEL M. *Les sources du Récit Johannique de la Passion.* . . . . . 25*
D'HAUSSONVILLE. *Le travail des femmes à domicile.* . . . . . 5
HEER J. M. *Evangelium Gatianum.* . . . . . 25*
HOLZAMMER J. B. Cf. SCHUSTER J. . . . . 25*
HOLZAPFEL H. *Manuale historiae Ordinis Fratrum minorum.* . . . . . 2*
DE HUMMELAUER Fr. *Meditationum S. Ignatii de Loyola puncta* . . . . . 4*
JORDAN H. *Das Frauen-Ideal des N. T.* . . . . . 9*
JESPERSEN O. Cf. COUTURAT L. . . . . 12*
JOUBERT. *Pensées.* . . . . . 5*
JUSTIN (S.) *Dialogue avec Tryphon.* . . . . . 17*
LAGRANGE M. J. *Quelques remarques sur l'Orpheus.* . . . . . 26*

LAMY Ét. *Catholiques et socialistes.* . . . . . 5*
— *Au service des Idées et des Lettres.* . . . . . 19*
LEPIN M. *La valeur historique du 4e Évangile.* . . . . . 1**
LIETZMANN H. *Die Briefe des Apostels Paulus.* . . . . . 26*
LORENZ R. Cf. COUTURAT L. . . . . 12*
LORETTE P. *Petite histoire de l'Église catholique au XIXe siècle.* . . . . . 5*
MANGENOT E. *La résurrection de Jésus.* . . . . . 26*
MANNAJOLI D. *Supplementum editioni quintae Summulae Theologiae Moralis J. Card. d'Annibale.* . . . . . 1*
MARÇAIS W. Cf. BROCKELMANN C. . . . . 11*
MARTIN A. *Comment il faut prier* . . . . . 27*
MERKELBACH H. *De Sacramentis sub conditione « Si es dispositus » non ministrandis.* . . . . . 1*
MONSABRÉ J. M. *La prière divine, le « Pater ».* . . . . . 13*
MOURRET F. *Histoire générale de l'Église.* . . . . . 17*
OSTWALD W. Cf. COUTURAT L. . . . . 12*
DE PERRODIL Ed. *Un an de journalisme à Lourdes.* . . . . . 4*
PFAUNDLER L. Cf. COUTURAT L. . . . . 12*
PICK B. *Apocryphal Acts of Paul, Peter, John, Andrew and Thomas.* . . . . . 11*
DE POULPIQUET A. *La notion de catholicité.* . . . . . 5*
POYER G. *Cabanis.* . . . . . 28*
RENÉ DE NANTES. *Histoire des Spirituels dans l'Ordre de S. François.* . . . . . 2*
REVAULT D'ALLONNES G. *Lamarck* . . . . . 28*
ROUILLON A. M. *Le péril des Sens.* . . . . . 12*
SCHAEFER J. Cf. SCHUSTER J. . . . . 25*
SCHLOESS H. *Introduction à l'étude des maladies mentales.* . . . . . 12*
SCHUSTER J. und J.-B. HOLZAMMER. *Handbuch zur biblischen Geschichte* . . . 25*
SELBST J. Cf. SCHUSTER J. . . . . 25*
SOURIAU M. *Les Idées morales de Madame de Staël.* . . . . . 27*
TÉRÈSE DE JÉSUS *(Œuvres complèees de Sainte)* . . . . . 3*
THOMAE A KEMPIS *De Imitatione Christi* . . . . . 4*
VAN DEN ACKER Th. *Decreti « Ne temere » Interpretatio.* . . . . . 2*
VAN OVERBERGH C. *Les Bangala.* . . . . . 11*
VAN STEENKISTE D. J. A. Cf. CAMERLYNCK A. . . . . 10*
VAUDON J. *L'Œuvre des Congrès Eucharistiques.* . . . . . 27*
VERDUNOY. *L'Église apostolique.* . . . . . 11*
VIDAL Ch. *Religion et médecine.* . . . . . 18*
VIGOUREL A. *La liturgie.* . . . . . 12*

Imprimé par Desclée, De Brouwer et Cie, 41, rue du Metz, Lille. — 7.702

REVUE des Sciences
Philosophiques et
Théologiques - 1910.

v. 4